

University of Miami

From the Selected Works of Tracy Devine Guzmán

January, 2016

Direitos indígenas e diversidade cultural: em busca de um diálogo transcontinental

Tracy Devine Guzmán



Available at: <https://works.bepress.com/tracydevineguzman/34/>



OBSERVATÓRIO

ITAÚ CULTURAL

ed. **20**

**POLÍTICAS CULTURAIS
PARA A DIVERSIDADE:
LACUNAS INQUIETANTES**

Minorias
tramas e urgências transcontinentais

Para além da diversidade
o comum, revoltas e emoções nas ruas
e nas redes

Proliferação de falas e falantes
internet: apogeu ou novos rumos
da diversidade?

N

E

G

R

O



Centro de Memória, Documentação e Referência Itaú Cultural

Revista Observatório Itaú Cultural - N. 20 (jan./jun. 2016). – São Paulo : Itaú Cultural, 2007-.

Semestral.

ISSN 1981-125X (versão impressa)

ISSN 2447-7036 (versão on-line)

1. Política cultural. 2. Políticas públicas. 3. Diversidade cultural.

expediente

REVISTA OBSERVATÓRIO

Editor

George Yúdice

Conselho editorial

Luciana Modé

Marcel Fracassi

Projeto gráfico

*Marina Chevrand/
Serifaria*

Design

Serifaria

Produção gráfica

Lilia Góes

Imagens

Mônica Rubinho

Ilustração

André Toma

Supervisão de revisão

Polyana Lima

Revisão (terceirizada)

Karina Hembra

Rosana Brandão

Tradução

Marisa Shirasuna

EQUIPE ITAÚ CULTURAL

Presidente

Milú Villela

Diretor

Eduardo Saron

Superintendente administrativo

Sérgio Miyazaki

NÚCLEO DE INOVAÇÃO / OBSERVATÓRIO

Gerente

Marcos Cuzziol

Coordenação

Luciana Modé

Produção

Ediana Borges Lima

Marcel Fracassi

NÚCLEO DE COMUNICAÇÃO E RELACIONAMENTO

Gerente

Ana de Fátima Sousa

Coordenação de arte

Jader Rosa

Curadoria de imagens

André Seiti

Produção editorial

Raphaella Rodrigues

OBSERVATÓRIO ITAÚ CULTURAL:

há dez anos exercitando e fomentando um olhar atento às dinâmicas da cultura

Observar a cultura é identificar, entender e, quem sabe, antecipar os mais diversos fenômenos – semelhantes apenas no que diz respeito ao seu estado de constante transformação. Exercitando desde 2006 esse olhar atento às dinâmicas da cultura – ou às dinâmicas das mentalidades, das tecnologias, das instituições e dos demais elementos que a compõem –, o *Observatório Itaú Cultural* vem, também ele, se redesenhando ao longo dos anos.

Seja por meio de encontros, seja apoiando a produção de pesquisas acadêmicas, seja desenvolvendo produtos – como uma revista semestral e a coleção Os Livros do Observatório, ambos disponibilizados tanto em formato impresso quanto digital –, o programa sempre visou reunir e potencializar as ideias de profissionais que *pensam* a gestão e as políticas culturais em diferentes contextos. De um tempo para cá, no entanto, esse olhar se ampliou, e hoje o *Observatório* também se aproxima daqueles que de fato *fazem* a cultura, como artistas, coletivos e produtores que lançam mão das ferramentas

disponíveis – ou as inventam – para consolidar seus projetos.

Empenhado na formação de profissionais da área, o programa oferece – desde 2009, por meio de uma parceria com a Universidade de Girona (Espanha) – o Curso de Especialização em Gestão e Políticas Culturais. Além dessa iniciativa – gratuita e com caráter de pós-graduação –, o *Observatório* realiza a Semana de Gestão e Políticas Culturais, curso livre que já contribuiu para a capacitação de agentes e gestores do setor da cultura em cidades de todas as regiões do país.

Por causa, em grande parte, do advento de novas tecnologias – que agilizam processos, reciclam demandas, pulverizam fronteiras e parecem acelerar os ponteiros (ou os dígitos) do relógio –, a área cultural tende a se transformar num ritmo cada vez mais veloz. É bem provável que as mudanças ocorridas nos últimos dez anos, portanto, sejam apenas uma amostra do que está por vir na próxima década – e nos próximos desafios do *Observatório*.

Itaú Cultural

aos leitores

Há quase 30 anos, a diversidade cultural foi introduzida nas políticas públicas em âmbito internacional pelo Decênio Mundial para o Desenvolvimento Cultural (1988-1997), criado pela Unesco. Há 20 anos, saem os relatórios-chave que estabelecem a importância da diversidade cultural como fundamento do desenvolvimento: o relatório Nossa Diversidade Criadora, de Javier Pérez de Cuéllar – que trata das novas perspectivas sobre as relações da cultura com o desenvolvimento e fornece subsídios para ajudar os povos do mundo a abrir seus próprios caminhos sem perder a identidade e o sentido de comunidade –; e, em 1998, o Relatório Mundial sobre a Cultura: Cultura, Criatividade e Mercados. Em 2000, a Unesco publica o Informe Mundial sobre a Cultura: Diversidade Cultural, Conflito e Pluralismo. Há dez anos, é lançada a Convenção para a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, sobre a qual acaba de ser publicado o relatório de uma década do desenho de políticas culturais ao redor do mundo para promover a diversidade.¹

Uma leitura cuidadosa desse relatório revela que, além da aclamação dos avanços – a maioria novas políticas culturais e a incorporação da cultura em planos de desenvolvimento –, o tom continua sendo

aspiracional, exatamente como quando surgiu o conceito.

Embora muitos tenham reformado ou revisitado suas políticas culturais e criado novos mecanismos e medidas como resultado, ainda mais progresso é necessário para que os objetivos ambiciosos da Convenção sejam atingidos. Em particular, o estabelecimento de modelos participativos entre a sociedade civil e os funcionários públicos a fim de produzir evidência sólida para a monitorização de políticas e a avaliação de impacto (p. 3).

Dando prosseguimento, o relatório explica que: 1) a equidade de gênero não aumentou no conteúdo da mídia nem na participação das mulheres nas decisões; 2) é insuficiente a inclusão dos grupos vulneráveis nas indústrias culturais para lograr desenvolvimento que seja econômica e culturalmente sustentável; 3) existe uma insuficiência de cooperação entre governos e organizações da sociedade civil; 4) constata-se uma grande lacuna entre os princípios e ideais da Convenção e a realidade a respeito da mobilidade de artistas e atores culturais do sul global, quer dizer, a respeito da circulação de expressões dos países médios e pequenos ou menos potentes; 5) o crescimento no comércio cultural dos países em desenvolvimento se deve, na sua maioria,

aos produtos e serviços culturais da China e da Índia; 6) o crescimento no acesso aos meios e na multiplicação da escolha não quer dizer que os conteúdos disponíveis nesses meios são mais livres; 7) o maior número de plataformas na web não garante a maior diversidade de conteúdos e expressões.

Pode-se dizer que não existe país que tenha conseguido a equidade. E isso diz respeito a uma premissa fundamentalmente culturalista: que o reconhecimento do valor cultural dos diversos grupos serve como plataforma para a reivindicação de direitos. Mas o campo em que opera essa premissa culturalista está atravessado por muitas forças – econômicas, políticas, tecnológicas, religiosas etc. – que não necessariamente compartilham a importância outorgada à diversidade. Ou o valor desse conceito fica negociado no complexo campo de forças. Gustavo Lins Ribeiro argumenta que, por um lado, as grandes potências capitalistas e as organizações intergovernamentais que criaram veem “a diversidade cultural e o respeito à diferença [...] como um meio para a obtenção de concordância e governança ou como uma estratégia de mercado”. Por outro lado, os intelectuais acadêmicos, as organizações da sociedade civil e os movimentos sociais “defendem e promovem a difusão de visões

de heterogeneidade, heteroglossia, diversidade cultural e de fortalecimento dos atores locais”,² mas esses dois lados interatuam e negociam, como quando um projeto de salvaguarda da floresta ou inclusive de tradições ancestrais é financiado pelo Banco Mundial.

Essa interação e negociação complexa, em contextos econômicos e políticos variáveis, explica em parte o porquê de os programas de integração da cultura nos planos de desenvolvimento sustentável serem fragmentários, inclusive os modelos mais citados, como os pontos de cultura no Brasil e o Plano de Desenvolvimento de Medellín 2012-2015, que inova ao incluir a cultura em relação transversal com outras dimensões do desenvolvimento, como educação, saúde, urbanismo, mobilidade etc. Mas, segundo informação de agosto de 2015, o Brasil tem 4.500 pontos de cultura para uma população de 205 milhões de habitantes, e Medellín tem parques bibliotecas em 80 dos 120 municípios. Trata-se de importantes avanços, mas ainda distantes de ser abrangentes.

Tendo em conta esse pano de fundo, este número da *Revista Observatório* tem cinco tópicos de destaque: minorias, novo cenário midiático, práticas do comum e movimentos sociais, cultura brega e patrimônio e outros rumos para a diversidade.

1. As tramas das minorias: a urgência de outros paradigmas para a diversidade

Como resenhamos brevemente, uma premissa fundamental do discurso da diversidade cultural é que o reconhecimento da cultura dos diversos grupos facilitará a reivindicação de direitos. Nas entrevistas que fez Tracy Devine Guzmán com ativistas indígenas de Peru, Brasil, Austrália e Índia é evidente que essa premissa não funciona. Por exemplo, Lorna Munro, da Austrália, comenta que: “A política ‘multiculturalista’ é uma retórica que se usa para a Austrália não ser percebida como a nação racista que é [...]. Às vezes, os termos ‘multiculturalismo’ e ‘diversidade’ não incluem os povos aborígenes na prática; podem ser usados para cumprir com requisitos, mas não para ocasionar uma diversidade verdadeira”. De forma semelhante, a cidadania na Europa é um fenômeno muito complexo que não corresponde à realidade atual de migrações. Toby Miller assinala que, por um lado, os governos legislam políticas de diversidade, mas, por outro, impõem cotas de emprego às minorias migrantes. O liberalismo não consegue honrar seus próprios princípios. Essas políticas de tolerância às diferenças culturais não funcionam quando se acredita que apresentam ameaças à coesão nacional e à segurança. A crise traz pouca tolerância – o que se pode dizer também sobre os Estados Unidos. Miller contrasta a situação europeia com a latino-americana, na qual se criaram novas constituições e novos acordos que reconhecem a sua composição pluricultural

e a importância dos direitos humanos e da sociedade civil na governança.³ E, no Equador e na Bolívia, adotou-se como princípio orientador da constituição o *sumak kawsay*, ou o bem viver, que significa que “indivíduos, comunidades, povos e nacionalidades aproveitem efetivamente seus direitos e exerçam responsabilidades no âmbito do multiculturalismo, respeito à diversidade e convivência harmoniosa com a natureza”.⁴ Mesmo assim, Catherine Walsh argumenta que, inclusive países da chamada maré rosa, como o Equador, entram em contradições ao reconhecer os direitos ancestrais e ao mesmo tempo optar por um modelo extrativista de desenvolvimento que ameaça a vida e a cultura dos povos indígenas.

2. O novo cenário midiático e a geopolítica da computação: os desafios das políticas públicas

George Yúdice argumenta que o novo cenário midiático vai além do discurso da diversidade – ou já inclui esse discurso, mas só em relação à distribuição de acesso à internet e às redes sociais, o que não garante acesso à justiça social. A diversidade é parte do modelo econômico novo-capitalista imperante, como no caso da organização Internet.org, do Facebook, que deseja conectar as 7,4 bilhões de pessoas no mundo, não porque é bem promovido pela Unesco e pelos governos, mas apenas porque se trata de um “bom negócio”. Segundo Benjamin Bratton, as novas plataformas da internet cresceram tanto que agora disputam soberania com os estados-nações.

3. Para além da diversidade: as práticas do comum, as revoltas e as emoções. Das redes às ruas e das ruas às redes

Para Bernardo Gutiérrez, a definição do comum ainda está em disputa, mas esse princípio “compreenderia [...] os ambientes de recursos compartilhados que são gerados pela participação de muitos e que constituem o tecido produtivo essencial”, como o genoma e a biodiversidade. Salaria que “o comum vive de forma autônoma de governos e mercados” e, portanto, “o capitalismo cognitivo e as práticas *‘top down’* do poder público [como as políticas de promoção das indústrias criativas] são os principais inimigos do comum”. Por sua vez, Rossana Reguillo salienta outro aspecto dos movimentos sociais atuais: a dissidência. Pegando como exemplo os zapatistas, ela observa que os dissidentes não procuram ser incluídos, sobretudo num regime para o qual eles não contribuíram. “O dissidente não está na oposição, decidiu separar-se, que é o seu potencial transformador na revelação de outra ordem possível”. Reguillo também faz referência a #YoSoy132, um movimento de alunos universitários que surgiu quase espontaneamente nos novos meios para se afirmar na tentativa política de deturpar sua identidade como alunos e sua vontade. Reguillo escreve: “Não era uma chamada para a insurgência no sentido político tradicional, era um convite dissidente para pensar e sentir de outra forma, um apelo para pensar e sentir ‘como se já fossem livres’, como se tudo tivesse começado a mudar pelo simples fato de imaginar”.

Simone Pereira de Sá assinala outra tendência nos movimentos sociais na era das redes sociais. Para ela, as práticas e estratégias narrativas dos fãs constituem um conjunto poderoso de “materiais”, que têm sido apropriados, de maneiras variadas, pelos ativistas. Isso é evidente em múltiplas formas de performatividade, que se constata nos zapatistas dos quais trata Reguillo, nos indignados ou 15M na Espanha e nas manifestações de junho de 2013 no Brasil, que, segundo reportagem contemporânea, seguiram o mesmo processo de “serem ‘virais’, organizadas de forma flexível, com mensagens soltas e a maior parte acontecendo em espaços públicos urbanos”.⁵

4. “Plebeyo.” Entre paixão & estigmatização; prazer & violência

Em geral, o princípio de diversidade cultural ignora o que Yúdice chama de culturas “plebeias”, quer dizer, manifestações bregas, *kitsch* e/ou vulgares, como têm sido apelidados o funk carioca (do qual escreve Écio Salles) e a cumbia peruana, que segundo Santiago Alvaro Rotondo não são patrimonializados precisamente porque não correspondem aos critérios essencialistas que se aplicam ao conceito de patrimônio, congelados em “representa[ções] do passado e que formam parte da identidade nacional”. Poderia se argumentar que a patrimonialização é um tipo de disciplina, e, numa época de [des]disciplinamento relativo, devemos perguntar para que serve o próprio conceito de patrimônio, especialmente quando se pluralizam cada

vez mais os processos de gestão e intermediação. Salles trata de outra manifestação endemoninhada pelos detentores dos critérios do patrimônio: o funk carioca, no qual os negros – dizem eles – se afastam das suas raízes africanas. Longe de ser uma música essencializada, como se acredita do folclore, o funk é uma música de fusão muito abrangente, que “tem essa capacidade de não se permitir domesticar ou disciplinar facilmente”.

5. Outros rumos para a diversidade

Nesta última seção, Marcus Vinícius Franchi Nogueira e Hiury Correia falam de uma diversidade de práticas e traços culturais e não culturais que formam parte da economia, mas não se trata da economia criativa convencional, originada no mundo anglo-saxão e adotada com entusiasmo ao redor do mundo, mas com pouca inclusão de populações vulneráveis e poucos resultados comprovados. Um exemplo que citam é o Carnaval de Salvador, Bahia, que gera muita riqueza explorando expressões afrodescendentes que não beneficiam as comunidades que as produzem. Perante essa situação, os autores propõem “diversificar o repertório tecnológico de gestão em busca de ferramentas alternativas que estejam mais preparadas para incorporar as particularidades de cada casa [base etimológica em grego da palavra economia]”. Oferecem tecnologias sociais, entre elas a economia solidária, que “compreende uma variedade de soluções sob a forma de cooperativas, associações, clubes de troca, empresas autogestionárias,

redes de cooperação, bancos... [e que] acenam a noção de desenvolvimento local e ampliam os horizontes em relação à pluralidade das formas de se organizar as ‘regras da casa’” fundamentadas em laços recíprocos. Trata-se de uma proposta de economia criativa que tenta solucionar algumas das lacunas apontadas pelos autores do relatório da década de avanços da Convenção para a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais.⁶ Essa solução passa menos pelo reconhecimento das expressões culturais – que já existe – que pela participação nas decisões da gestão dos acervos valorizados.

Jesús Martín-Barbero oferece outra visão pautada na atual mutação social – assistida pelas novas tecnologias –, na qual as vozes que têm acesso proliferam e já não formam parte de um programa de diversidade cultural instrumental (de reconhecimento de grupos ou cultura de grupos para a integração social) como no modelo da Unesco. Como Gutiérrez, Martín-Barbero salienta o novo comum, em que “o que se sabe o sabemos entre todos”. Ele argumenta que precisamos prestar atenção nas mediações, interfaces dessas conversas rizomáticas, já que se redesenham os protocolos de interlocução na internet para que os usuários tenham a sensação de que fazem o que querem, ao mesmo tempo que essas falas tornam possível o negócio que circula na rede. É preciso não apenas conhecer as interfaces, mas intervir nelas.

George Yúdice



Notas

- 1** Unesco, 2015. Convention Global Report: re/shaping cultural policies, a decade promoting the diversity of cultural expressions for development. Disponível em: <http://en.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/gmr_summary_en.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2016.
- 2** RIBEIRO, Gustavo Lins. Diversidade cultural enquanto discurso global. In: Avá - Revista de Antropologia, n. 15, p. 7-8, dez. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-16942009000200001&script=sci_arttext>. Acesso em: 5 mar. 2016.
- 3** Por exemplo, Brasil, 1988; Colômbia, 1991; El Salvador, 1992; Guatemala, 1996; Venezuela, 1999; Equador, 2008; Bolívia, 2009; Costa Rica, 2015.
- 4** Disponível em: <<http://plan.senplades.gob.ec/3.3-el-buen-vivir-en-la-constitucion-del-Ecuador>>.
- 5** BBC Brasil. Protestos globais crescem com perda de fé na política e no Estado. (23 jun. 2013). Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/06/130623_protestos_pressreview_bg>. Acesso em: 5 mar. 2016.
- 6** Unesco, 2015. Convention Global Report: re/shaping cultural policies, a decade promoting the diversity of cultural expressions for development. Disponível em: <http://en.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/gmr_summary_en.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2016.

9. Observatório Itaú Cultural: há dez anos exercitando e fomentando um olhar atento às dinâmicas da cultura
Itaú Cultural

10. Aos leitores
George Yúdice

1. AS TRAMAS DAS MINORIAS: A URGÊNCIA DE OUTROS PARADIGMAS PARA A DIVERSIDADE

23. Direitos indígenas e diversidade cultural: em busca de um diálogo transcontinental
Tracy Devine Guzmán

48. (Des)Humanidad(es) e universidad(es)
Catherine Walsh

58. Europa e diversidade – o Velho Mundo confronta o novo em si mesmo
Toby Miller

2. NOVO CENÁRIO MIDIÁTICO E A GEOPOLÍTICA DA COMPUTAÇÃO: OS DESAFIOS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS

81. Os desafios do novo cenário midiático para as políticas públicas
George Yúdice

104. A pilha negra
Benjamin Bratton

sumário

3. PARA ALÉM DA DIVERSIDADE: AS PRÁTICAS DO COMUM, AS REVOLTAS E AS EMOÇÕES. DAS REDES ÀS RUAS E DAS RUAS ÀS REDES

117. Do comum às redes
Bernardo Gutiérrez

ENTREVISTAS:

128. Ana Méndez de Andrés

134. Mahmoud M. El-Safty

138. Nazan Üstündağ

144. Kostas Latoufis

152. Afetos, performance de gosto e ativismo de fãs nos sites de redes sociais
Simone Pereira de Sá

162. Da rede à rua e vice-versa. Anotações acerca das dissidências e outras revoltas
Rossana Reguillo

4. “PLEBEYO.” ENTRE PAIXÃO & ESTIGMATIZAÇÃO; PRAZER & VIOLÊNCIA

173. O acontecimento do funk
Écio Salles

174. Diversidade restrita: o regime do patrimônio imaterial e as culturas populares no Peru
Santiago Alfaro Rotondo

5. OUTROS RUMOS PARA A DIVERSIDADE

189. As regras da casa em laços recíprocos
Marcus Vinícius Franchi Nogueira
Hiury Correia

200. A amplitude da fala será a realização da diversidade tão desejada desde os anos 1980?
George Yúdice e Omar Rincón
entrevistam Jesús Martín-Barbero



As fotografias que ilustram a 20ª edição da Revista Observatório são de autoria da artista plástica Mônica Rubinho.



Por meio de sobreposições, são criadas narrativas poéticas que revelam uma percepção simbólica e afetiva. As imagens desta edição fazem parte de três séries: *Esconderijos nos Cantos da Pele* (2007), *Marco Zero* (2006) e *Sem Título* (2005).





OBSERVATÓRIO

ITAÚ CULTURAL

1.

AS TRAMAS DAS MINORIAS: A URGÊNCIA DE OUTROS PARADIGMAS PARA A DIVERSIDADE

23. DIREITOS INDÍGENAS E
DIVERSIDADE CULTURAL: EM BUSCA
DE UM DIÁLOGO TRANSCONTINENTAL
Tracy Devine Guzmán

48. (DES)HUMANIDAD(ES)
E UNIVERSIDAD(ES)
Catherine Walsh

58. EUROPA E DIVERSIDADE –
O VELHO MUNDO CONFRONTA O
NOVO EM SI MESMO
Toby Miller

DIREITOS INDÍGENAS E DIVERSIDADE CULTURAL: EM BUSCA DE UM DIÁLOGO TRANSCONTINENTAL

Autoria, tradução e introdução: Tracy Devine Guzmán (Universidade de Miami)

Entrevistas com Juvenal Teodoro da Silva (Payayá), Lorna Munro (Wiradjuri e Gamilaroi), Ruby Hembrom (Santal) e Gloria Quispe Girón (Quéchua)

O próprio conceito de direitos indígenas, individuais ou coletivos é uma “quimera” em um país que “com orgulho reconhece a Conquista”, explica a ativista intelectual Gloria Quispe Girón, participante da Organização Ñuqanchik de Crianças, Adolescentes e Jovens Indígenas do Peru.¹ Ainda com experiência internacional na luta pelo bem-estar do seu povo Quéchua,² Quispe foca seu trabalho principalmente na região sul do país, onde sua família, com milhares de outras famílias indígenas e rurais, viveu uma migração forçada pela violência política que dominou o Peru entre 1980 e 1992.³ Apesar da alusão evidente às circunstâncias nacionais, porém, a mensagem histórica e política de Quispe não é alheia para muitos outros povos indígenas – sejam de outros países americanos, sejam de outros continentes. Como observamos nas contribuições a esta compilação da autora e editora Ruby Hembrom, do povo Santal; da artista e poetisa Lorna Munro, dos povos Wiradjuri e Gamilaroi; e do ecologista e escritor Juvenal Teodoro da Silva – cacique

Payayá da Bahia –, as experiências e perspectivas comunicadas por Quispe ressoam poderosamente com as histórias *Adivasi*, na Índia, *Aborígenes*, na Austrália, e *Nativas*, no Brasil (e nas outras Américas), apesar das óbvias e importantes diferenças representadas por suas circunstâncias sociais, políticas, históricas e geográficas. E mais: o deslocamento forçado – físico, filosófico, emocional, espiritual –, seja pela violência, seja pela necessidade econômica, ou até pela vontade de alcançar uma educação de qualidade e melhorar a própria condição social, é um tema aberto ou latente em todos os depoimentos aqui registrados. Porém, a capacidade e prática indígena não só de “resistir” e “sobreviver”, mas também de se adaptar, crescer, criar e prosperar, apesar dos mais graves impedimentos expostos nas experiências de vida aqui compartilhadas, é o outro lado da moeda: a calamitosa fetichização do “desenvolvimento” a todo preço coexiste com a simples realidade de que a Conquista, se ainda reconhecida com “orgulho” por um grande setor das sociedades

e culturas dominantes, até agora não chegou às suas últimas consequências.

Se a terminologia usada para a identificação (e autoidentificação) dos povos indígenas muda ao longo do tempo e do espaço, com as múltiplas configurações de poder social e político que informam seu uso em diferentes contextos, um dos propósitos da presente coleção de trabalhos é revelar que muitas experiências vividas sob o poder colonial e colonialista

são compartilhadas apesar das formidáveis especificações de cada manifestação local, regional ou nacional. A discriminação cultural, étnica e racial; a marginalização social e econômica; a violência política; a deslocação física e epistemológica; a vulnerabilidade jurídica frente às leis nacionais e constitucionais; a insuficiência do reconhecimento formal e informal das línguas maternas; a falta de apreciação pelas tradições culturais e educacionais: são um compêndio de exclusões que fazem dos povos indígenas na prática, se não necessariamente na teoria, cidadãos de segunda classe, ou, na formulação do filósofo Giorgio Agamben (1998, p. 105), “cidadãos cuja política é questionada na constituição do seu próprio corpo”.⁴ Taiaiake Alfred (1996, p. 1), teórico Mohawk, fez há duas décadas uma observação biopolítica ainda mais abrangente: todo ser indígena nasce na política pelo próprio fato da sua autoidentificação como tal.

Uma maneira de abordar o reconhecimento compartilhado desse aglomerado de experiências excludentes e alienantes, então, radica na observação aguda de Quispe:

A primeira linha de defesa é sempre, talvez por necessidade, um manifesto resolutivo de vivência. Mas a isso não se limita e não se pode limitar nunca

apesar da Declaração das Nações Unidas de 2007; das promessas das constituições estatais; dos antigos e modernos discursos “indigenistas” nacionais, regionais e internacionais; da proliferação de políticas públicas que há décadas buscam defender

o “multiculturalismo”, o “plurinacionalismo”, a “diversidade” e a “cidadania diferenciada”, a maioria dos povos nativos vive, ainda no século XXI, cercada de sociedades dominantes que “comemoram”, direta ou indiretamente, a sua (inacabada) dominação e aniquilação. Contemplando o caso da Índia atual, por exemplo, o ativista e escritor Gladson Dungdung faz eco à crítica de Quispe ao observar que “os povos Adivasi não só dependem dos recursos naturais para se sustentar; sua identidade, dignidade, autonomia, cultura e existência também se baseiam neles. De fato, a sociedade Adivasi não sobreviverá se estão alienados dos recursos naturais” (2013, p. 29). Na Austrália e no Brasil, de forma assemelhada, as batalhas materiais e jurídicas pelos territórios protegidos e pela soberania reiteram a observação feita pelo teórico peruano José Carlos Mariátegui (1928, p. 20) há quase um século: “la cuestión indígena tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra”. Ao mesmo tempo, é indispensável reconhecer que a importância da terra desde a perspectiva dos distintos povos e protagonistas indígenas, seja no passado, seja no momento atual, não reflete necessariamente os motivos ponderados por Mariátegui no seu famoso ensaio.

Tanto na produção cultural das sociedades dominantes quanto nos programas estatais de “modernização” que buscam superar passados “atrasados”, a implementação prática e retórica da comemoração da anulação dos povos indígenas existe em todos os níveis sociais e em todos os campos políticos. Como consequência, as lutas pelos direitos e bem-estar indígenas não só transpassam os parâmetros legais das sociedades dominantes e os estados discriminatórios que as representam como também respondem à incursão dos interesses empresariais que buscam dominar, conter e comercializar o mundo natural a qualquer custo – ainda quando esse custo seja uma vida humana ou uma forma única e insubstituível de entender o mundo e existir nele. Frente a tal ameaça existencial, compartilhada agora por aproximadamente 350 milhões de pessoas em âmbito mundial,⁵ Quispe reitera uma mensagem disseminada por várias gerações de indígenas ativistas e autodefensores de seus próprios povos – começando na época colonial e passando pelo nascimento dos estados republicanos, antes de chegar à traição das promessas republicanas no passado e no momento atual: “No somos un pasado inexistente, sino más bien [...] pueblos e comunidades indígenas que aún estamos, que aún existimos, que resistimos”.⁶ A primeira linha de defesa é sempre, talvez por necessidade, um manifesto resolutivo de vivência. Mas a isso não se limita e não se pode limitar nunca.

Como, então, começar a interpretar o momento atual desde uma perspectiva comparada, transnacional e transcontinental sem simplificar ou até encobrir a infinita heterogeneidade dos mais de 370 milhões

de indígenas que hoje formam parte de 90 estados-nações, além das suas próprias nações e tribos?⁷ Após o reconhecimento formal e legal de direitos, interesses e prioridades indígenas em âmbito nacional e internacional durante as últimas três décadas, como entender o fato de que os povos Quéchua, Adivasi, Aborígenes e Nativos (por exemplo) estão muito longe de alcançar níveis de bem-estar social e representação política a par das populações dominantes ou majoritárias dos países onde residem como cidadãos e portadores de direitos? Por que tendem a fracassar os esforços realizados através das políticas públicas para gerar as condições de possibilidade a fim de construir mais equidade social e poder incorporar perspectivas e prioridades indígenas nos programas de “modernização” e “desenvolvimento nacional”?

Considerando a ampla circulação de uma variedade de respostas a essas perguntas – fomentadas e formuladas maiormente desde o âmbito privado empresarial e os setores públicos de educação, serviço civil e governabilidade⁸ (e em todos os casos, exceto o da Austrália, com pouca ênfase nas populações indígenas) –, podemos afirmar que a boa vontade e o simples passar do tempo não são mecanismos suficientes para desfazer cinco séculos de heranças coloniais, nem para acabar com as propensões políticas majoritárias e colonialistas dos nossos dias. Ao mesmo tempo, se a estratégia de “encher vagas” tipicamente associada aos sistemas de cotas e outras políticas de “ação afirmativa” talvez seja coerente com o já estagnado mandato “multiculturalista” da “diversidade”, pensar a representação em termos numéricos é só

um primeiro passo, sempre insuficiente, no trabalho muito mais amplo e complexo de desconstruir as relações colonialistas do poder social e político e refazê-las de outra maneira. Faltaria também reconhecer, por exemplo, o que o crítico indiano Homi Bhabha destacou há duas décadas como um inerente valor democrático da *diferença*, no seu sentido mais poderoso: “o processo da *enunciação da cultura* como conhecimento”.⁹ Fazer da “diversidade” mais do que um gesto retórico ou vazio – mais do que uma cerimônia de computação – começaria então para Bhabha, como para os portadores de outras perspectivas aqui incluídas, com dois atos simples mas imprescindíveis de solidariedade: escutar e ser escutado.

Na esfera das políticas públicas relacionadas em particular com o bem-estar dos povos indígenas – como é o caso dos outros grupos “minoritários” em términos de poder que têm sido historicamente mal representados (se não ausentes) nas instituições formais dos estados nacionais – ainda é difícil se escapar da caracterização de “vítimas” no sentido que Enrique Dussel (2011, 2012) dá ao termo nas suas influentes teorizações da Filosofia da Libertação.¹⁰ Tanto nos discursos acadêmicos quanto nos discursos populares, o sujeito Quéchua, Indígena, Nativo, Aborígine ou Adivasi se reduz habitualmente ao “locus enuntiationis” de outra “vítima material” da modernidade: um ser à procura constante de aliviar os sofrimentos provocados pelo materialismo, autoritarismo e patriarcalismo inerentes nas incursões do capital dominante nas “periferias” locais e globais, mas sem se limitar meramente à condição econômica da

“pobreza” (DUSSEL, p. 17, 2011). Trazida para o mundo das políticas públicas, a condição negativa da subjetividade indígena se torna um apelo constante pela “inclusão” na política oficial e dominante e, portanto, no sistema dominante de soberania estatal que tem servido como a base primordial das nossas relações intra- e internacionais desde a Paz de Vestfália no século XVII.¹¹ Como consequência, as possíveis respostas ou resoluções para a “questão” ou o “problema do índio” tendem a residir no poder ou vontade do Estado de conceder direitos “diferenciados” constitucionais – uma resposta, como veremos nos textos a seguir, que resulta ser gravemente insuficiente em todos os casos tratados. Considerando essas limitações, a necessidade de questionar em termos específicos a função da soberania dominante em nossos dias e a urgência de conceber políticas públicas desde diversas perspectivas comunitárias e não apenas estatais, os textos a seguir representam nosso esforço coletivo e solidário de compartilhar experiências e escutar-nos mutuamente em busca de uma conversação transcontinental.¹²

Juvenal Payayá (Juvenal Teodoro da Silva), Brasil

Sou poeta, escritor de romances e contos, humanista; mas sou mesmo é cacique do povo indígena Payayá, da Chapada Diamantina, Bahia, e plantador de mudas nativas. Casado com Edilene Payayá, pai de dois índios e uma *kurian*.¹³ Avô de seis *curumins*.¹⁴ Nasci na Chapada Diamantina e com origem no tronco Gameleira dos Índios Payayá. Enfrentei na infância o paradoxo de conviver com o flagelo das secas apesar de morar ao lado

das nascentes perenes, antes tão comuns na grande Chapada Diamantina. Esse paradoxo ensinou-me a amar e a valorizar o território, os mananciais líquidos da Chapada e os demais sobre a Terra. São eles a essência da sobrevivência humana.

Fui retirado ainda na infância do meu território e levado direto para uma megalópole. Ainda jovem, trabalhei no Departamento de Águas e Esgotos (DAE) do Estado de São Paulo. Nessa oportunidade, tive contato com a visão dos capitalistas sobre a água como produto de interesse mercantil, de consumo de mercado, em que as empresas monopolistas auferem altos lucros sobre seus consumidores. Isso me assustou. Incentivado pela conjuntura dos anos 1960, fui atrás de ideias revolucionárias e isso me fez compreender melhor o mundo. Então voltei para perto do meu território tradicional – a cabeceira do rio.

Depois de conhecer Edilene, também filha da Chapada e, na época, funcionária da Empresa Baiana de Águas e Saneamento S.A. (Embasa), apaixonada pela mesma causa, ampliamos nossos conhecimentos sobre o assunto. Sua vivência como gestora da empresa solidificou a excelente parceria e nossas convicções sobre o meio ambiente ampliavam-se, o que resultou na formação do núcleo indígena Movimento Associativo Indígena Payayá (Maip). O próximo passo foi a unidade da nação Payayá para preservar as cabeceiras do Rio Utinga (“rio de águas claras”, na língua dos índios Payayá), na Chapada Diamantina norte, em busca

de garantir a sobrevivência do nosso povo e também do planeta Terra.

Nos anos 1990, marcou a nossa luta o engajamento pelas retomadas e demarcações das terras indígenas na Bahia.¹⁵ Foi um rico período. Saíram meus primeiros livros: *Os Tupinikim: Versos de Índios; Fenomenal: História do Primeiro Rio da Terra*, (uma parceria com Edilene); e depois mais sete. Na militância indígena, participamos

da formação das organizações indígenas modernas, iniciada no Grupo de Literatura comandado por Eliane Potiguara, Marcos Terena e outros.¹⁶ Na prática, procuramos assessorar várias entidades: Associação Hãhãhãe Indígena de Água Vermelha

(Ahiav); Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia (Mupoiba); Conselho Estadual dos Direitos dos Povos Indígenas do Estado da Bahia (Copiba); Conselho de Educação do Estado da Bahia (CEE). A participação trazia inspiração para centenas de diversos versos, contos e livros já publicados, incluindo *O Filho da Ditadura* (2010) e *1000 Palavras em Tupy* (no prelo). A partir de 2010, o povo Payayá uniu-se na produção de mudas nativas, e hoje essa é nossa lida e objetivo.

Sem dúvida, a família contribuiu com meu trabalho, em favor de nosso povo e dos outros povos indígenas, tomando a decisão de ir à luta pela causa. Contamos com o apoio dos caciques das etnias da Bahia, das organizações estatais e das organizações indígenas, como Mupoiba e Copiba. A lista de literatura indígena também contribuiu

Aceitar o discurso da diversidade cultural nos moldes em que ela se apresenta é renegar a “diversidade” autóctone. É fundamental que os povos indígenas não se deixem destruir

muito, divulgando ideias de um cacique de um “povo renascido”.¹⁷

Alcançar a comunidade mundial com a nossa mensagem seria o ideal. Poder dizer que os povos indígenas são os donos das terras das Américas; que Deus é indígena; que sem a preservação das plantas, das fontes de água, todos nós pereceremos. Através dos poemas e dos libelos, chegamos onde não pensávamos. Com as novas tecnologias é possível fazer denúncias, publicar contos, poemas, artigos e ensaios, marcar reunião e fazer publicidade das mudas nativas que produzimos no Viveiro de Mudas Payayá – além de infindas outras práticas. Para realizar nosso trabalho, usamos o e-mail, um blog¹⁸ e a lista do Grupo de Literatura Indígena. Temos contas no Facebook e no Twitter. O agrogênio é um sujeito oculto na mente dos homens de negócio. As denúncias contra a grilagem dos territórios indígenas, o genocídio indígena, o combate à pirataria da biodiversidade, a luta contra as leis maliciosas e implacáveis contra os povos indígenas são fatos que só podem ser enfrentados por meio da união e do apoio dos parentes e da comunidade internacional.

Vivo à procura de interessados pela língua Tupi, que considero a língua do Criador. Venho copilando um minidicionário, *1000 Palavras em Tupy*, para as escolas indígenas. Acredito que o idioma Tupi poderá voltar e ocupar um lugar de destaque ao lado dos outros grandes idiomas. A possibilidade [de reconciliar um projeto decolonial com o uso das línguas coloniais e colonizadas] é questão do ambiente das lutas. A reconquista de território indígena é questão de convicção e de luta.

A cultura nativa ancestral depende de cada povo e também da existência de bons projetos pedagógicos. No longo prazo, a luta continua por todos os povos. A irreversibilidade do processo colonial é notória; temerosa, porém, é a adequação aos modelos colonizadores (o que será feito não sem resistência). É necessário enfrentar a influência destruidora do processo produtivo colonial. Isso sempre requer confrontos. A vida dos povos indígenas é uma luta permanente.

Acredito que a miscigenação – fruto do colonialismo – interfere na “diversidade” da cultura especialmente. O culto à miscigenação é uma forma de poder e de negar o outro. Acredito também no “diferente” como propriedade do “ser”. Daí meu repúdio ao discurso da modernidade eurocêntrica – parâmetro do que é “arte” e do que é “belo”. O outro somos nós. Se a arte é fruto do gênio, o manuseio dos materiais que não são arte não se destaca senão pelas mãos do gênio, que não somos nós, pois somos apenas “artesãos”. O poema é minha forma de expressar meus sentimentos. Sentir-se indígena no século XXI é preciso mais do que ser; é preciso querer ser o “ser”. O ser indígena exige uma linguagem apropriada e um pensamento em particular. É fundamental a “autoajuda”! Aceitar o discurso da diversidade cultural nos moldes em que ela se apresenta é renegar a “diversidade” autóctone. É fundamental que os povos indígenas não se deixem destruir.

O maior de todos os impactos [coloniais] foi a invasão do século XV. Mas fracassaram na colonização, na aculturação, na destruição dos valores, na omissão dos propósitos. Modernamente, fracassam na

garantia dos direitos indígenas, nos projetos de saúde, educação, produção e com relação às terras indígenas, no trato do homem branco com a biosfera e no desrespeito cultural. Alguns antropólogos, etnólogos, indigenistas, políticos e outros profissionais têm deixado importantes contribuições para a convivência dos povos indígenas. Mas não há dúvida que os tais se aproximam desses povos para colher informações. Alguns se completam, outros, além disso, deixam rastro de destruição, malquerença e doenças que não podem ser reparadas. A luta pelo território é o grande elo-unidade entre bons indigenistas e índios. A unidade entre os povos parece que não é objeto de compreensão [por causa da] interferência político-administrativa nas aldeias, da influência entre caciques, da falta de objetividade nos propósitos, das tentativas de impor modos de produção, das drogas, do aliciamento e do partidarismo político.

O conflito é permanente, mas até as potências concordam que somos os verdadeiros ecologistas. É de fundamental importância distinguir a vontade preservacionista dos povos originários e a vontade ecológica do mercado. É completamente possível reflorestar as áreas degradadas pelo homem branco. O índio deseja seu bem-estar por ser natureza; essa combinação pode ser perfeita desde que a interferência externa não crie embaraços na combinação entre homem-índio e natureza-viva. Quando o índio conserva uma nascente, todos os seres se completam. Se o índio replanta as matas, provê o bem-estar dos pássaros, dos roedores, dos répteis, da produção de mel, dos frutos nativos e da reprodução de sementes.

No longo prazo, a possibilidade de que os interesses indígenas sejam engolidos ou apropriados pelos interesses e paradigmas do ativismo meio ambiental é visível. As hidrelétricas, as barragens, as estradas e as mineradoras escolhem terras indígenas, por serem elas paradoxalmente as mais ricas em diversidade. Assim o índio, por ser a minoria das minorias, pode ser o grande perdedor. Temos de fazer justiça no Brasil. Tomando como exemplo a Bahia, houve avanços; e se não ocorreram mais avanços foi por falta de unidade entre as lideranças dos diversos povos indígenas. Verbas foram destinadas exclusivamente para projetos indígenas, mas os índios não pautaram os agentes governamentais, perdendo o protagonismo. Essa situação nem sempre foi assim; pelo contrário, item nenhum constava como política pública destinada aos povos indígenas do estado.

Considero que as prioridades maioritárias dos povos indígenas atuais são: 1) território; 2) soberania; 3) saúde; 4) educação e 5) cidadania diferenciada. As demais são consequências. [Para pensar as prioridades indígenas], as questões regionais e interétnicas são fatores importantes, mesmo porque somos povos – não uma “comunidade”. Porém, há certo consenso nas questões gerais dos povos. Não se pode negar a importância das organizações internacionais de direitos indígenas e humanos. As denúncias, a força da divulgação, as contribuições às interferências judiciais, o apoio em projetos impactantes. Enfim, essas parcerias têm exercido fundamental importância para os povos e as organizações indígenas no Brasil.





L. di Bracciano

L. di Bracciano

Monte

Viterbo

ROMA

Frascati

Lorna Munro, Austrália

Eu sou Wiradjuri/Gamilaroi e resido em Sydney. A comunidade onde cresci é conhecida historicamente como a cunha do Poder Negro e da autodeterminação neste país. Minhas experiências e minha história familiar estão plenamente envolvidas no movimento pelos direitos Aborígenes e isso influi na minha prática artística e profissional como poeta e educadora, porque sempre valorizei a busca da voz própria e o ato de usá-la. O que faço artística e profissionalmente não é radical e não deveria ser chamado de “ativismo”. Prefiro dizer que estou transmitindo o conhecimento que me foi transmitido. A ideologia de não sermos donos do conhecimento, mas sim meios para transmiti-lo, representa uma prática do meu povo desde o início dos tempos. Considero essa prática uma obrigação cultural.

Gosto de trabalhar com pessoas que entendam o clima sociopolítico e cultural da Austrália Aborígene no momento atual. Se não, me exponho a um meio ambiente inseguro culturalmente, onde o trauma entre gerações teria que ser vivido novamente para explicar os contextos necessários para trabalhar ou conversar. Se as pessoas com as quais colaboro não estão na mesma página com respeito ao reconhecimento da opressão e do colonialismo ainda sofridos pelos povos Aborígenes, e não estão conscientes dos processos que busco implementar no meu trabalho, significa uma perda tremenda de energia e emoção.

Com meu trabalho, busco atingir Aborígenes jovens. Espero inspirar e educar brancos e negros para assumir responsabilidades e achar uma maneira de contribuir;

todos nós temos um papel no processo decolonial. Conheço detratores e aliados em peles brancas e negras. Muitos australianos brancos com os quais trabalhei entendem perfeitamente o que quero dizer com “colonização” – não usam a “culpa branca” para impedir o nosso trabalho. Oferecem maneiras de enfrentar barreiras e se educam para achar soluções em um contexto mais amplo. Tive colaborações de sucesso e de insucesso devido aos abismos de compreensão, respeito e habilidade de construir pontes sobre as brechas que encontramos no caminho. Acho que os colaboradores bem-sucedidos precisam ser corajosos o suficiente para criar espaços mútuos nos quais seja possível trabalhar e oferecer sugestões quando se apresentam barreiras. Temos que curtir o trabalho do outro ou achar algo no trabalho do colaborador que mais ninguém possa oferecer.

Uso bastante as mídias sociais. Se não fosse por elas, muita gente não teria acesso nem ao meu trabalho nem à minha poesia. Hoje o mundo está ao alcance das nossas mãos. A maioria dos telefones celulares oferece conexões com a internet, permitindo que até as comunidades mais remotas possam se conectar com as comunidades urbanas em um instante. Acabei de completar uma antologia de poemas e histórias sobre a transição da adolescência de jovens Aborígenes do país inteiro, que teve início com uma conversa no Facebook.

A língua e o ato de recuperar a língua são ferramentas de que preciso para fazer meu trabalho. Como poeta Wiradjuri, sou obrigada a usar a língua dos colonizadores para contar uma história Aborígene. Nossas línguas

estão desaparecendo a uma velocidade nunca vista, por causa de políticas de genocídio cultural e expropriação. O avanço mais radical neste país é a percepção de que as formas antigas de conhecer, comunicar e ser são as mais avançadas de qualquer civilização. Amo trabalhar com minhas línguas tradicionais, já que existe uma forma de pensar arraigada ao estado mental dos povos Aborígenes – ainda quando não estamos sempre conscientes disso. Temos a tendência de usar a mesma ideologia e as mesmas matizes quando estamos falando na língua dos colonizadores. Existe uma compreensão inerente da poética das nossas línguas tradicionais que outros não conseguem imitar. A cultura e a linguagem na Austrália estão passando por um processo de regeneração e recuperação do qual me sinto orgulhosa de participar.

A política “multiculturalista” é uma retórica que se usa para a Austrália não ser percebida como a nação racista que é. Minha opinião é que os processos de entrar neste país são racistas e assimilacionistas de forma sistemática, o que fomenta ignorância entre os imigrantes não brancos ao chegarem – um estado mental bastante parecido com o dos australianos brancos que se sentem bem confortáveis e sem remorso na sua ignorância. Às vezes, os termos “multiculturalismo” e “diversidade” não incluem os povos Aborígenes na prática; podem ser usados para cumprir com requisitos, mas não para ocasionar uma diversidade verdadeira. Acabam excluindo os povos Aborígenes e, mais ainda, silenciando as nossas vozes e proporcionando mais força à voz colonial.

Infelizmente, muitas palavras que se usam nas políticas públicas não se aplicam

de forma concreta; são retóricas usadas para dar a impressão de que estão fazendo um bom trabalho. Quando os povos, comunidades e assuntos Aborígenes estão envolvidos, as políticas públicas usam a palavra “consulta”, mas não fazem consulta. Contam com as opiniões de Aborígenes escolhidos a dedo, que não têm laço nenhum com o assunto ou a área em questão. E então algumas dessas pessoas chegam a ser “especialistas” na Austrália Aborígene, quando não há transparência nem consulta nem conexão. Acredito que há uma negação das formas corretas [de resolver problemas], em existência por milhares de anos, porque são “difíceis demais”. A Austrália Aborígene conta com centenas de nações – todas com sua própria língua, história de criação, cultura. A existência de um grupo de “lideranças Aborígenes” escolhidas a dedo, que servem como a voz da Austrália Aborígene para os propósitos dos decisores políticos, sem a participação dos outros, nem uma votação, acaba solapando a soberania de todas as nações.

A relação entre os direitos indígenas e os grupos de meio ambiente também é muito patriarcal – é uma relação em que a voz indígena e as formas indígenas de entender o meio ambiente são ignoradas. Recentemente, um grupo criticou os povos Aborígenes por caçar: atacou os povos e a nossa prática ancestral de sustentar a terra e a nós mesmos. Espero que no futuro os grupos ambientais parem de pensar que são grandes salvadores brancos e que trabalhem com diversos grupos indígenas. Afinal de contas, nós trabalhamos e prosperamos aqui por muitos milhares de anos sem interferência. Essa realidade precisa ser reconhecida e

aproveitada respeitosamente para cultivar uma aliança proveitosa e apropriada entre os povos indígenas e não indígenas.

As lideranças indígenas nem sempre concordam sobre muitos assuntos, e acredito que não concordarão nunca, em razão da diversidade das nossas nações. O colonialismo nos fez adversários de nós mesmos durante os últimos 227 anos, e acredito que há muito trabalho pela frente até que todos nos encontremos na mesma página. Há vinte anos falam sobre a possibilidade de escrever tratados para reconhecer nossas nacionalidades mutuamente, mas o próprio ato de escrever é uma ideia ocidental que talvez mude o significado dos tratados. Creio que as decisões precisam ser tomadas para que possamos seguir adiante. Somos só 3% da população nacional, e a metade da nossa população tem menos que 30 anos. Precisamos mudar a forma como encaramos o trabalho e incluir nossos jovens e idosos para progredir de forma significativa. Deve ser uma prioridade. Precisamos de consenso sobre os assuntos fundamentais que nos preocupam, mas infelizmente não há muita assistência financeira para assegurar que isso aconteça, para que nossa gente possa viajar a todos os destinos necessários para realizar o trabalho. Infelizmente, há um apoio tremendo às lideranças Aborígenes escolhidas a dedo para assegurar que as iniciativas do governo sejam realizadas no país inteiro.

Nesse momento, as organizações internacionais de direitos fazem melhor trabalho que nossas próprias organizações locais (que são sancionadas pelo governo), sobretudo com respeito a direitos territoriais, soberania, direitos humanos e reparações.

Na Austrália, a atenção internacional pode pressionar de uma maneira que os grupos locais não conseguem. Porém, há muitas organizações e grupos de base que trabalham sem parar e sem reconhecimento dentro dos seus campos respectivos. Deveriam ter os recursos necessários para avançar no seu trabalho, mas, lamentavelmente, os grupos que fazem a maior diferença costumam ter o financiamento cortado por causa da ignorância e negação que existem na sociedade australiana. Pode ser muito difícil adquirir fundos e apoio privado.

Ruby Hembrom, Índia

Em termos étnicos, pertencço à tribo Santal, o maior grupo indígena da Índia. Oficialmente, porém, a posição do governo é que o país não tem povos indígenas; somos uma “Tribo Programada”¹⁹ – status constitucional que serve para as ações afirmativas. O governo tem opinado nas Nações Unidas e em outros foros mundiais que o país não tem povos indígenas, só povos “tribais”. Definem os povos como habitantes originários de um território, oprimidos e governados por invasores. Em contraste, os povos “tribais” são parte do sistema democrático do país e, então, não podem ser chamados de “indígenas”. Mas a maioria dos povos tribais se autodenomina Adivasi (*adi* – primeiro; *vasi* – habitante), significando que, sim, somos povos indígenas.

Nasci de pais que foram da primeira geração que migrou à cidade. Como família, encontramos dificuldades para nos adaptar à vida urbana, aos novos idiomas, incluindo o inglês. Cresci em duas comunidades fechadas. A primeira foi um colégio residencial

onde meu pai lecionava; era um lar – uma colônia bela e multicultural representando o comprimento e a largura deste diverso país. Desde cedo, distinguia as tribos e famílias nordestinas – isso quando muitos nem se reconheciam como indianos. Com eles, eu não tinha que responder a perguntas – explicar, por exemplo, que não morava em uma árvore, nem em uma caverna; que não vestia folhas, nem comia seres humanos. Estava livre dos estereótipos que existem sobre os Adivasis. Na segunda comunidade, porém – a escola –, estava cercada da realidade de como me percebiam. Quando tinha seis anos, um colega me perguntou se eu tinha de polir a minha cara quando polia

os sapatos negros que usava na escola. Alguns riam do meu nariz plano. Na décima série, após uma década estudando juntos, um colega da turma se recusou a sentar-se do meu lado por causa da minha pele escura.

Cresci pensando, sentindo, sabendo que não era bonita. E não conseguia superar as impressões externas e mostrar que eu era mais do que uma simples aparência. Com frequência me perguntavam se era do sul da Índia, e, quando explicava que era Adivasi do Estado de Jharkhand, faziam perguntas ainda mais ridículas. Sabia caçar? Poderia dar um grito de guerra? Mas tudo aquilo também foi o início da minha forma multifacetada de ser. Oscilava entre distintas formas de ser em distintos lugares. Sou Adivasi feita na cidade, mas Adivasi de qualquer jeito. Em casa falamos Santali; vistamos nossas casas ancestrais por parte

de pai e mãe para participar de eventos familiares e comunitários. Nossos parentes e amigos nos visitam na cidade, trazendo sonidos e sabores das nossas raízes.

Alguns diriam que sou uma Adivasi privilegiada, mas eu diria que sou indígena de outro jeito. É uma escolha: um ato deliberado de me manter enraizada. Sempre me atraíam os assuntos Adivasi, e cresci em uma família em que essas discussões eram frequentes. Ser Adivasi sempre tem

sido importante para mim; me dá orgulho! O medo de perder nossa identidade – porque viemos para a cidade e vivemos em situações diferentes – está sempre presente, mas muitos jovens estão desafiando

essa ideia. Com mais consciência sobre os direitos Adivasi, velhos e jovens, homens e mulheres, crianças nas cidades e nas aldeias estão fazendo todo o possível para afirmar a sua identidade e difundir seu orgulho de ser indígena. É por isso que os livros são importantes, as histórias são importantes e a expressão é importante. Os livros mantêm viva a história, a herança, a identidade. Os livros reinventam, reinterpretam, fazem relevantes as vozes, os pensamentos, as ideias, os sonhos [...]. Nas palavras, na língua, nas imagens, nas páginas de que são feitos, os livros são os fios de nós mesmos com que cada um contribui para fazer a ponte que trará nossos filhos de volta às suas raízes.

A Adivaani [nossa casa editorial] não diz respeito somente aos livros; é também uma plataforma para a expressão Adivasi em qualquer meio ou em todos os meios

Nas palavras, na língua, nas imagens, nas páginas de que são feitos, os livros são os fios de nós mesmos com que cada um contribui para fazer a ponte que trará nossos filhos de volta às suas raízes

possíveis. Estamos, por exemplo, começando a trabalhar com documentais, tradições musicais, arquitetura indígena e trabalhos acadêmicos indígenas. Nossos colaboradores são indígenas especialistas nessas áreas – praticantes tradicionais e modernos que absorveram o conhecimento da experiência vivida ou foram treinados em discursos mais convencionais e estabelecidos. Mas nosso público não é só o Adivasi; precisamos que outras pessoas também nos conheçam, entendam e apreciem. É por isso que trabalho principalmente empregando o inglês. Precisamos alcançar o maior público possível, construir todas as pontes possíveis, romper todas as barreiras possíveis. As respostas positivas ao nosso trabalho vêm principalmente de acadêmicos, trabalhadores da área do desenvolvimento social e estudantes.

Nossos melhores aliados têm sido as livrarias pequenas e independentes que nos mantêm em circulação, e os trabalhadores da área do desenvolvimento social e ativistas que não só contribuem com nosso trabalho como autores, mas também carregam nossos livros a todos os eventos que organizam. Mais importante, nossas impressoras (gráficas) nos dão a flexibilidade de pagar quando nos é possível – sem comprometer a qualidade –, um arranjo nos garante a produção contínua do nosso material impresso. A distribuição sempre foi uma área dolorosa para nós. O conteúdo produzido pela Adivaani parece não agradar os grandes distribuidores. Os distribuidores de um importante portal on-line nos recusaram, porque “os livros Adivasi não são bons” – e isso sem sequer verificá-los. Outro desafio que nos preocupa é a luta contra os estereótipos e preconceitos

que definem o ser Adivasi. Nosso primeiro livro foi escrito em Santali, no qual abordamos os Santals como povo, sua história e forma de ser. A capa do livro era preta. Uma das gráficas que estávamos considerando recomendou que trocássemos o preto por um amarelo “alegre” ou castanho-avermelhado porque “preto é uma cor muito sofisticada para os Santals, tão atrasados”. Mas ficamos com o preto!

Em 2015, o Coletivo Intelectual Tribal da Índia (Tici, na sigla em inglês), uma rede de estudiosos indígenas que produz revistas eletrônicas, decidiu fundar uma casa editorial para começar a produzir materiais impressos. Souberam primeiro da Adivaani e entraram em contato conosco. Após uma breve conversa, ficamos aliados. Percebemos que não estávamos lidando apenas com conhecimento e cosmovisões indígenas; também precisávamos começar a formar outras pessoas para discutir os assuntos que necessitam ser tratados nos nossos livros. Foi então que surgiu a ideia de organizar um congresso anual. O primeiro Congresso Nacional do Tici foi em setembro do ano passado, quando publicamos também o primeiro livro do coletivo. Depois desse evento, o Tici pediu para a Adivaani gerenciar suas revistas também. Essa experiência tem sido um exemplo maravilhoso de como podemos compartilhar a realização de ideias, sonhos e visões!

Como indígena, sei que com a questão dos meios tecnológicos, a minha escolha de idioma é crucial. Disseminação já existe em nossas línguas, as línguas regionais dominantes e o Hindi, mas não é suficiente para atrair atenção em âmbito nacional ou internacional. Aprecio muito os esforços que

agora existem, e tenho muito orgulho deles. Duplicar os mesmos meios não vai nos delegar mais reconhecimento, e é por isso que elegi o inglês como o meio principal do meu trabalho. Estamos em um estado de emergência e precisamos fazer o maior trabalho possível para reclamar o nosso lugar neste país, como os primeiros cidadãos dele.

Como treinadora de comunicação em inglês do setor corporativo, observei a armadilha linguística em que caem muitos povos indígenas ao se assimilarem à sociedade dominante. Nosso conhecimento e nossas línguas são considerados “primitivos”. A educação moderna busca nos salvar desse “atraso”, mas acaba fazendo o contrário. Somos educados em um idioma que não é nem nossa língua materna nem o inglês de qualidade, o que nos deixa mal preparados para alcançar êxito no meio corporativo ou no meio acadêmico. O inglês se tornou o meio oficial de documentação e comunicação na Índia. Estamos empoderados só o suficiente para ser redundantes na sociedade moderna e na nossa. Nossa capacidade de lutar por nossos direitos se limita pela armadilha linguística, que se converte em falta de oportunidades.

O inglês dá para os Adivasis uma oportunidade de nos defender como povo que se recusa a ser esquecido. Desconhecer o inglês nos rouba a oportunidade de competir, nos defender, ir adiante. A deslocação das nossas terras e florestas e a imposição da economia de mercado nos negam oportunidades iguais para viver bem e nos sustentar. Minimiza-se, então, a probabilidade de sobrevivermos e, assim, perdemos muito mais – perdemos tradições e conhecimento. A necessidade de

nos proteger com as habilidades da modernidade é urgente. Aprender o inglês através das narrativas Adivasi – histórias intelectuais, criativas, poéticas e emocionantes que suplementam nossas tradições orais – permite-nos permanecer enraizados em quem somos. Esse método de aprender engendra uma vida digna. Nossa aprendizagem do inglês através de conteúdo Adivasi é um projeto de afirmação, preservação, decolonização e empoderamento. Nossa pedagogia para ensinar o inglês é inédita. A maioria das crianças Adivasi que têm a oportunidade de estudar, sim, estão aprendendo inglês – de alguma forma, de algum nível. Mas os livros usados para praticar e aprender o idioma são de uma cultura e de um tempo alheios aos nossos. Nosso projeto permite o uso das nossas histórias e dos nossos materiais. Nossos livros e recursos digitais são mais que conteúdo de leitura. São materiais de aprendizagem e, mais importante ainda, representam nosso esforço para preservar a nós mesmos – as raízes profundas e ancestrais que nos enlaçam à nossa origem e ao nosso futuro.

Ao começar a escrever, iniciamos um movimento de decolonização e, em pouco tempo, através das minhas leituras das literaturas das Primeiras Nações [do Canadá] e dos povos Aborígenes da Austrália – dos escritores e ativistas –, começamos a sentir a inspiração para aumentar o nosso próprio trabalho. Quando descobrimos Leanne Betasamosake Simpson²⁰ explicando o conceito de “ressurgência”, por exemplo, soubemos que uma versão nossa, da Índia, seria crucial para construir solidariedade entre os povos de diversas geografias e compartilhar conhecimento e experiências com eles.

Ler sobre o movimento zapatista em Chiapas, no México, foi para mim uma experiência emocionante. Apesar dos poucos contatos e colaborações, esses laços proveitosos nos motivam a continuar trabalhando. Tem sido um processo atraente redescobrir nossas próprias vozes – como a de Ram Dayal Munda²¹ – e tornar disponível seu material para povos indígenas em vários continentes. Minha presença na Feira do Livro em Frankfurt me permitiu mostrar nosso trabalho e medir as respostas às vozes indígenas da Índia. Não fomos decepcionados. É irônico que haja mais apreciação por nosso trabalho fora da Índia do que aqui na nossa terra natal. Nesse sentido, temos que construir laços mais fortes.

Quero destacar dois assuntos que considero os maiores fracassos das políticas públicas vis-à-vis os povos indígenas. O primeiro é a negação do status de “povos indígenas” na Assembleia Constitucional que enquadra a nossa Constituição [Nacional], apesar de o termo “Aborígene” ter sido incluído em uma das primeiras versões do documento. Segundo, o não reconhecimento por parte do governo de nós como “povos indígenas” nos foros internacionais, como nas Nações Unidas. Temos só o status de “Tribos Programadas”, o que implica pela lei só poder buscar direitos e proteção como povos “atrasados”. Ser beneficiados das ações afirmativas ou dos sistemas de reservas e cotas pode ter dado aos Adivasis uma oportunidade de sermos “assimilados” à cultura dominante, mas também trouxe mais segregação que inclusão. Ser Adivasi

não significa ser definido somente por características físicas, culturais, históricas, geográficas e políticas, mas também por como vivemos coletivamente com a hostilidade, a exploração e a discriminação.

Essa discriminação se manifesta em todas as instituições educacionais e em todos os ambientes de trabalho onde os Adivasis têm conseguido vagas através dessas medidas afirmativas. Por exemplo, a maioria dos educadores que conseguem trabalho através de

cotas é discriminada na sala dos professores, é tratada com silêncio, não é promovida etc. Os não Adivasis preferem não ser tratados por médicos Adivasi porque pensam que tais pro-

fissionais se formaram graças a concessões especiais e não por mérito. Nada, porém, fica mais longe da verdade do que isso. Primeiro, para entrar na universidade, tem que ser um Adivasi “elegível”, e aí param as concessões. Depois disso, cada Adivasi é aprovado por mérito e nada mais.

Ser Adivasi tampouco é condição suficiente para beneficiar-se dos sistemas de cotas. Também há de ser “elegível” – condição que deixa fora automaticamente uma grande porcentagem de Adivasis que estudam em instituições fracas nas suas próprias comunidades natais. Não podem se classificar apesar das provisões. Não conseguem passar nos exames ou nas entrevistas de trabalho no governo por causa da disparidade nos padrões educativos entre as áreas rurais e urbanas. Então, [quem costuma passar] é o Adivasi formado, de segunda ou terceira geração, cujos pais vão para a cidade não só para

É irônico que haja mais apreciação por nosso trabalho fora da Índia do que aqui na nossa terra natal. Nesse sentido, temos que construir laços mais fortes.

aproveitar maiores oportunidades de vivência, mas também por causa da falta delas no lugar de origem, onde os meios tradicionais têm sido destruídos por causa dos programas de “desenvolvimento” e deslocação. Nas cidades vivem Adivasis de várias gerações, idades e profissões: trabalhadoras domésticas, oficiais governamentais e estudantes, entre outros. Se nossa educação e nosso sistema de cotas deixassem provisões para os Adivasis trabalharem nas suas cidades natais, muitos não as deixariam nunca.

Infelizmente, nossas lideranças políticas e nossos decisores políticos têm sido convencidos da necessidade do desenvolvimento político a todo preço e até têm investido nessa ideia. Por isso, não apoiam os Adivasis nem os seus direitos. Alguns têm que se sacrificar para o bem maior da nação, e [para muitos] devem ser os povos já marginalizados. Não somos nada mais que um recurso a ser explorado – sobretudo porque vivemos em terras ricas em minerais. Somos uma verdade inconveniente na existência dessas pessoas. Se nossos sistemas de conhecimento e estilos de vida não fossem considerados “atrasados” ou carentes de “sofisticação”, não seríamos tratados como algo menos do que seres humanos – como seres inferiores ou objetos descartáveis.

De uma perspectiva indígena, os direitos indígenas e ambientais são um diagrama de Venn, solapando-se em alguns lugares e completamente separados em outros. Os povos indígenas, através das experiências vividas e das filosofias que emergem delas, compartilham um relacionamento simbiótico e orgânico com a natureza e o meio ambiente. Mas muitos

ativistas ambientais não veem isso; estão cegos por seus esforços bem-intencionados de proteger o meio ambiente e não enxergam as pessoas que cuidam dele. Ao mesmo tempo, enxergam os povos indígenas como um “impedimento” aos projetos modernos, científicos e especializados de conservação. Nunca fazem consulta com os povos indígenas sobre tais projetos.

Por outro lado, a intervenção da Survival International na luta Niyamgiri contra a empresa de mineração Vedanta revela as possíveis vantagens dessas colaborações. O povo Dongria Kondh de Niyamgiri conquistou uma vitória heroica para conservar suas colinas sagradas contra a poderosa empresa Vedanta Resources. Sob a Lei dos Direitos Florestais, a Corte Suprema decidiu em 2013 que os Dongria Kondh teriam que decidir, através de uma votação de consenso, em 13 dos vilarejos impactados, se deixariam a empresa Vedanta prosseguir com a atividade de mineração em Niyamgiri. Os Dongria Kondh votaram contra. Somando apoio, recursos, consciência e novas formas de visibilidade, a Survival International conseguiu revigorar uma luta que já levava muitas décadas. Estabeleceram um precedente. Os direitos ambientais são também direitos indígenas, e os ativistas não deveriam esquecer dos povos que vivem *em* ecossistemas e *com* eles.

Infelizmente, as prioridades dos povos indígenas e as dos decisores políticos não costumam ser as mesmas. Na Índia, os ativistas indígenas estão trabalhando em todos os campos possíveis. O governo mais se opõe à agitação e à resistência a favor dos direitos territoriais. Os povos indígenas

residem em áreas florestais, ricas em minérios, representando um “impedimento” ao desenvolvimento econômico e em geral. O governo e as corporações estão juntos nessa repressão. É uma realidade; os crimes estatais contra os Adivasis são uma ameaça séria, e não vejo uma melhora no futuro. A forma Adivasi de ser está em perigo porque os territórios estão em perigo. A correlação é assim simples e direta. Qualquer resistência por parte dos ativistas ou dos povos Adivasi é considerado “anti-indiano” e “antidesenvolvimento”, e as pessoas e os grupos resistentes são classificados de “terroristas” pelo governo e pelas empresas. Cada região enfrenta seu problema particular com tão pouco apoio e tanta repressão que há pouca oportunidade para organizar-se de forma massiva ou até para buscar apoio de outras regiões. A maior dificuldade do movimento Adivasi é a incapacidade de organização em âmbito nacional, seja social, seja politicamente. Parece que trabalhamos em áreas pequenas, quase isoladas umas das outras, o que não serve para realizar uma mudança política impactante.

A ONG Survival International é uma história de sucesso, mas, ao mesmo tempo, o governo reprime intervenções como as realizadas por ela. A Greenpeace Índia é outro exemplo: o registro que permitia que arrecadassem fundos fora do país foi cancelado, tornando a ONG praticamente inoperável. Todas as vozes da sociedade civil estão sendo amordaçadas. O financiamento é um empecilho ao trabalho na Índia, e os indianos são os piores doadores. Agora, com o controle do financiamento estrangeiro, a situação fica ainda mais difícil. A maioria das

organizações inter- e transnacionais presta atenção nos assuntos indígenas e está comprometida com eles. Foram estabelecidas redes para influenciar a opinião pública nos lugares apropriados em âmbito internacional, e isso serve para que nossos movimentos sejam mais eficazes.

Gloria Quispe Girón, Peru

Eu, como muitas irmãs jovens de famílias que migraram até os centros urbanos – obrigadas pelos períodos de violência que vivemos no meu país, os quais começaram em nossas comunidades –, migrei pela necessidade de procurar melhores oportunidades e reconhecimento igualitário do governo. Ao nos ver em um lugar que não conhecíamos, que sentimos não ser nosso e onde também não fomos bem recebidos, continuamos praticando costumes antes realizados em nossas comunidades, que mantinham a sobrevivência da nossa cultura e do nosso ser. Mas isso ocorria de maneira clandestina, sem ninguém saber. Até recentemente, eu mesma tinha que me manter em silêncio. Nunca fui de ficar calada, mas por temor ao que diriam, por temor à discriminação latente e estrutural, sempre tive medo de difundir, de dizer que eu não era desse lugar, que na verdade eu vinha de uma comunidade [indígena].

Tudo isso mudou quando conheci um grupo de pessoas que, como eu, não eram da cidade, e de maneira natural e espontânea podiam falar dos seus costumes, de como os praticavam em casa. Eu sempre tinha tido receio de falar, mas com esse grupo consegui encontrar forças e entender o porquê das coisas, a importância de reconhecer nosso ser sem nenhuma vergonha.

Os Ñuqanchik foram e são uma família para mim; abriram a possibilidade de conhecer, de entender melhor minhas raízes, de começar a trabalhar – como falar e como me expressar – para que jovens iguais a mim se reconheçam e, por que não, sejam parte do movimento indígena. Como não ser parte do movimento indígena? Como não ajudar, se como eu há muitas jovens vivendo com medo e vergonha, se morrem de vergonha de nossos costumes, nossa música e língua? Como não participar, se nossos direitos individuais e coletivos não são reconhecidos, se a possibilidade de conseguir oportunidades iguais e nos sentir parte da nação e ser aceitos e reconhecidos ainda é uma quimera para um país que com orgulho reconhece a Conquista e o período colonial, e que ainda não toma consciência e não se solidariza com seus próprios componentes?

Graças aos Ñuqanchik, consegui conhecer outras pessoas, já que não estivemos sós, mas com pais, mães, irmãs mais velhas [...] que sabiam nos guiar. Porque na tarefa de buscar como mudar nossa realidade, muitas vezes caíamos em frustrações. Porque até nós mesmos perdíamos a esperança. Há momentos em que até nossa própria gente não se reconhece, não nos reconhecemos. Porque ainda mantemos a ideia de que, por sermos de aldeias, de comunidades [indígenas], não somos agentes de desenvolvimento e progresso.

Eu agradeço à Rede de Organizações de Jovens Indígenas do Peru (Reojip), onde

encontramos jovens como eu – indígenas, andinos e amazônicos de diferentes organizações. Nós nos unimos e trabalhamos a partir de qualquer ação mínima, pelo respeito, pelo conhecimento e pela sobrevivência de nossos costumes e de nosso ser. Também agradeço o Enlace Continental de Mulheres Indígenas das Américas (Ecmia). Como mães e irmãs mais velhas, elas têm

Até recentemente, eu mesma tinha que me manter em silêncio. Nunca fui de ficar calada, mas por temor ao que diriam, por temor à discriminação latente e estrutural, sempre tive medo de difundir, de dizer que eu não era desse lugar, que na verdade eu vinha de uma comunidade [indígena]

nos ajudado a entender quando oferecem suas próprias experiências e nos ensinam com suas ferramentas, como os documentos e tratados internacionais, sobre a necessidade de que se cumpram e se respeitem nossos direitos; a

saber que estes são inatos, e a entender a importância do impacto [do trabalho] em diferentes espaços; de nos fazer visíveis e de gerar um movimento indígena. Porém, estamos aquém do esperado. Todas as nossas boas intenções, nossos sentimentos e forças não são suficientes para atender às situações que enfrentamos, como a pobreza extrema, a gravidez das adolescentes, a falta de oportunidades, o acesso insuficiente à justiça e à educação pertinentes. Essas são questões básicas e necessárias que não dependem de nós. Mas a realidade é que o governo generaliza sem entender que, lamentavelmente, somos nós os povos e as comunidades que vivemos essa realidade.

Para conseguir contato com jovens do país inteiro, recorreremos à tecnologia, mas também essa tarefa não é fácil, pois os jovens não têm os meios para acessar



C. Fear



facilmente os aparelhos tecnológicos; eles não têm acesso a essas tecnologias, não têm acesso à internet – o que faz com que muitas vezes os contatos e os vínculos se percam. Então, as distâncias ainda representam uma barreira, mas acreditamos ser mais fortes que elas. O idioma sempre tem sido uma barreira, mas é algo que nos enriquece e demonstra nossas formas saudáveis e diversificadas de nos expressar. Como é sabido, muitas línguas originárias foram silenciadas no período colonial. O conteúdo traduzido conta com pouca difusão, e se falamos em nosso próprio idioma somos discriminados.

Recentemente, graças ao resultado do nosso trabalho em muitos espaços, conseguimos instalar programas de educação bilíngue em que nos comunicamos no idioma formal e em nosso próprio idioma. Porém, isso não é o que pedimos originalmente – ensinar ou traduzir o que nos é ensinado na educação formal não é suficiente. Queremos ser reconhecidos em nosso programa de estudos, o que significa que não somos um passado inexistente, mas sim povos, comunidades indígenas que ainda existem, que ainda resistem. Pedimos que nossos conhecimentos, que os conhecimentos e saberes de nossos anciãos se validem. O idioma é muito mais que só uma forma de falar; expressa e apresenta toda uma cosmovisão, uma forma de ser e de existir.

Para os ecologistas, o cuidado com o meio ambiente está ligado ao cuidado e à conservação a serem dispensados na casa onde residimos. Para nós é mais que uma casa: somos nós mesmos; somos um só: a terra, o território e nós. Viemos da Mãe Terra, e a ela retornaremos. Ela nos alimenta, e nós também a alimentamos e cuidamos dela

As políticas públicas relacionadas com os discursos de “diversidade” e “multiculturalismo” não têm sido de graça; pelo que conhecemos, as políticas específicas

para os povos e comunidades indígenas são sempre o resultado de uma ocorrência específica e de trabalho. Se existem algumas feitas por boa vontade, isso ajuda e também apoia o nosso trabalho, posto que significa mais um aval em favor da nossa existência e dos pedidos que temos

feito. Entretanto, não seria a primeira vez que se trata de uma oportunidade de nos usar ou de fazer algo simplesmente para nos acalmar e nada mais. Temos que lutar contra isso. Mas, sim, de todas as maneiras, existem ferramentas e temos que saber utilizá-las em nosso favor.

Como já temos normas e instrumentos internacionais legais que nos apoiam, esses têm permitido o surgimento de políticas públicas que nos ajudam e apoiam o desenvolvimento dos nossos povos; porém, também tivemos experiências ruins. Particularmente ruim é nossa experiência com a Lei de Consulta Prévia,²² para o estabelecimento de concessões para mineradoras e outros [mega]projetos hídricos, energéticos etc. em territórios indígenas. Atualmente no Peru existem muitas tensões envolvendo a união de populações indígenas e não indígenas contra as concessões de mineradoras nas bacias dos rios. As experiências passadas trouxeram pobreza e prejuízos

para a diversidade e os recursos naturais. O governo ignora a Lei de Consulta Prévia com enredos grandes e pequenos sobre quem são obrigados a consultar, sobre quem é indígena e quem não é. [...] Agora, na região amazônica, que no seu momento já teve suas vítimas para lamentar, os indígenas em isolamento ou até não contatados são obrigados a saírem em defesa própria e brigarem com outros indígenas por causa da invasão nos seus territórios.

Para descrever a relação com nossa terra e nosso território, temos nos valido de algumas palavras das organizações ecologistas para dar conta das semelhanças e diferenças na defesa e na sua conceitualização. Para os ecologistas, o cuidado com o meio ambiente está ligado ao cuidado e à conservação a serem dispensados na casa onde residimos. Para nós é mais que uma casa: somos nós mesmos; somos um só: a terra, o território e nós. Viemos da Mãe Terra, e a ela retornaremos. Ela nos alimenta, e nós também a alimentamos e cuidamos dela. Então é interessante ver o trabalho que vem sendo realizado pelos ecologistas, mas [esse trabalho] ainda não alcança a cosmovisão – o conceito que temos da terra e do território com respeito a nós mesmos; a entidade e o cuidado; a proteção e as diferentes necessidades que resgatamos ao proteger a terra.

Os representantes governamentais que buscam promover os interesses de nossas populações indígenas são muito poucos, e tais interesses são ainda mais inviáveis em um país onde existe orgulho pelo período colonial. Essa realidade é tristemente verificada não apenas em meu país, mas em muitos

outros, onde – quando se tratam de planos de desenvolvimento e avanços – nem sequer somos nomeados nos planos regionais, como foi [o caso] na segunda conferência de população e desenvolvimento.²³

As prioridades que temos como movimento indígena estabelecido estão colocadas em agendas para cada caso – global, regional, nacional e local – porque, ao ser um movimento e [também] ser mais, conseguimos juntar mais forças e exercer maior impacto. As agendas se assemelhavam muito, são quase as mesmas, já que infelizmente vivemos realidades parecidas. Pelo que temos visto da nossa rede de jovens em âmbito nacional, estamos trabalhando com quatro eixos temáticos: saúde; educação intercultural; mulher jovem e indígena; terra/território. Esses assuntos respondem a um contexto maior em que conseguimos exercer impacto ao tornar mais visíveis as dificuldades e, com isso, sermos levados em consideração.

As organizações internacionais e nacionais de direitos indígenas e humanos contribuem, já que com seu apoio podemos alcançar maior impacto. Além disso, temos aproveitado dessas organizações para iniciar e dar prosseguimento a processos de mudança nos quais somos realmente reconhecidos e levados em consideração. Porém, esse processo é lento, por conta da escassa informação que chega às autoridades acerca da conjuntura internacional que apoia e reconhece nossos direitos. Por isso, o trabalho continua, e estamos aqui – sem que as forças nos tracionem – criando movimento, gerando consciência de um conjunto de pedidos e necessidades, para o reconhecimento de direitos individuais e coletivos. 



Tracy Devine Guzmán

Professora associada e diretora do programa de doutorado no Departamento de Línguas e Literaturas Modernas da Universidade de Miami. Seus interesses de pesquisa e ensino residem na interseção da história com a teoria política, a filosofia e a produção cultural da América Latina. Recebeu o prêmio da Seção Brasil da Latin American Studies Association (Lasa) por seu artigo *Diauí killed Iracema: Indigenism, Nationalism, and the Struggle for Brazilianness* (2006), e o Prêmio José María Arguedas por seu ensaio *Rimanakuy '86 and other Fictions of National Dialogue in Peru* (2010). A Lasa concedeu-lhe uma menção honrosa por seu primeiro livro, *Native and National in Brazil: Indigeneity after Independence* (University of North Carolina Press, 2013). Seu projeto atual de pesquisa se intitula *Transcontinental Indigenities: Americas and the Global South*.



Referências bibliográficas

ADIVAANI. Disponível em: <<http://adivaani.org/>>.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

_____. *State of exception*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

ALFRED, Taiaiake. *Heeding the voices of our ancestors*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

BHABHA, Homi. *The location of culture*. New York: Routledge, 1994.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. Ações afirmativas e povos indígenas: o princípio da diversidade em questão. *Revista de Políticas Públicas*. São Luís, v. 2, n. 10, p. 1-13, 2006.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. *Hatun Willakuy*: informe final de la CVR. Lima: Gobierno del Perú, 2003. Disponível em: <<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>>.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Brasília, DF, 1988.

COUNCIL OF AUSTRALIAN GOVERNMENTS. *Closing the gap in indigenous disadvantage*, 2014. Disponível em: <http://www.coag.gov.au/closing_the_gap_in_indigenous_disadvantage>.

- _____. *National indigenous reform agreement (closing the gap)*. 2012. Disponível em: <http://www.federalfinancialrelations.gov.au/content/npa/health_indigenous/indigenous-reform/national-agreement_sept_12.pdf>.
- DESAI, Sonalde; KULKARNI, Veena. Changing educational inequalities in India in the context of affirmative action. *Demography*, v. 45, n. 2, p. 245-270, 2008.
- DEVINE GUZMÁN, Tracy. *Native and national in Brazil*. Chapel Hill: UNC Press, 2013.
- DUNG DUNG, Gladson. *Whose country is it anyway? Untold Stories of the Indigenous Peoples of India*. Kolkata: adivaani, 2013.
- DUSSEL, Enrique. From critical theory to the Philosophy of Liberation. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, v. 1, n. 2, p. 16-43, 2011.
- _____. Transmodernity and interculturality: an interpretation from the perspective of Philosophy of Liberation. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, v. 1, n. 3, p. 28-58, 2012.
- FANTINI, João Ângelo. Aquarela da intolerância: racialização e políticas de igualdade no Brasil. *Leitura Flutuante*. São Paulo, n. 4, p. 59-84, 2012.
- FRENCH, Jan Hoffman. *Legalizing identities*. Chapel Hill: UNC Press, 2009.
- GÓMEZ, Francisca Lechaptois. Políticas públicas críticas para y desde América Latina. *Política y Cultura*. México, D.F., v. 40, p. 79-98, 2013.
- GUPTA, Smita. A life dedicated to preserving tribal cultures. *The Hindu*. Disponível em: <<http://www.thehindu.com/news/national/article2506981.ece>>. Acesso em: 3 out. 2011.
- JOO, Martha. Políticas inclusivas, diversidad cultural y primera infancia en el Perú y Brasil. *Educación Intercultural Bilingüe*. Lima: Ministerio de Educación del Perú. Disponível em: <<http://www2.minedu.gob.pe/digesutp/formacioninicial/?p=938>>.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979 [1928].
- MAYÉN, Guisela; ERAZO, Daniela; LANEGRA, Iván. *El derecho a la consulta previa, libre e informada: Hallazgos de un proceso de aprendizaje entre pares para la investigación y la acción en Ecuador, Guatemala y Perú*. Lima: Sociedad Peruana de Derecho Ambiental, 2014.
- SAJI, Genilda Sandra Madeira. *Gestão da diversidade no Brasil: Apresentação de um modelo brasileiro*. Tese de Mestrado. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, 2005.

THE BALANCING ACT. Creating a diverse workforce. *Hays*: Canberra, 2014. Disponível em: <https://www.hays.com.au/cs/groups/hays_common/@au/@content/documents/digitalasset/hays_154080.pdf>.

UNITED NATIONS DEPARTMENT OF SOCIAL AND ECONOMIC AFFAIRS. *State of the World's Indigenous Peoples*, v. 1 e 2. New York: United Nations, 2013.

WARREN, Jonathan. *Racial revolutions*. Durham: Duke University Press, 2001.



Notas

- 1 "Niños(as), Adolescentes y Jóvenes Indígenas." Ñuqanchik significa "nós" em Quéchuá – o idioma indígena mais falado nas Américas, com quase sete milhões de falantes nos países andinos.
- 2 Neste artigo, buscando ser fiel aos textos originais e sabendo que foge das normas editoriais, adoto o gesto (político) dos colegas entrevistados de nomear os povos indígenas, seus membros, idiomas e produtos culturais sempre com letras maiúsculas.
- 3 O longo e sangrento conflito entre a organização terrorista Sendero Luminoso e as forças armadas do Peru é fundamental para entender a situação dos povos indígenas no século XXI: a guerra durou vinte anos e causou a morte de quase 70 mil pessoas – a grande maioria delas indígenas Quéchuas. Veja a versão abreviada do relatório oficial da Comissão da Verdade e Reconciliação: *Hatun Willakuy* (Grande Relato), publicado em 2005 pelo governo peruano.
- 4 [Tradução da autora.]
- 5 Veja: United Nations Office on Social and Economic Affairs.
- 6 Quispe Girón em entrevista.
- 7 Veja: United Nations Office on Social and Economic Affairs.
- 8 Veja, por exemplo, os estudos de SAJI, 2005; COELHO, 2006; DESAI e KULKARNI, 2008; JOO, 2011; COUNCIL OF AUSTRALIAN GOVERNMENTS, 2012; 2014; FANTINI, 2012; GÓMEZ, 2013 e HAYS, 2014.
- 9 BHABHA, p. 50, 1994.
- 10 Veja também GÓMEZ, 2013.
- 11 Veja: DEVINE GUZMÁN, p. 170-171 e 257, 2013.

- 12 As quatro entrevistas foram realizadas por correspondência em novembro e dezembro de 2015, desde Ayacucho, Kolkata, Miami, Salvador e Sydney. Os autores dos textos responderam por escrito às mesmas perguntas em português, inglês e espanhol (as perguntas originais, em português, estão incluídas no Apêndice). As respostas em inglês e espanhol foram traduzidas ao português pela autora e editadas para cumprir com os requisitos da *Revista do Observatório*. As versões das perguntas em inglês e em espanhol e as respostas inéditas a todas as perguntas estarão disponíveis para leitores que não dominam o português na página da autora: <<http://works.bepress.com/tracydevineguzman/>>.
- 13 Mulher.
- 14 Crianças.
- 15 Para uma visão mais ampla da luta pelos territórios indígenas no sul da Bahia, veja *Tupinambá – O Retorno da Terra* (2015), dirigido por Daniela Alarcon e Fernanda Ligabue. Disponível em: <<https://vimeo.com/126566470>>.
- 16 Veja o Grupo de Literatura Indígena gerenciado por Eliane Potiguara. Disponível em: <<https://br.groups.yahoo.com/neo/groups/literaturaindigena/info>>.
- 17 Sobre os povos renascentes, veja WARREN, 2005 e FRENCH, 2010.
- 18 Veja a página em: <<http://juvenal.teodoro.blog.uol.com.br>>.
- 19 “Scheduled tribe.”
- 20 Ativista, autora e artista Michi Saagiig Nishnaabeg, membro da Nação Alderville. Veja: <<http://leannesimpson.ca/>>.
- 21 Intelectual e ativista Munda nascido na comunidade de Diuri (Ranchi); mestre de linguística pela Universidade de Chicago; consultor para as Nações Unidas; liderança na formação do Estado Adivasi de Jharkhand. Veja: GUPTA, 2011.
- 22 Lei n. 29785, que conforme a Convenção 169 da OIT garante aos povos indígenas e originários o direito de serem consultados sobre medidas legislativas ou administrativas que afetem seus direitos coletivos, sua existência física, identidade cultural, qualidade de vida ou seu desenvolvimento. Veja: MAYÉN, G.; ERAZO, D. e LANEGRA, I. (2014).
- 23 Veja a página oficial da Segunda Reunión de la Conferencia Regional sobre Población y Desarrollo de América Latina y el Caribe, realizada no México em 2015. Disponível em: <<http://crpd.cepal.org/es/documentos/guia-operacional-para-la-implementacion-y-el-seguimiento-del-consenso-de-montevideo-sobre>>.

Apêndice

- 1) Você poderia contar um pouco da sua história pessoal/familiar e como ela tem influenciado o desenvolvimento do seu trabalho? Quais são os assuntos, pessoas e comunidades que mais inspiraram (ou continuam inspirando) seu ativismo intelectual e cultural?
- 2) Quem são os colaboradores mais essenciais no seu trabalho a favor do seu povo e dos outros povos indígenas? Que grupos, populações e comunidades você busca alcançar com a sua mensagem? Quem são seus adversários mais poderosos ou mais difíceis de enfrentar? Há necessidades que só podem ser satisfeitas ou problemas que só podem ser resolvidos através do trabalho colaborativo?
- 3) Você usa as redes sociais no seu trabalho? Quais? Como? Que tipo de conexões e colaborações são possibilitadas ou facilitadas pelas “novas” tecnologias?
- 4) Como a linguagem, em si (as línguas indígenas e também as línguas coloniais e dominantes), influi no seu trabalho? Na sua opinião, é possível reconciliar um projeto decolonial com o uso das línguas coloniais/colonizadas? Como?
- 5) Como é que os discursos de “diversidade” e “multiculturalismo” e as políticas engendradas por eles têm influído no seu trabalho? Essas políticas – internacionais, nacionais, estaduais ou locais – têm facilitado ou apoiado seu trabalho de alguma maneira? Ou têm sido, ao contrário, um estorvo?
- 6) Na sua experiência, quais são os fracassos mais impactantes para os povos indígenas das políticas públicas que defendem (pelo menos oficialmente) a diversidade, a justiça e a inclusão sociais e culturais? Os políticos e ativistas não indígenas têm colaborado com os povos indígenas para fazer tais políticas mais impactantes? Quais são os interesses indígenas bem entendidos por eles e que interesses são esquecidos ou ignorados? Como devemos interpretar essas omissões (falta de recursos, ignorância, carência de poder, má-fé)?
- 7) Como você entende a relação atual e a relação ideal entre os direitos indígenas e o ativismo ecológico? Na sua experiência, quais são as vantagens e as desvantagens de identificar o bem-estar dos povos indígenas com o bem-estar do meio ambiente? Essas conexões servem para promover alianças produtivas entre os povos indígenas e não indígenas? Ou, contrariamente, facilitam que os interesses indígenas sejam engolidos (ou apropriados) pelos interesses e paradigmas do ativismo meio ambiental?

- 8) Em 2015, as prioridades das lideranças indígenas são compatíveis com as prioridades dos ativistas e representantes governamentais que buscam promover a "diversidade" através das políticas públicas? Com frequência, de vez em quando, nunca? Considerando a enorme variedade dos assuntos críticos para os povos indígenas neste momento (os direitos territoriais, a soberania, os direitos culturais, a cidadania diferenciada, a educação, a saúde, os direitos linguísticos, a representação política), o que você consideraria a prioridade maioritária? Existe algum consenso sobre essa questão em âmbito nacional? Ou é o caso que as prioridades indígenas sejam agora divididas conforme as preocupações e os interesses regionais e locais?
- 9) As organizações internacionais e transnacionais de direitos indígenas (ou, mais amplamente, de direitos humanos) servem os interesses indígenas no/na Austrália/Brasil/Índia/Peru de alguma maneira? Caso afirmativo, como? Caso negativo, por que não?

(DES)HUMANIDAD(ES) E UNIVERSIDAD(ES)

Catherine Walsh

Este texto abre uma reflexão sobre a(s) ciência(s) humana(s) nas universidades cada vez mais voltadas para uma lógica de empresa científica, profissionalizante e desumanizante, inclusive nos países da chamada “onda rosa” da América do Sul. A partir do caso concreto do Equador, faz-se uma análise do funcionamento de novos padrões de poder, neodisciplinamento e modernização no ensino superior “pós-neoliberal”, que exaltam a “ciência universal”, promovem a mercantilização e estabelecem critérios de controle, gestão e valor sobre saberes e seres humanos

Este ensaio enfoca a situação atual da(s) ciência(s) humana(s) e dos estudos culturais-sociais-humanos latino-americanos em um mundo cada vez mais desumanizante, um mundo onde também estão incluídos, e em particular, os Estados da chamada “guinada à esquerda” ou “onda rosa” da América do Sul.

De fato, o fascínio quase cego de alguns esquerdistas latino-americanistas (ver, por exemplo, BEVERLEY, 2013) por essa “onda”, com seus governos e governantes, e por um Estado que atua como principal agente de mudança das estruturas de poder, contribui não só para a subalternização dos atores cuja insurgência político-epistêmica tornou possível a transformação do projeto social-constitucional, mas também para sua desqualificação e eliminação como coletivo pensante humano. Tais posturas, que fazem parte também das estratégias discursivas de “infantilização” de Álvaro García Linera, na Bolívia, e Rafael Correa, no Equador,

remetem-nos a paradigmas ideológicos da esquerda branca e eurocêntrica, ao ethos masculino paternalista (MENDOZA, 2010) e a uma lógica civilizatória, classificatória, desqualificadora e disciplinante – de seres e saberes – sem dúvida de violência colonial.¹ É esta conjuntura caracterizada, por um lado (e principalmente do olhar de fora), por guinadas “progressistas” de aspecto pós-neoliberal e, por outro lado, por seu esforço de “modernização” e “neodisciplinamento”, inclusive no âmbito acadêmico-científico, que compõe o pano de fundo destas minhas reflexões.

Parto de alguns questionamentos gerais: o que entendemos hoje por “ciências humanas” e qual é o lugar que ocupam nas universidades cada vez mais voltadas a uma lógica da empresa científica, profissionalizante e desumanizante? O que fazer diante do posicionamento dos estudos sociais, culturais e humanos como “saberes inúteis” e como podemos questionar, no seu interior, os seres e saberes – e, portanto, sobre o funcionamento

de padrões de poder racializados e generalizados – normalmente ocultados e considerados mais inúteis ainda para o avanço da modernização estatal e suas esferas produtivas e de mercado? Existe uma reflexão ou preocupação em relação ao problema da “humanidade” ainda presente: o excesso de humanidade de alguns, a pouca humanidade de outros e as práticas de desumanização que não só subordinam certos grupos humanos, suas culturas, seus conhecimentos e suas visões de ser no mundo e com ele, mas que também pedem sua eliminação? Como e por que pensar segundo esses pontos de vista, seres e conhecimentos e com as condições, as lutas e as contribuições que revelam? E de que forma tal aposta – de fato, pedagógica-metodológica-investigativa – poderia construir pontes, interrompendo e transgredindo fronteiras disciplinares e poderios disciplinantes, para estabelecer uma ligação com (uma) ciência(s) humana(s) radicalmente diferente(s)? Esses são os questionamentos que, de modo geral, norteiam a presente discussão.

A manifestação mais evidente encontra-se na política nacional e regional. Hoje os governos “progressistas” denominam seus projetos de “humanismo social”. “É preciso aprofundar este modelo de humanismo

social, em que se privilegia o emprego, o trabalho, a produção e o consumo, que propicia oportunidades iguais”, disse o Presidente da Câmara dos Deputados da Argentina em 2013.² Enquanto isso, as leis e as políticas do governo argentino reduzem os direitos indígenas e os direitos humanos em favor “das indústrias extrativas que avançam sobre territórios ancestrais” (ARANDA, 2012), e a academia – mais notavelmente as ciências humanas e as sociais – fecha os olhos, esvaziando-se cada vez mais dos aspectos humano e social (BORSANI, 2014).

Isso exemplifica esta nova forma de colonialidade que Arturo Villavicencio chama de “o crescente colonialismo acadêmico” do sistema de ensino superior equatoriano. Para Villavicencio, esse colonialismo leva a “uma espécie de capitalismo acadêmico que nega

Parto de alguns questionamentos gerais: o que entendemos hoje por “ciências humanas” e qual é o lugar que ocupam nas universidades cada vez mais voltadas a uma lógica da empresa científica, profissionalizante e desumanizante?

a universidade como um espaço público de debate, discussão, análise e crítica” e como instituição de missão social. “Tudo isso sob a ideia de

transformar a universidade equatoriana em instituições produtoras de profissionais e conhecimentos práticos, funcionais para o projeto político do governo, e transformar igualmente os planos de desenvolvimento e, claro, de utilidade para o mercado” (VILLAVICENCIO, 2013a: 217). Vejamos

mais detalhadamente a seguir o caso do Equador, um caso que me diz respeito diretamente.

A UNI-versidade e os saberes úteis da “Revolução Cidadã” equatoriana

Em repetidas ocasiões, o presidente equatoriano Rafael Correa qualificou de “humanista” seu projeto de governo da chamada “Revolução Cidadã”; “humanista, porém com os pés bem firmes no chão”. A contribuição da nova matriz produtiva – eixo da política atual – é “o ser humano acima do capital”, diz Correa. É necessário olhar para a base produtiva, “mas também com humanismo, não como fazia o neoliberalismo: salários livres, competitividade com base na força de trabalho. Não, é preciso fazer coisas novas e melhores” (LIZARADO, 2014).

Uma dessas “coisas novas e melhores” tem a ver com conhecimento, ciência e ensino superior. Ao transplantar modelos e esquemas de “conhecimento científico” de outras partes (especialmente dos Estados Unidos, da Europa, da China e da Coreia do Sul) e suscitar uma falsa noção de “universalismo do conhecimento” (VILLAVICENCIO, 2013a), o sistema de ensino superior está se distanciando das realidades locais, do projeto de sociedade e Estado intercultural e plurinacional previsto na Constituição de 2008 e dos seres e saberes pactuados com ancestralidades, territorialidades e posturas-perspectivas da Abya Yala e do “sul”. Com a modernização, vem o individualismo e a individualização do ser humano, as necessidades do Estado (incluindo a tecnologia e o extrativismo) sobre as necessidades comunitárias e coletivas, bem como o aprofundamento da “brecha entre ciência

hegemônica e ciência periférica”, tudo sob uma mentalidade de desconfiança e uma política de vigilância, disciplinamento e controle (VILLAVICENCIO, 2013a: 219). Para Villavicencio, professor e ex-diretor do que era o Conselho de Avaliação e Acreditação do Ensino Superior (Conea), “estamos diante da criação de uma universidade fragmentada em tipologias absurdas e com espaços acadêmicos limitados e hierarquizados” (2013a: 217). A lógica classificatória, a decadência disciplinar e universitária (GORDON, 2013; PRADA, 2015) e a inutilidade de estudos sociais, culturais e humanos estão em plena vigência, redensenvolvimento e execução.

A partir da nova Lei Orgânica do Ensino Superior (Loes), de 2010, existem novas normas e novas medidas de avaliação que pretendem melhorar as universidades do país e seu empenho científico-acadêmico, estabelecendo um modelo que desacredita o nacional, reifica o “primeiro mundo” e seu conhecimento “universal” e concretiza a função prática e produtiva da universidade, função que tem sua utilidade ao projeto político modernizante e neodesenvolvimentista do governo atual. Como afirma Villavicencio,

Uma falsa ideia de *universalismo* do conhecimento pareceria ser o princípio que está norteando as políticas do ensino superior [...]. Um entusiasmo incomum pela pesquisa à beira do conhecimento científico como solução para os problemas do país e a chave para alcançar o *bem viver* está configurando mecanismos burocráticos na definição e no controle da agenda de pesquisa [...], uma espécie de capitalismo acadêmico que nega a universidade como

espaço público de debate, discussão, análise e crítica. [...] Uma espécie de *colonialismo acadêmico* que nega a experiência, a história da universidade equatoriana e ignora seu papel fundamental como repositório da cultura nacional que a está fazendo perder seu sentido e horizonte (2013b: 8-9).

O fechamento definitivo, por parte do governo, da Universidade Intercultural das Nacionalidades e Povos Indígenas-Amawtay Wasi, em outubro de 2013, por falta de qualidade acadêmica – assim nesses termos “universais” – e o rebaixamento de categoria em dezembro de 2013 da maioria das universidades públicas do país são ações demonstrativas, sem sugerir que essas instituições estavam isentas de pontos fracos.

A Loes exige que os professores universitários de tempo integral tenham PhD para ocupar a cadeira, dando um prazo de até 2017 para sua obtenção. Agora, com o objetivo de “povoar o país de PhD”, o governo oferece desde 2010 um programa de bolsas integrais não reembolsáveis (de até 250 mil dólares) para pós-graduação no exterior em universidades identificadas como sendo de “excelência”, de acordo com classificações internacionais (de Xangai e da Inglaterra).³ Essas bolsas estão alinhadas com o Plano Nacional de Desenvolvimento e a política pública nas áreas que permitem dar impulso à matriz produtiva. De acordo com o edital de 2013, “o número total de bolsas concedidas nas áreas das Ciências Sociais, Educação e Arte e Cultura não passará de 10% do total de bolsas distribuídas no presente edital” (SENESCYT, 2013). No edital de 2014, as ciências sociais foram simplesmente eliminadas (SENESCYT, 2014a).

Segundo René Ramírez, diretor da Secretaria Nacional de Ensino Superior, Ciência, Tecnologia e Inovação (Senescyt), “o Equador conta com 8.859 bolsitas, sendo o país com o maior nível de bolsas em relação à população, superando países como Brasil, Chile ou México, e ocupa o terceiro lugar no ranking mundial, ficando atrás da Alemanha e da Dinamarca” (SENESCYT, 2014a). Sem dúvida, o problema não é esse programa de bolsas de estudos, que certamente representa um importante investimento. O problema, pelo contrário, está relacionado com o projeto de modernização acadêmico-intelectual – no qual as bolsas se inserem – que enaltece a “excelência” de instituições estrangeiras dos países “desenvolvidos” por sua oferta científica e tecnológica “universal”, desprestigian-do e subordinando o nacional e o regional.

Pensando do ponto de vista do sul, e com ele em mente, mais particularmente com suas ciências, seus conhecimentos e seus saberes ancestrais, exaltado pela Constituição, investe-se atualmente no paradigma (neodesenvolvimentista) de modernização; assim, a cisão cartesiana entre ser, fazer e conhecer, entre ciência e prática humana, se fortalece e se mantém (WALSH, 2007). A ideia predominante é a de que, com mais PhD e mais conhecimento científico de recorte “universal” – trazido na volta desses doutores ao país –, o Equador poderia avançar com sua modernização. Dessa perspectiva, tanto o conhecimento quanto o ensino de pós-graduação são atualmente bens funcionais para o projeto do governo. Os conhecimentos e os saberes ancestrais (considerados locais e não universais) são levados em consideração na medida em que são úteis a esse projeto





VINTAGE

CLOTHING

MADE IN

10

nacional; seu desenvolvimento e seu estudo fora desse marco – inclusive nas esferas educacionais – são implausíveis. São considerados contraproducentes para a “Revolução Cidadã”, sua política de interculturalidade funcional e sua meta de erradicar a pobreza e levar o país à modernização global.

Até fazer com que os bolsistas retornem ao país com seu título (e conhecimento) na mão, o plano é promover uma importação maciça de PhD estrangeiros. Uma estratégia – de curto prazo – é o projeto Prometeu Velhos Sábios (Prometeo Viejos Sabios), que convida pesquisadores estrangeiros (e equatorianos radicados no exterior) com PhD para voltarem ao país para uma permanência de um ou dois anos com salários que ultrapassam de longe os dos professores equatorianos. Morales Ordoñez (2013) revisita a justificativa e a descrição feitas pela Senescyt:

Com base na referência à mitologia grega que inspirou o nome do projeto, neste caso coloca-se o conhecimento como o objeto a recuperar por ser o mecanismo mais poderoso e direto para alcançar o bem viver ou o “Sumak Kawsay”, que é a aspiração nacional consagrada na norma fundamental do Estado do Equador e executada na cotidianidade pública e privada social deste país. O Projeto Prometeu Velhos Sábios representa um mecanismo de investimento social para gerar conhecimento que fomente o desenvolvimento econômico, a competitividade e

a produção dos setores estratégicos nacionais. Promove o acesso ao conhecimento e às tecnologias e a sua geração endógena, considerados como bens públicos.

Para a Senescyt, o objetivo é:

Incorporar professores pesquisadores e especialistas de alto nível internacional para desenvolverem no país atividades de

pesquisa científica, docência, difusão e transferência de conhecimento em instituições públicas e universidades que puderem recebê-los. [...] Ao contribuir para áreas estratégicas do Equador, como Hidrologia, Oceanografia, Meio Ambiente/Recursos Naturais, Meteorologia, Vulcanologia, Petroquímica/Petróleo, Hidrocarbonetos, Energia,

Geociência/Geologia, Minas, Metalurgia, Geografia, Recursos Hídricos, Recursos Florestais, Gás Natural; e Prevenção de Riscos/Catástrofes, [...] o Projeto Prometeu Velhos Sábios é a expressão de um dos programas mais lúcidos e visionários. Trata-se, realmente, de potencializar a mobilidade acadêmica e científica inversa, ou seja, aquela que recebe talentos em vez de exportá-los, como tem sido a prática equatoriana (MORALES ORDOÑEZ, 2013).⁴

Uma outra estratégia, de duração mais longa, é a contratual. Atualmente, o governo está oferecendo contratos dentro das quatro novas universidades – conceitualizadas, planejadas e administradas pelo Estado – abertas

[...] existem novas normas e novas medidas de avaliação que pretendem melhorar as universidades do país e seu empenho científico-acadêmico, estabelecendo um modelo que desacredita o nacional, reifica o “primeiro mundo” e seu conhecimento “universal” e concretiza a função prática e produtiva da universidade [...]

em 2014. Em 22 de julho de 2013, o governo publica o seguinte anúncio no jornal espanhol *El País*: “Equador oferece milhares de empregos para professores espanhóis”. Enquanto a projeção era de 5 mil vagas dentro dos próximos cinco anos para professores do ensino fundamental e médio, o anúncio explica que o governo oferece desde já 500 vagas para professores universitários espanhóis com PhD para formarem os futuros professores do Equador dentro da nova Universidade Nacional de Educação. Com bons salários e bônus para moradia, alimentação e transporte, a nova invasão espanhola já está em pleno andamento. De acordo com a Subsecretaria de Desenvolvimento Profissional e Educação, a Espanha é o primeiro país a receber essa oferta, pelo alto nível dos espanhóis e também pelas “afinidades tanto de idioma como de aspectos históricos entre os dois países”.⁵

Ao que parece, a intenção aqui é trazer pessoas com conhecimento para ensinar os que não o têm; o fato de os detentores do saber – os espanhóis – virem do mesmo país que há mais de 500 anos vieram conquistar, civilizar e educar é inconcebível. Além disso, e com a contratação em massa pelas outras novas universidades do Estado de professores não só da Espanha, mas também de outros países “desenvolvidos”, a situação toda sugere que o verdadeiro conhecimento está fora. Ao contrário do passado, agora a geopolítica dominante do conhecimento é política nacional. Uma nova reconfiguração da colonialidade do saber dentro de um governo supostamente “progressista”?

A instrumentalização de tudo isso se consubstancia no Yachay, “a cidade do conhecimento”:

A cidade planejada para a inovação tecnológica e os negócios intensivos em conhecimento, onde se combinam as melhores ideias, talento humano e infraestrutura de ponta, que geram as aplicações científicas de nível mundial necessárias para alcançar o bem viver... configurando, assim, o primeiro *hub* de conhecimento da América Latina (<http://www.yachay.gob.ec>).

Com sua inauguração oficial em março de 2014, o diretor da Senescyt traçou um paralelo admirável:

Se na segunda-feira, 26 de julho de 1972, encheu-se o primeiro barril de petróleo para exportação e nasceu o *boom* do petróleo no país, simbolicamente e de forma análoga poderia destacar que hoje, 31 de março de 2014, começa a primeira geração de Yachay e, com isso, tem início um ciclo que esperamos venha a gerar um novo *boom*, o *boom* do conhecimento (René Ramírez citado em <http://www.yachay.gob.ec/iniciacion-el-boom-del-conocimiento-en-ecuador/>).

Yachay é o projeto emblemático da “Revolução Cidadã”; com um investimento de curto prazo de mais de 500 milhões de dólares, foi concebido como “universidade de categoria mundial”. Trata-se de uma resposta à “repetida promessa de que a ciência, a pesquisa de ponta e um ensino superior *funcional* representam o caminho mais seguro para o *bem viver*” (VILLAVICENCIO, 2013a: 220).

Em sua organização acadêmica, Yachay (construído em 4.270 hectares pertencentes às antigas terras afro-equatorianas e indígenas) é baseada em cinco áreas de

conhecimento priorizadas e enfocadas para mudar a matriz produtiva do país e resolver os problemas da sociedade: ciências da vida (tecnologias, biofármacos, biodiversidade e recursos genéticos), tecnologia da informação e da comunicação, nanociência, energia e petroquímica. Com um corpo acadêmico formado pelos “melhores perfis de PhD” em ciências básicas em nível internacional, em sua grande maioria estrangeiros, Yachay pretende revolucionar o ensino superior equatoriano; ou seja, desenvolver, modernizar e universalizá-lo. Desse modo, vai deslocando cursos e programas existentes nas universidades nacionais e seus professores, disseminando, por sua vez e de forma crescente, a reificação das ciências tecnológicas, produtivas e “universais” e a inutilidade das ciências humanas e das ciências sociais.

Na mesma linha de raciocínio, o governo apresentou para aprovação nos primeiros meses de 2016 o Código Orgânico de Economia Social do Conhecimento, da Criatividade e da Inovação, conhecido como Ingenios, destinado a promover a transição de uma economia primária baseada na extração de recursos finitos para uma economia baseada no conhecimento e no empreendedorismo e que gere riqueza e valor para a sociedade. Com esse Código, os saberes sociais, culturais e humanísticos perderão mais utilidade ainda diante das competências, habilidades e atividades de conhecimento e pesquisa consideradas funcionais para o projeto de Estado e seus critérios de eficiência e produtividade.⁶ Assim são a lógica classificatória, o redisciplinamento e o vínculo de universidade, Estado e mercado no Equador atual.

Para concluir

O caso do Equador serve apenas de exemplo, entre muitos outros presentes hoje na América do Sul –, tanto em Estados considerados “progressistas” como nos definidos como neoliberais –, do que Villavicencio chama de “o crescente colonialismo acadêmico do sistema de ensino superior” que conduz a “uma espécie de capitalismo acadêmico” (2013a: 217); em outras palavras, uma nova forma de colonialidade que não só coloca o conhecimento, a ciência e a universidade a serviço do Estado e do mercado, mas também, e ao mesmo tempo, a serviço – e como aparatos – da desumanização e da desumanidade. A universidade, portanto, deixa de ser um espaço de pensamento crítico enraizado nas realidades sociais e preocupado com elas e passa a ser uma instituição esvaziada dos aspectos humano e social, uma instituição de indiferença, conformidade e funcionalidade para atender as exigências e necessidades científicas e tecnológicas da modernização e do projeto (capitalista) nacional/regional/global.

É esse cenário que dá sustentação e forma às “desumanizadas ciências humanas” (BORSANI. In: WALSH, 2014: 7), à(s) desumanidade(s) como *modus operandi* de universidade(s), inclusive na chamada “onda rosa” da América do Sul, uma onda, como as recentes eleições da Argentina e da Venezuela demonstraram, também em decadência.

Fica sem resposta a pergunta sobre o que fazer nas universidades e nos países cada vez mais ligados à cobiça do capital e à recolonialidade do poder. **obs**



Catherine Walsh

Coordenadora do curso de doutorado em estudos culturais latino-americanos e da cátedra de estudos afro-andinos. Professora titular da Universidade Andina Simón Bolívar, sede no Equador, nas áreas de estudos sociais e globais e de letras. Seus interesses na área da pesquisa incluem: interculturalidade crítica e decolonialidade, tomando como eixos centrais a geopolítica do conhecimento, a ancestralidade e as filosofias de vida/existência, a educação, o direito, a refundação do Estado, o pensamento e a pedagogia decoloniais e as lutas em torno da ideia de gênero e dos direitos da natureza.

O presente artigo é uma reedição e atualização do artigo publicado originalmente em 2014 na revista eletrônica *alter/nativas*. Disponível em: <<http://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2014/essays2/walsh.html>>. Acesso em: 15 fev. 2016.



Referências bibliográficas

- ARANDA, Dario. Un grito mapuche en contra del gobierno nacional. *Plazademayo.com*. 2012. Disponível em: <<http://www.plazademayo.com/2012/09/un-grito-mapuche-contra-el-gobierno-nacional/>>. Acesso em: 15 set. 2014.
- BEVERLEY, John. El ultraizquierdismo: enfermedad infantil de la academia. *alter/nativas*, v. 1, p. 1-9, 2013.
- BORSANI, María Eugenia. El presente letal y la indolente parsimonia de las humanidades. *Otros logos*, v. 5, 2014. Disponível em: <<http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/>>.
- GORDON, Lewis. *Decadencia disciplinaria*. Pensamiento vivo en tiempos difíciles. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.
- LIZARAZO, Nelsy. Rafael Correa: Este modelo es humanista pero con los pies bien puestos sobre la tierra. *Pressenza International Press Agency*, 2014. Disponível em: <<http://www.pressenza.com/es/2014/01/rafael-correa-este-modelo-es-humanista-pero-con-los-pies-bien-puestos-sobre-la-tierra/>>. Acesso em: 15 set. 2014.
- MENDOZA, Breny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (Coord.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la frontera, 2010.

MORALES ORDOÑEZ, Juan. El proyecto prometeo viejos sabios o la movilidad inversa en Ecuador. *Portal Enlaces Instituto Internacional para o Ensino Superior na América Latinae no Caribe (IESALC)*. 2013. Disponível em: <http://www.iesalc.unesco.org/ve/index.php?option=com_content&view=article&id=3232:el-proyecto-prometeo-viejos-sabios-o-la-movilidad-inversa-en-ecuador&catid=201&Itemid=770&lang=es>. Acesso em: 17 set. 2014.

PRADA, Raúl. *La decadencia universitaria*. No prelo.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN SUPERIOR, CIENCIA, TECNOLOGÍA Y INNOVACIÓN (SENESCYT). Areas y carreras de estudio/Programas de becas. 2013. Disponível em: <<http://programasbecas.educacionsuperior.gob.ec/areas-y-carreras-de-estudio-5/>>.

_____. Ecuador ocupa el primer lugar en Latinoamérica con la mayor cantidad de becarios en relación a su población. 2014a. Disponível em: <<http://programasbecas.educacionsuperior.gob.ec/ecuador-ocupa-el-primer-lugar-en-latinoamerica-con-la-mayor-cantidad-de-becarios-en-relacion-a-su-poblacion/>>.

_____. Inicia “el boom del conocimiento en Ecuador”. 2014b. Disponível em: <<http://www.yachay.gob.ec/inicia-el-boom-del-conocimiento-en-ecuador/>>.

VILLAVICENCIO, Arturo. Hacia dónde va el proyecto universitario de la Revolución Ciudadana? In: *El correísmo al desnudo* (vários autores). Quito: Montecristi vive, p. 216-232, 2013a.

_____. *¿Hacia dónde va el proyecto universitario de la Revolución Ciudadana?* Quito: 13 Ediciones, 2013b.

WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas* 26: 102-113, 2007.

_____. (Des)humanidades. *alter/nativas* 3: 1-17, 2007. Disponível em: <<http://alternativas.usu.edu>>.



Notas

- 1** Embora o adjetivo “infantil” e a própria prática de “infantilização” estejam presentes no famoso ensaio de Lenin, de 1920 (também referenciado por BEVERLEY, 2013), que pretendia desacreditar e desqualificar os desvios sectários do “ultraesquerdismo” comunista, sua historicidade é muito mais antiga. Na verdade, a infantilização fez inclusive parte das estratégias de inferiorização de mulheres, povos indígenas e africanos e seus descendentes; sua longa data encontra raízes na colonialidade do poder, no patriarcado, na escravidão, nas missões civilizatórias, no darwinismo social, nas ciências “naturais” e no que Quince Duncan (s.d.) chama de ideologia do “racismo factual doutrinário”. Seu uso atualmente por líderes e intelectuais – todos homens brancos – faz, sem dúvida, recordar essa historicidade, sua lógica classificatória e sua pretensão de superioridade.
- 2** El modelo del “humanismo social”. *Página 12, El País*, 30 de agosto de 2013. Disponível em: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-227901-2013-08-30.html>>.
- 3** Disponível em: <http://www2.ucsg.edu.ec/dmdocuments/SENESCYT_Convocatoria.2013.pdf>.
- 4** Faz, assim, uma chamada aos “talentos, professores ou pesquisadores de renome, nacionais ou estrangeiros que se encontram no exterior, em países que apresentam um nível do desenvolvimento importante na ciência e na tecnologia, [...] de modo que venham ao Equador trabalhar em suas respectivas áreas de conhecimento, em um cenário administrativo e social claramente definido e em condições econômicas, sociais, profissionais e humanas muito adequadas e atraentes” (MORALES ORDOÑEZ, 2013).
- 5** Disponível em: <http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/07/22/actualidad/1374496004_364310.html>.
- 6** Além disso, é preciso também observar que tanto esse Código quanto as três emendas constitucionais relacionadas (discutidas na Assembleia Nacional em janeiro de 2016) destacam a utilidade dos saberes ancestrais nessa economia de conhecimento, permitindo inclusive sua venda pelos membros das comunidades como estratégia para superar a pobreza.

EUROPA E DIVERSIDADE – O VELHO MUNDO CONFRONTA O NOVO EM SI MESMO

Toby Miller

As constituições liberais europeias do século XIX eram constituições políticas. [...] As constituições das três primeiras décadas do século XX [...] foram voltadas para questões econômicas e sociais; [...] na década de 1970 um novo estágio entra em evidência com o brusco surgimento de uma nova preocupação com questões culturais: isso leva à criação de formas lexicais e categorias doutrinárias, tais como “direitos culturais”; [...] a livre existência da cultura, o pluralismo cultural e o acesso dos cidadãos à cultura são assegurados de forma mais intensa
Jesús Prieto de Pedro (1999: 63)

A diversidade no mundo moderno vai além da cor da pele. É gênero, idade, deficiência, orientação sexual, extração social e – mais importante, no que me diz respeito – diversidade de pensamento

Idris Elba (citado em Martinson, 2016)

- Búlgaro: Единство в многообразието
- Croáta: Ujedinjeni u različitosti
- Tcheco: Jednotná v rozmanitosti
- Dinamarquês: Forenet i mangfoldighed
- Holandês: In verscheidenheid verenigd
- Inglês: United in diversity
- Estoniano: Ühinend mitmekesisuses
- Finlandês: Moninaisuudessaan yhtenäinen
- Francês: Unie dans la diversité
- Alemão: In Vielfalt geeint
- Grego: Ενωμένοι στην πολυμορφία
- Húngaro: Egység a sokféleségben
- Irlandês: Aontaithe san éagsúlacht
- Italiano: Uniti nella diversità
- Letão: Vienoti daudzveidībā
- Lituano: Suvienijusi įvairovę
- Maltês: Magħquda fid-diversità
- Polonês: Zjednoczeni w różnorodności
- Português: Unidade na diversidade
- Romeno: Unitate în diversitate
- Eslovaco: Zjednotení v rozmanitosti
- Esloveno: Združeni v različnosti
- Espanhol: Unida en la diversidad
- Sueco: Förenade i mångfalden¹

Nasci em Leicester, uma cidade da região leste do centro da Inglaterra, o East Midlands, em 1958. Era uma cidade industrial, branca e enfadonha, que estava a ponto de perder sua base manufatureira, concentrada em têxteis, vestuário e calçados, assim como seu papel de *entrepôt* para o caminho a caminho de Londres. Tinha, no entanto, permanecido firmemente do lado revolucionário durante a Guerra Civil do século XVII, e tinha a tradição de abrigar centenas de grupos religiosos (POPHAM, 2013). Sugestivo.

Com a iminente expulsão dos sul-asiáticos da África Oriental e a emergência da Grã-Bretanha na Europa no meio dos anos 1970, os preocupados habitantes de Leicester puseram um anúncio no *Uganda Argus* em 1972 que dizia o seguinte: “AS CONDIÇÕES ATUAIS NA CIDADE SÃO MUITO DIFERENTES DAQUELAS ENCONTRADAS PELOS PRIMEIROS MIGRANTES”, e avisaram sobre condições difíceis quanto ao bem-estar social e emprego (In: POPHAM, 2013).

Esse anúncio, no entanto, assim como as histórias ligadas ao desejo da cidade de evitar uma imigração asiática, teve o efeito paradoxal de atrair essa mesma migração! Eles colocaram Leicester no mapa das possibilidades para profissionais e empresários, que estavam prontos para comprar e reequipar as fábricas que o capital branco abandonava. A

AN IMPORTANT ANNOUNCEMENT ON BEHALF OF THE COUNCIL OF THE CITY OF LEICESTER, ENGLAND

The City Council of Leicester, England, believe that many families in Uganda are considering moving to Leicester. If YOU are thinking of doing so it is very important you should know that PRESENT CONDITIONS IN THE CITY ARE VERY DIFFERENT FROM THOSE MET BY EARLIER SETTLERS. They are:-

HOUSING - several thousands of families are already on the Council's waiting list.

EDUCATION - hundreds of children are swamping places in schools

SOCIAL AND HEALTH SERVICES - already stretched to the limit

IN YOUR OWN INTERESTS AND THOSE OF YOUR FAMILY YOU SHOULD ACCEPT THE ADVICE OF THE UGANDA RESETTLEMENT BOARD AND NOT COME TO LEICESTER

demografia da cidade mudou. Essa migração coincidiu com a admissão da Grã-Bretanha no que é agora a União Europeia, o que aplicou um golpe adicional ao racismo provinciano e ao monolinguismo do país. Hoje, Leicester está oficialmente orgulhosa de ser uma cidade com maior presença de minorias. Setenta idiomas são falados numa população de menos de 350.000 habitantes. Há centros jain e budistas, duas sinagogas, mais de uma dúzia

de templos hindus, diversos gurdwaras dos sikh, mais de setenta mesquitas, uma cozinha extraordinariamente variada – e um time de futebol que pertence às concessionárias de *duty-free* de aeroporto da Tailândia.² Os motoristas de táxi cada vez aprendem mais o francês porque adolescentes chinesas, filhas de executivos, que se encontram em Leicester para fazer faculdade, os chamam despreocupadamente na rua e lhes pedem para levá-las para o sul da França (são apenas 1.544 km para se chegar a Cannes), e o aeroporto local oferece voos semanais para o México.³

Esse pequeno lugar, antes acometido por uma redução de sua base econômica e crescentes preconceitos culturais, tornou-se uma palavra de ordem para a diferença, a harmonia – e o tédio (ainda). Eu voltarei a esse tema no âmbito de uma discussão crítica da diversidade na Grã-Bretanha e o lugar dos latino-americanos lá. No meio tempo, procurarei explicar os embates da Europa contemporânea no que diz respeito a essas questões. Por que a diversidade é tão estranha para a Europa, em oposição à sua posição ideológica central na América Latina através da sabedoria herdada do *mestizaje*?

A história da Europa é caótica, atormentada e global, forjada pelos encontros belicosos entre norte, sul, leste e oeste. A conquista colonial foi um “complemento” à “construção positivista do Estado no próprio país”, com os massacres sendo legitimados pelo capitalismo e pelo nacionalismo (ASAD, 2005: 2).

Os filósofos liberais dos séculos XIX e XX viam, no entanto, a Europa como o resultado de “identidades fixas, sentimento nacional descomplicado, soberania indivisível, homogeneidade étnica e cidadania

exclusiva” (MAHMUD, 1997: 633; ver também HINDESS, 1998). Vinculando fluidamente nacionalismo a direitos políticos, em sua maioria, essas teorias não renegaram o imperialismo nem declararam como igualmente legítimas as diferentes culturas, justificando a sujeição extraterritorial em base ao conceito de que a soberania só era legítima se fosse economicamente dinâmica e levasse à autonomia individual e não à diversidade social (FALK, 2004: 1011; JAGGI, 2000; PAREKH, 2000: 45).

Muitos liberais filosóficos continuam a insistir num idioma e numa nação comuns como pré-requisitos para uma cidadania efetiva (LISTER, 1997: 52; ZACHARIAS, 2001; ABIZADEH, 2002). Eles defendem um desenvolvimento histórico de direita que ocorreu em três estágios: uma facção de oligarcas; o surgimento de partidos políticos; e finalmente o estado de direito, agindo sem levar em conta afinidades pessoais ou coletivas (SCHUDSON, 1998: 8). Essa maneira de pensar foi uma extrapolação do conceito de indivíduo como sujeito soberano e racional, e se baseou no primado da lei, e numa ideologia e numa governança transparentes para criar uma sociedade justa. O Estado era um dispositivo para arbitrar disputas entre os partidos que não pudessem ser solucionadas pelo mercado, ou para retificar problemas nas áreas em que os mercados haviam falhado – isto é, onde havia desigualdade sistemática.

Os governos preservaram a liberdade individual, negociando suas próprias necessidades de controle contra o direito de seus cidadãos de serem silenciosos, barulhentos ou qualquer outra coisa que não interfira com o direito alheio ao mesmo tipo de conduta.

Dizia-se que a melhor maneira de fazer isso era fiscalizar o limite que separasse a vida privada do poder público. As responsabilidades e os direitos foram dissociados das identidades racial, étnica, linguística, religiosa, de gênero e de outras identidades coletivas que foram separadas do domínio público em nome de “uma justiça neutra e de uma igualdade formal” (COWAN et al., 2001: 2).

Esse tipo de filosofia liberal está relacionado aos ideais republicanos de virtude segundo os quais as pessoas se distanciam ou renunciam a suas afiliações originais no interesse de um bem não sectário, secular e nacional que possa tolerar a diversidade no domínio privado, mas insiste na unidade em público, assegurando assim aos cidadãos um tratamento igualitário pelos governos (BARRY, 2001). Assim, nos países baixos, na Eslovênia e em Portugal, a cidadania repousa nas competências linguísticas. Na Suécia, depende de se levar uma “vida respeitável”. O “apego” à cultura local é um critério na Croácia, enquanto na Romênia é o conhecimento da cultura e da história (MILLER, 2007). De acordo com esses ideais de unidade, os migrantes devem “distanciar-se das características culturais” (CASTLES, DAVIDSON, 2000: 12).

A Convenção da Haia de 1930 sobre Determinadas Questões Relativas aos Conflitos de Leis sobre a Nacionalidade declara que “toda pessoa tem direito a uma nacionalidade e não mais do que uma”.⁴ O que foi endossado pelo Conselho Europeu em 1963, na convenção sobre a redução dos casos de nacionalidade múltipla e sobre as obrigações militares em casos de nacionalidade múltipla,⁵ que declara que ter mais de uma cidadania “é

suscetível de causar dificuldades”; solicitar uma nacionalidade significa renunciar à outra (ALEINIKOFF, 2000: 137; BAUBÖCK, 2005: 6; KALEKIN-FISHMAN, PITKÄNEN, 2007).

A ideia de lealdades divididas por identidades culturais híbridas sempre foi difícil para a teoria e a prática da cidadania, que tende a exigir unidade mais do que diversidade. As cidadanias múltiplas institucionalizam uma subjetividade dividida. O impacto vai mais além do questionamento do voto, do serviço militar e do auxílio diplomático, atinge o âmago de uma relação afetiva com o Estado soberano e gera contradições até mesmo nos países mais chauvinistas, dando um indício da fragilidade da cidadania. No caso britânico, assim como para outras potências imperiais europeias, isso levou a uma confusão sobre o status da cidadania das famílias britânicas constituídas ou transformadas nas colônias. Houve uma liberalização gradual por motivos práticos entre meados dos séculos XIX e XX⁶ que acabou se tornando uma norma da União Europeia (UE).

As diferenças culturais fazem com que as nações sejam alteradas pelos idiomas, religiões, cozinhas, vestimentas e sentidos de identidade de suas populações de migrantes, especialmente quando estes vêm de países anteriormente escravizados/colonizados; donde o famoso slogan dos anos 1970 foi popularizado por ativistas imigrantes no Reino Unido: “Nós estamos aqui porque vocês estavam lá”. A crescente realidade é que um “número cada vez maior de cidadãos [...] não tem o sentimento de pertencimento. Isso, por sua vez, solapa a base do estado-nação como lugar central da democracia” (CASTLES, DAVIDSON, 2000).

O que tal confusão acarreta na diversidade transnacional?

As mudanças recentes na demografia global comprometeram a intensidade do nacionalismo étnico baseado no Estado. As realidades econômicas da partida e as realidades culturais da memória vão de encontro a uma cidadania pura do tipo pretendido na Haia. A filosofia liberal acreditou por muito tempo que a integração dos imigrantes viria com a aquisição da cidadania e com uma aplicação da lei não discriminatória e insensível às diferenças culturais, uma vez que as gerações sucessivas adquirissem o comando do idioma predominante e se vissem incorporadas ao mercado de trabalho em pé de igualdade com a maioria. No entanto, o evidente fracasso em lograr esse resultado levou os governos a reconhecer as diferenças culturais, intervindo para lutar contra a discriminação no setor privado e instituindo cotas para a contratação de minorias (KYMLICKA, 2000: 725).

Até mesmo Hobbes reconheceu que a natureza humana se constrói em torno da diferenciação. Em consequência, “não é pela natureza que o homem se torna capaz de formar sociedade, mas pela educação” (2002: 25). Por outro lado, Rousseau (1975: 130) insiste que “não é suficiente dizer aos cidadãos – *sede bons*, é preciso ensiná-los a ser” por meio de um poder normativo que defina um ideal. Na França, a Terceira República tornou o ensino laico obrigatório para as crianças entre 6 e 13 anos para formar cidadãos que levassem ao aparecimento de uma opinião pública responsável, termo que se espalhou pela Europa Ocidental no final do século XVIII. Juntaram-se a essa reforma um sistema estatístico que cobria

a conduta humana, a Declaração dos Direitos Humanos, e uma forma de “nivelamento” para lutar contra a desigualdade social (ASAD 2005: 2; BRIGGS, BURKE 2003: 72; MATTELART, 2003: 19).

Europa

Falo da Europa como se fosse um simples descritor, mas trata-se de um lugar reconhecidamente difícil de definir. A “história de povos individuais, e até mesmo de continentes inteiros, como a ‘Europa’, está agora sendo escrita em termos de uma formação cultural definida por algo externo, ‘o outro’” (HALLIDAY, 2001: 113).

A Comunidade Econômica Europeia começou nos anos 1950 essencialmente como uma união aduaneira na qual havia livre-comércio entre as principais economias da Europa Ocidental, com exceção da Grã-Bretanha. Expandiu em tamanho e ambição nos anos 1970 e 1980, com a ideia de criar fronteiras abertas e uma nova identidade europeia, quem sabe uma versão benigna da *raza cósmica* de José Vasconcelos.⁷

Do final da Segunda Guerra Mundial até 1989-90, havia claras distinções políticas, militares e econômicas entre a Europa Oriental e a Ocidental, mas elas estão diminuindo. A definição mais simples na era contemporânea é a de pensar na Europa como um conjunto informal que reúne a União Europeia (a UE, sucessora político-econômica da comunidade anterior) e importantes não membros da região, como Rússia e Noruega, com um olho na Turquia, que declara mais ainda que a Rússia está na cúspide de múltiplos mundos.

Quando a União Soviética se fragmentou em cerca de 20 países, Moscou viu com

satisfação 25 milhões de russos étnicos permanecerem na área a que se refere como “o exterior próximo” (RICH, 2003). As antigas repúblicas da União Soviética tiveram duas opções ao lidar com essas minorias consideráveis e frequentemente abastadas: ou propor um nacionalismo cultural retributivo que marginalizasse o idioma russo e estabelecesse critérios religiosos, raciais e linguísticos para a cidadania (o que foi feito pela Estônia e a Letônia, que relegaram os russos da posição de responsáveis por “estabelecer a agenda cultural na esfera pública” à de responsáveis por fazê-lo na “esfera privada/comunal”); ou adotar uma pragmática política cívica que oferecesse direitos baseados em território, lealdade e trabalho (como foi feito na Ucrânia e no Cazaquistão). Os primeiros procuraram, então, apaziguar os conflitos resultantes por meio de escolas em idioma russo e grupos culturais. Ao mesmo tempo, mudaram sua imagem cultural, renegando os termos “báltico” e “pós-soviético” em favor de “escandinavo” e “pré-União Europeia”. É desnecessário dizer que a perspectiva de se tornarem membros da UE e terem acesso a subsídios mediante adesão à Convenção Europeia sobre a Nacionalidade serviu para “incentivá-los” a incorporar as minorias russas (TIRYAKIAN, 2003: 22; LAITIN, 1999: 314-17; ZACHARY, 2000; VAN HAM, 2001: 4; BAUBÖCK, 2005: 2-3, 5; FELDMAN, 2005).⁸

Embora continuem sendo cidadãos dos países-membros, espera-se dos europeus que transcendam suas diferenças e compartilhem “valores culturais comuns” (CASTLES, DAVIDSON, 2000: 12). O lema da UE, citado no

início deste trabalho em todos os seus idiomas oficiais (ver nota 1), apoia-se supostamente num conjunto de políticas culturais. Contudo, o ideal animador evocado nessa frase de efeito não é um indicador confiável dos programas da União, que há tempos vêm sendo baseados numa agenda norteada por critérios financeiros e de segurança. A política cultural foi centrada por 40 anos na

[...] intervindo para lutar contra a discriminação no setor privado e instituindo cotas para a contratação de minorias [...]

Guerra Fria, no terrorismo, na eficiência econômica, em Hollywood e na integração às sociedades de acolhimento. Espera-se das mídias que ao mesmo tempo informem

e representem os migrantes, reparem as injustiças dos estereótipos, e incentivem a identificação com a Europa, funcionando também como indústrias eficientes e eficazes. Por seu lado, os migrantes são vistos como um duplo alvo: do Estado, para assegurar a lealdade, e do comércio, para assegurar o consumo (MATTELART, D’HAENENS, 2014).

A religião frequentemente ameaçou esses projetos. Esteve no centro de inúmeros conflitos europeus ao longo da história, mas pensava-se que estivesse seguramente confinada a um passado obscuro, transcendido, que existiu antes que a verdade do secularismo se estabelecesse. Reconsiderem essa ideia, por favor.

Religião

A desconfiança quanto à religião não se limita ao Islã, mas os europeus a consideram uma ameaça maior às suas culturas nacionais do que outras crenças e fé (incluindo até mesmo o ateísmo). [...] Os povos europeus superestimam amplamente a porcentagem

muçulmana de suas populações [...] em média. Os franceses consultados achavam que 31% de seus compatriotas eram muçulmanos, em comparação com um número real que se aproxima dos 8% (*Islam in Europe*, 2015).

Muitas iniciativas europeias recentes voltadas para a “diversidade” vão de encontro às políticas de multiculturalismo à medida que seu objetivo explícito é “integrar” as minorias étnicas no mundo pós o Onze de Setembro – começando com as minorias de fé muçulmana, vistas como um perigo crescente à coesão nacional. De fato, as políticas voltadas para a diversidade cultural podem sob muitos aspectos ser interpretadas como sendo parte de uma ampla estratégia para melhorar a “integração” das minorias étnicas de modo a aumentar a segurança na Europa ao reduzir aparentes ameaças (MATTELART, D’HAENENS, 2014: 232).

Na Europa, historicamente, os debates sobre a religião centravam-se na comensurabilidade do protestantismo e do catolicismo e de seu relacionamento dentro e entre os estados. Hoje, a questão é o Islã, tanto como referência racial quanto como representação de uma alternativa governamental ao secularismo. Jürgen Habermas (2006) explica que o terror desterritorializado de atores estatais e não estatais foi despertado por uma potente mistura de fé, fraude, etnicidade e economia em resposta a violência, provocações e feudos ocidentais, principalmente no mundo árabe e no sul da Ásia, mas também nos próprios países europeus de acolhimento.

Do ponto de vista demográfico, a “ameaça” supostamente levantada pelo crescimento

do Islã não representa quase nada e provavelmente nunca representará. A porcentagem total de população muçulmana em toda a Europa passou de 4% em 1990 para 6% em 2010. Até 2030, calcula-se que os muçulmanos representem 8% dos europeus. Em 2010, havia 4,8 milhões de muçulmanos na Alemanha (5,8% da população do país) e 4,7 milhões de muçulmanos na França (7,5%). Na Europa, como um todo, a maior população muçulmana é a da Rússia, com 14 milhões (10%).⁹

A população muçulmana da Alemanha é essencialmente turca, mas inclui também pessoas nascidas no Marrocos, Iraque, Kosovo e na Bósnia-Herzegovina. Na França, os cerca de três milhões e meio de muçulmanos nascidos no exterior vêm essencialmente das antigas colônias: Argélia, Marrocos e Tunísia. A maioria das pessoas na França, Grã-Bretanha e Alemanha vê com bons olhos os muçulmanos. A opinião espanhola é mais ambígua, enquanto opiniões negativas predominam na Polônia e na Itália. Enquanto 36% dos alemães de direita não gostam do Islã, apenas 15% da esquerda pensam da mesma forma. A diferença entre esquerda e direita é a mesma na Itália e na França. Na França, Bélgica, Alemanha, Grã-Bretanha e nos países baixos, a preocupação quanto ao crescimento das comunidades muçulmanas levou a pedidos para restringir a migração. Os próprios muçulmanos estão em grande parte satisfeitos com uma separação entre igreja e Estado que leva a dissociar fé de lealdade.¹⁰

O sentido de incomensurabilidade e a impossibilidade de se construir uma ponte ou atenuar as diferenças entre os grupos dominantes da Europa e suas minorias muçulmanas é muito forte, apesar dos dados,

em razão de uma miríade de sensação de pânico de ordem moral, demonizações tradicionais e políticos oportunistas (MILLER, 2013). Isso pode parecer estranho àqueles que foram criados dentro de uma doutrina de *mestizaje*. Trata-se essencialmente de formações religiosas e governamentais imperialistas que se intersectam. Nunca pensei que viveria numa era em que o mundo parecesse estar passando por um reencantamento, em que o lado laico da modernidade se desfaria, trazendo à sua cola uma era pós-secular não liberal. Mas aqui estamos. Ou não?

A Grã-Bretanha – um exemplo

O Reino Unido do século XXI se caracteriza por um paradoxo. O estado, a comunidade empresarial e a população britânica estão intensamente conectados ao resto do mundo. Desde sempre uma nação aberta, comercial, fomos formados por séculos da globalização. No entanto, enquanto nossas redes de compromissos externos se tornavam cada vez mais estreitas e complexas, o cenário doméstico ficava cada vez mais fragmentado. O sentimento da perda e do deslocamento que resultou da desindustrialização, globalização, imigração e transformação tecnológica alimenta sentimentos separatistas e de alienação, causando grande parte do mal-estar que aflige atualmente nossas comunidades; [...] o Partido Trabalhista deveria parar de falar sobre os benefícios econômicos que a imigração indiscutivelmente traz, porque ninguém está escutando. As preocupações quanto à imigração são viscerais, não cerebrais (KINNOCK, 2015).

A Grã-Bretanha tem aproximadamente 63 milhões de habitantes, dos quais 8 milhões são migrantes (CUERVO, 2014). Um terço dos cidadãos pertencentes a minorias “não se veem como ingleses” (SEAFORD, 2001: 107). Isso pode levar a uma reação histérica por parte do Estado: de sua posição anterior como chefe da Comissão para a Igualdade Racial da Grã-Bretanha, Trevor Phillips rejeitou a ideia de que “toleremos qualquer tipo de absurdo antigo porque faz parte de sua cultura”, enquanto o antigo primeiro ministro, Gordon Brown, anunciava que não havia necessidade alguma de continuar a pedir desculpas pelo colonialismo (In: *The War*, 2004: 26; AHMED, 2005). Em 2015, o sucessor de Brown, David Cameron, “instruiu” o parlamento jamaicano a “virar a página” sobre o legado da escravidão, rejeitando a ideia de pagar reparações à antiga colônia em que vicejou a escravidão. Cameron se absteve de mencionar que sua própria família tinha sido compensada pela perda das centenas de escravos jamaicanos que possuía quando o comércio de escravos foi abolido em 1833. Contudo, prometeu gastar milhões de libras dos contribuintes para construir uma prisão para abrigar cidadãos jamaicanos expulsos da Grã-Bretanha por atividades criminosas (MASON, 2015).

Esse tipo de política reacionária decorre tanto da insegurança econômica causada pelas sucessivas crises fiscais que ocorrem desde os anos 1970 e que redistribuem a riqueza para o alto quanto das doutrinas enraizadas, ainda que frequentemente implícitas, de supremacia racial com as quais os ingleses foram criados. Eu li aqueles livros de história. Eu frequentei aquelas escolas. Eu tenho essa formação.





O relatório da Comissão de Runnymede Trust sobre *O Futuro de uma Grã-Bretanha Multiétnica* (2000) examinou o racismo nas instituições nacionais de cultura, educação, segurança pública e bem-estar do Reino Unido. Produziu evidências e argumentos apontando para um profundo racismo institucional no âmago do Estado britânico e das identidades nacionais predominantes. As reações da imprensa ao trabalho da Comissão nos dão uma noção de como os conflitos raciais podem agir: “incoerências submarxistas”; “disparates descabidos”; “um insulto a nossa história e inteligência” eram epítetos representativos, e os autores do relatório foram acusados de “falta de lealdade e afeto para com a Grã-Bretanha”. O *Daily Mail*, um tabloide de direita, reagiu apresentando uma lista com “dez heróis brancos mortos do último milênio”; o então líder do Partido Conservador ridicularizou o relatório como sendo indicativo da “tirania do politicamente correto da esquerda e [...] um ataque à cultura e história britânicas”; o *The Scotsman* descreveu o relatório como “uma grotesca difamação que ataca os habitantes desta terra e um projeto venenoso para destruir nosso país”. Jack Straw, então ministro do Interior e em breve um reconhecido defensor da guerra no Afeganistão e no Iraque, que também não gostava de falar com eleitores que portassem o véu, negou haver qualquer relação entre a identidade britânica e o racismo branco (MILLER, 2007; STRAW, 2006).

Essas reações históricas mostram o quanto pode estar em jogo nesses debates, como explica Stuart Hall ao delinear duas tendências predominantes:

A primeira, fala de um “deslizar” para o multiculturalismo – a presença cada vez mais visível de pessoas negras e asiáticas em todos os aspectos da vida social britânica como uma parte natural e inevitável do “cenário” – mais do que um “corpo estranho”, para repetir a feliz expressão da sra. Thatcher – especialmente nas cidades e nas áreas urbanas. Esse não é o resultado de uma política deliberada e planejada, mas o resultado de processos sociológicos não dirigidos. Embora registre de forma visível a nova situação da diferença que perpassa a sociedade britânica, esse multiculturalismo gradual é, obviamente, altamente desigual. Grandes partes do país, os centros de poder mais relevantes e muitas pessoas pertencentes às assim chamadas “minorias étnicas” ainda estão essencialmente intocadas pelo fenômeno. Muitos britânicos brancos podem aceitá-lo como um fato da vida, mas não necessariamente o consideram bem-vindo. Fora de seu raio de ação, as práticas de exclusão racial, desigualdade agravada por fatores raciais, pobreza domiciliar, desemprego e subdesempenho educacional persistem – na realidade, multiplicam-se. A segunda, no entanto, é uma história antiga, banal em sua repetitiva persistência. [...] os negros foram objeto de ataques baseados em preconceito racial, viram suas queixas essencialmente ignoradas pela polícia e foram sujeitos a práticas racialmente tendenciosas de policiamento (1999: 188).

A palavra “negro” tem sido um tropo invertido e renovador contra o racismo, e excluiu os povos asiáticos de cor e os negros com identificações coletivas distintas – até

mesmo movimentos sociais baseados na diferença se veem limitados pela exclusão. Frentes unidas, frequentemente adotadas ante ameaças e possibilidades externas, podem ocultar “diferenças [...] em violenta erupção lá atrás” (HALL, 1991: 56) – frequentemente de ordem econômica. Um antigo e insatisfeito funcionário da Comissão de Runnymede Trust falou das recomendações do órgão de que “dois terços estão relacionados aos interesses dos profissionais de classe média; [...] se lidarmos com o racismo, toda a comunidade poderia, assim como os membros da própria Comissão, fazer parte da burguesia” (SEAFORD, 2001: 112). Ou seja, a história nacional – quem fala por quem – estava aberta para discussão, mas não a economia. A diferença ganhou sobre a produção como eixo central do pensamento e do direito (DELANTY, 2002).

O que fazer agora? O político Stephen Kinnock do Partido Trabalhista britânico explica em detalhes o pânico moral em relação aos refugiados sírios à luz do conflito atual:

As atitudes britânicas no que diz respeito à crise dos refugiados que ocorre atualmente às portas da Europa decorrem diretamente dos sentimentos subjacentes sobre a imigração em seu sentido mais amplo. A opinião da maioria sobre a imigração é formada por um profundo sentimento de desconforto quanto à nossa identidade cultural como nação. [...] Não podemos e não devemos simplesmente descartar isso como xenofobia ou mesmo racismo. O fato é que o desconforto das pessoas em relação aos volumes de imigração é sincero. Está fortemente ligado a nosso sentido de

insegurança quanto à imprevisibilidade e incerteza de nosso futuro em um mundo que está mudando num ritmo inconcebível e exacerbado pelo impacto da recessão global; [...] se o Reino Unido quiser continuar a existir no futuro, então precisamos continuar a ser essa cidade “que brilha sobre o monte” e que atrai a si os mais brilhantes e mais capazes do mundo todo. Cada gota de diversidade, experiência e criatividade será necessária para que possamos ser bem-sucedidos como nação. Contanto que as pessoas contribuam para nossa sociedade, devemos acolhê-las como um estado aberto, compassivo e confiante (2015).

Essas reações liberais ambivalentes e repletas de boas intenções estão também relacionadas às doutrinas da democracia liberal e dos direitos individuais e humanos que as minorias mobilizaram com sucesso para fazer reivindicações ao Estado no Reino Unido, o que pode provocar uma contrarreação. Os exemplos incluem:

- os sikhs: fazem objeções às regras britânicas de uso de uniforme escolar, à legislação que proíbe carregar facas escondidas e às leis britânicas sobre o uso de capacetes por motociclistas, e na indústria da construção civil, por causa da exigência ritual do uso de turbantes e do porte de armas; sua alegação é que os turbantes fornecem proteção contra feridas na cabeça;
- os muçulmanos e judeus britânicos: pedem permissão para matar animais fazendo-os sangrar até a morte, desse modo aderindo aos costumes

antigos, mas infringindo as leis que se aplicam aos demais;

- os ciganos/roma/boêmios/gitanos/tziganos/rom: insistem que seus filhos passem menos tempo na escola do que outros residentes do Reino Unido por causa das normas peripatéticas do grupo;
- os hindus britânicos: pedem que as autoridades os deixem imergir as cinzas de seus mortos nos rios.

O Estado, entretanto, tem seus limites:

- os médicos que clinicam são obrigados a denunciar os casos suspeitos e reais de mutilação genital feminina, sob pena de detenção;
- as faculdades universitárias devem relatar os casos de “radicalização” entre estudantes.

Aqui está o nó do problema: as culturas das minorias devem ser protegidas contra a regra externa em todos os casos? Seus membros devem ser protegidos contra a opressão interna quando direitos humanos fundamentais se veem comprometidos em nome da cultura, religião, ou o que quer que seja, ou o bem-estar alheio está ameaçado? O que deve ser feito em relação às inseguranças econômicas e culturais dos países de acolhimento, que podem ser projetadas sobre os recém-chegados? Quanto da tolerância do liberalismo deve ser celebrada ou contrastada com a intolerância devota da religião? Quando grandiosas narrativas de coletividade e individualismo colidem uma com a outra, o Estado precisa encontrar

um equilíbrio entre o apoio a “uma comunidade de indivíduos e uma comunidade de comunidades” (JOHNSON, 2000: 406, 408; RUNNYMEDE COMMISSION, 2000: 176-77, 240; SIAN, 2015).¹¹

A retenção das normas culturais pode impedir que ocorra uma mudança dinâmica e aprisionar a autonomia individual. Isso leva a casos complexos de limites, como quando uma mulher britânica se recusou a aceitar os planos de seus pais muçulmanos para um casamento arranjado. Eles pediram a intervenção do Estado em nome da preservação cultural, citando como precedente as isenções dadas aos sikhs quanto ao uso dos capacetes de segurança. Esse é um caso em que medidas projetadas para proteger minorias contra o assédio externo na realidade as isolam de divergências internas, com o Estado policiando a observância religiosa e a dinâmica familiar do poder. Nesse caso em particular, o tribunal decidiu em favor da mulher, citando a prioridade de proteger direitos individuais e questionando a representatividade dos autodesignados porta-vozes da comunidade (BENHABIB, 2002: 19; KYMLICKA, 1995: 2, 35-36).

Podemos ver custos e benefícios em pertencer a minorias tão visíveis como os sikhs e muçulmanos. E quanto àqueles que são invisíveis como minorias, evitando assim o opróbrio público, mas não tendo acesso a serviços sociais e outros direitos?

Os latino-americanos na Grã-Bretanha

Oitenta e cinco por cento dos latino-americanos que vivem na Grã-Bretanha e estão capacitados para trabalhar assim o

fazem, embora a maioria o faça em ocupações de classe operária, tais como limpeza e construção, pelas quais recebem o salário mínimo. Quarenta por cento sofrem discriminação no emprego por causa da raça, do comando do inglês ou do status jurídico (CUERVO, 2014).

Os latino-americanos chegaram inicialmente no Reino Unido como exilados políticos no século XVIII, durante as várias lutas nacionalistas contra a Espanha. Tanto os políticos quanto os intelectuais, incluindo Francisco de Miranda, Simón Bolívar, Bernardo O' Higgins e José de San Martín vieram em busca de segurança, dinheiro e influência. Muitos foram ativos na misteriosa Gran Reunión Americana de Londres, que pregava a independência.¹²

Embora o Império Britânico tivesse claros interesses na região, tais interesses estavam relacionados, em sua maioria, com operações bancárias, manufatura, transporte marítimo e futebol, sendo progressivamente reduzidos até serem interrompidos durante a Depressão dos anos 1930, ao contrário das décadas de assentamento, escravidão e domínio pelos quais passaram a Ásia e a África. Assim sendo, a noção contemporânea de responsabilidade para com os povos que foram conquistados ou comprados – e vendidos – da África ao sul da Ásia ao mundo árabe mal se aplica, embora a influência do Reino Unido na incorporação da região ao capitalismo mundial tenha sido profunda (POSADA CARBÓ, 1993).

Hoje, os latino-americanos enfrentam problemas especiais de exclusão por parte das autoridades do Reino Unido, de

movimentos sociais e discursos da mídia sobre diversidade. Alguns conselhos locais da Grã-Bretanha lhes dão status de minoria, mas muito poucos. A atenção da mídia é mínima, com exceção da cobertura dada pela imprensa aos jogadores de futebol da liga inglesa Premier League e às ilusões de esquerdistas brancos a respeito do chavismo, Sandino, Fidel ou a qualquer que seja seu último objeto de encanto *anglo-parlante*. No trem expresso Heathrow Express, que vai do Centro de Londres ao aeroporto, a previsão do tempo no mundo adorna várias telas de televisão. Previsões detalhadas estão disponíveis para África, Europa, Oceania, UE, Canadá e Ásia. E a América Latina? Nem tanto, apesar do fato de haver, por exemplo, voos diários para Bogotá.

Os cálculos atuais estimam a população latino-americana no Reino Unido em 186.500 pessoas, das quais 113.500 se encontram em Londres. Esses números incluem:

grupos legais, ilegais e de segunda geração. Isso faz com que os latino-americanos representem uma parte significativa da população da cidade, comparável em tamanho a outros grandes grupos migrantes e étnicos, como a população polonesa, que tem por volta de 122.000 pessoas. Houve também um aumento da população de latino-americanos em Londres de quase quatro vezes desde 2001, tornando-a um dos grupos migrantes de mais rápido crescimento na capital (MCILWAINE et al., 2013: 7).

Os principais países de origem são Brasil (que dá a pluralidade), Colômbia, Argentina, Equador, Peru e Bolívia. As pessoas

vinham nos anos 1970 em busca de asilo; hoje elas vêm em busca de realização econômica. Há poucas crianças ou idosos, e aproximadamente um terço não sabe falar inglês. Aproximadamente 20% não têm documentos ou não têm status jurídico; 25% são cidadãos britânicos; 20% têm passaporte da UE, muitas vezes através da Espanha; muitos vieram de lá por causa da forte recuperação britânica depois da Grande Recessão (MCILWAINE et al., 2013; CUERVO, 2014).

Com 85% de pessoas empregadas, sua taxa de emprego é a mais alta de qualquer grupo étnico em Londres, incluindo a maioria anglo-celta. A maioria desses trabalhos é de natureza proletária, com segurança e salário condizentes. Embora 70% dos latino-americanos tenham instrução superior, sua ida para a Grã-Bretanha leva geralmente a uma mobilidade descendente no seu status em comparação com a que tinham no local de origem (94% declaram que sua posição social decaiu depois que chegaram). Trabalham nos precários setores de serviços ou construção, em dois ou três empregos efetivamente de meio expediente, cada um dos quais paga menos do que o salário mínimo londrino. Entretanto, há também migrantes que são estudantes e residentes temporários e têm expectativas de ingresso na esfera profissional e empresarial (MCILWAINE et al., 2013).¹³

Em termos de diversidade e identificação, 40% aderem à ideologia latino-americana de *mestizaje*, e o resto se autodenomina branco ou latino-americano. Alguns latino-americanos se referem a si mesmos informalmente como “latinos britânicos” ou “invisíveis” e aderem ao slogan “Londres

sem os Latinos Seria Imunda”. Setenta e cinco por cento se queixam de discriminação por parte dos empregadores, das pessoas que encontram no dia a dia e dos serviços públicos. Vivem numa marginalidade alienante, especialmente por conta da limitada oferta de aulas de inglês a um preço que possam pagar (MUIR, 2012; MCILWAINE et al., 2013; MILMO, 2013).

Vários grupos de defesa dos interesses latino-americanos surgiram no terceiro setor britânico durante os anos 1980. Levantavam inicialmente questões ligadas aos direitos humanos nas ditaduras em busca de solidariedade popular e pressão diplomática. Houve uma transição ao longo do tempo da política internacional para a autoajuda coletiva. Assim, o antigo Chile Democrático é agora a organização Indoamerican Refugee and Migrant Organization.¹⁴ Uma mudança de foco das questões ligadas aos direitos humanos para a sobrevivência no exterior traduz não somente a democratização da América Latina nos últimos quinze anos, mas também o aumento da migração para o Reino Unido, motivada por esperanças econômicas, mas prejudicada pela desigualdade e pela pobreza. Assim, a Coalition of Latin Americans no Reino Unido oferece por meio da mídia dicas, auxílios social e econômico, contatos, ligações e testemunhos.¹⁵ A Latin Elephant apresenta um discurso contrário à mensagem predominante dos promotores imobiliários de Londres, que desejam transformar bairros de Londres, como Seven Sisters e Elephant & Castle, que têm sido centros de negócios latino-americanos.¹⁶ A Latin American Women’s Rights Service é:

uma organização feminista e de defesas dos direitos humanos orientada pelos usuários que trabalham com mulheres latino-americanas no Reino Unido desde 1983. Nosso alvo é facilitar as ferramentas para que as mulheres latino-americanas possam fazer valer seus direitos humanos e busquem o empoderamento pessoal e a mudança social. Somos uma organização holística e fornecemos assessoria cultural e linguística especializada, informação, aconselhamento e psicoterapia, apoio jurídico, programas de desenvolvimento, oficinas, grupos de bem-estar e apoio pontual a mulheres latino-americanas.¹⁷

Os residentes de hoje são migrantes econômicos que buscam a inclusão com outras minorias na formação e execução da política pública britânica e 77% querem obter reconhecimento oficial de seu status como minoria. Essa é com certeza a maneira mais segura de lograr esse reconhecimento, mas é difícil obrigar as sociedades liberal-democráticas, cujas histórias coloniais estimularam diretamente a imigração, a assumir sua responsabilidade (MCILWAINE et al., 2013). Não obstante, para os latino-americanos da Grã-Bretanha, que procuram ser ouvidos no novo século, a diversidade não faz sentido sem o reconhecimento oficial de sua diferença (GARCÍA CANCLINI, 2002). A culpa (CURTIS, PATRICK, 2014) é irrelevante. Como visto na epígrafe de Idris Elba citada anteriormente, eles precisam de igualdade e abertura.

Conclusão

A identidade cultural é uma constante “produção [...] que nunca se completa [...],

sempre constituída dentro, e não fora, da representação” (HALL, 1990: 222):

Um diálogo interminável com a identidade e a identificação [...] teve início nas sociedades do final da idade moderna no fim do século XX. Não a velha pergunta existencial “quem sou eu”, mas a nova pergunta [...] que rompe com os antigos limites entre os mundos privado e público, entre o subjetivo e o objetivo, entre pessoal e político, que a ideia do “heroísmo” exige que negociemos novamente: “Como posso” – e “como farei” – para tornar-me? (HALL, 1996: 118).

Podemos apenas depositar nossa esperança numa futura Europa que se definirá por meio da justiça cultural e econômica de forma a reconhecer e transcender sua história imperial. A culpa não é a chave. A responsabilidade e o importar-se com os outros, sim, num mundo de diversidade necessariamente híbrido.

E Leicester? O simples número de “outros”, as áreas habitacionais mistas e governos locais consistentemente progressistas desde os anos 1970 permitiram um multiculturalismo diário. Essa diversidade surgiu acidentalmente – organicamente – e se tornou parte de simplesmente adaptar-se ao que se tem. A lição que oferece é a exigência de se atenuar as estruturas e as restrições de classe geradas e alimentadas pela desigualdade econômica e de sustentar políticas multiculturais em diferentes regimes (JONES, 2015). Malgrado sua diversidade interna e a falta de uma voz pública, é o que os latino-americanos do Reino Unido estão buscando, com toda razão; e é um modelo para a diversidade europeia. **OBS**



Toby Miller

Cientista social interdisciplinar britânico/australiano/norte-americano. É autor e editor de mais de 30 livros, publicou ensaios em mais de cem publicações especializadas e coleções editadas. Atua frequentemente como comentarista convidado em programas de rádio e televisão. *Been There, Done That. An Account of how I Got to Be who I Am Professionally* é sua mais recente publicação.

Suas atividades como professor e pesquisador abrangem as áreas de mídia, esportes, trabalho, gênero, raça, cidadania, política e política cultural, bem como o sucesso de Hollywood fora dos Estados Unidos e os efeitos adversos do lixo eletrônico. A obra de Miller já foi traduzida para os seguintes idiomas: chinês, japonês, sueco, alemão, turco, espanhol e português.

É acadêmico de mídia em residência em Sarai, no Centre for the Study of Developing Societies (Índia); *becker lecturer* na Universidade de Iowa; bolsista do Queensland Smart Returns (Austrália); professor honorário do Center for Critical and Cultural Studies, Universidade de Queensland; bolsista visitante do programa CanWest no Fórum Global de Alberta (Canadá); e colaborador de pesquisa internacional do Centre for Cultural Research (Austrália).

Atualmente é professor de jornalismo, mídia e estudos culturais na Universidade de Cardiff e de estudos de políticas culturais na Sir Walter Murdoch School, da Universidade Murdoch.



Referências bibliográficas

- ABIZADEH, Arash. Does liberal democracy presuppose a cultural nation? Four arguments. *American Political Science Review* 96, n. 3: 495-509, 2002.
- AHMED, Rashmee Z. Days of Raj: let's get over it? *Times of India*. Disponível em: <<http://timesofindia.indiatimes.com/world/rest-of-world/Days-of-Raj-Lets-get-over-it/articleshow/991472.cms>>. Acesso em: 16 jan. 2005.
- ALEINIKOFF, T. Alexander. Between principles and politics: U. S. citizenship policy. In: *From migrants to citizens: membership in a changing world*. ALEINIKOFF, T. Alexander; KLUSMEYER, Douglas (Ed.). Washington: Carnegie Endowment for International Peace, p. 119-72, 2000.
- ASAD, Talal. Reflections on laïcité & the public sphere. *Items and Issues* 5, n. 3: 1-11, 2005.
- BARRY, Brian. *Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- BAUBÖCK, Rainer. Citizenship policies: international, state, migrant and democratic perspectives. *Global Migration Perspectives 19*. Geneva: Global Commission on International Migration, 2005.

- BENHABIB, Seyla. *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- BERTELSMANN STIFTUNG. Religion monitor: understanding common ground. Special study of Islam – an overview of the most important findings. Disponível em: <http://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Religionmonitor_Specialstudy_Islam_2014_Overview_20150108.pdf>. Acesso em: 2015.
- BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. *A social history of the media: from Gutenberg to the internet*. Cambridge: Polity, 2003.
- CASTELOS, Stephen; ALASTAIR, Davidson. *Citizenship and migration: globalization and the politics of belonging*. Basingstoke: Macmillan, 2000.
- COWAN, Jane K.; DEMBOUR, Marie-Bénédicte; WILSON, Richard A. (2001). *Introduction*. Culture and rights: anthropological perspectives. COWAN, Jane K.; DEMBOUR, Marie-Bénédicte; WILSON, Richard A. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-26.
- CUERVO, Juanjo Andreés. La realidad del desempleo y la inmigración en Gran Bretaña. *The Prisma*. Disponível em: <<http://theprisma.co.uk/es/2014/08/23/la-realidad-del-desempleo-y-la-inmigracion-en-gran-bretana/>>. Acesso em: 23 ago. 2014.
- CURTIS, Barry; PATRICK, Ellen. Implicated: a review paper on guilt. *Economy and Society* 43, n. 1: 136-52, 2014.
- DE PEDRO, Jesús Prieto. *Democracy and cultural difference in the Spanish Constitution of 1978*. Democracy and ethnography: constructing identities in multicultural liberal states. GREENHOUSE, Carol J; KHESHTI, Roshanak (Ed.). Albany: State University of New York Press, p. 61-80, 1999.
- DELANTY, Gerard. Two conceptions of cultural citizenship: a review of recent literature on culture and citizenship. *Global Review of Ethnopolitics* 1, n. 3: 60-66, 2002.
- ERASMUS. Islam in Europe. *The Economist*. Disponível em: <<http://www.economist.com/blogs/graphicdetail/2015/01/daily-chart-2>>. Acesso em: 7 jan. 2015.
- FALK, Richard A. *The declining world order: America's imperial geopolitics*. New York: Routledge, 2004.
- FELDMAN, Allen. On the actuarial gaze: from 9/11 to Abu Ghraib. *Cultural Studies* 19, n. 2: 203-26, 2005.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy* 14, n. 1: 1-25, 2006.

HALL, Stuart. Cultural identity and diaspora. In: *Identity: community, culture, difference*. RUTHERFORD, Jonathan (Ed.). London: Lawrence & Wishart, p. 222-37, 1990.

_____. Old and new identities, old and new ethnicities. In: *Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity*. KING, Anthony D. (Ed.). Basingstoke: Macmillan, p. 41-68, 1991.

_____. Who dares, fails. *Soundings* 3: 116-18, 1996.

_____. From Scarman to Stephen Lawrence. *History Workshop Journal* 48: 187-97, 1999.

HALLIDAY, Fred. *The world at 2000: perils and promises*. Basingstoke: Palgrave, 2001.

HINDESS, Barry. Divide and rule: the international character of citizenship. *European Journal of Social Theory* 1, n. 1: 57-70, 1998.

HOBBS, Thomas. *On the citizen*. TUCK, Richard; SILVERTHORNE, Michael (Trad.). Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

JAGGI, Maya. Bhikhu Parekh: first among equalisers. *The Guardian*: 6. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/books/2000/oct/21/philosophy>>. Acesso em: 21 out. 2000.

JOHNSON, James. Why respect culture? *American Journal of Political Science* 44, n. 3: 405-18, 2000.

JONES, Stephen H. The "metropolis of dissent": muslim participation in Leicester and the "failure" of multiculturalism in Britain. *Ethnic and Racial Studies* 38, n. 11: 1969-985, 2015.

KALEKIN-FISHMAN, Deborah. *Multiple citizenship as acto european nation-states*. PITKÄNEN, Pirkko (Ed.). Rotterdam: Sense Publishers, 2007.

KINNOCK, Neil. *A new nation: building a united kingdom of purpose, patriotism and resilience*. Poole: Policy Press, 2015.

KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____. A north american view. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 26, n. 4: 723-31, 2000.

LAITIN, David D. The cultural elements of ethnically mixed states: nationality re-formation in the soviet successor states. In: *State/Culture: state-formation after the cultural turn*. STEINMETZ, George. (Ed.). Ithaca: Cornell University Press, p. 291-320, 1999.

LATINO LIFE. A brief history of latin americans in London. Disponível em: <<http://www.latinolife.co.uk/node/167>>. Acesso em: 29 fev. 2016.

- LISTER, Ruth. *Citizenship: feminist perspectives*. New York: New York University Press, 1997.
- MAHMUD, Tayyab. Migration, identity, & the colonial encounter. *Oregon Law Review* 76, n. 3: 633-90, 1997.
- MARTINSON, Jane. Diversity on television is not just a black and white issue. *The Guardian*. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/media/2016/jan/24/diversity-race-gender-media-television>>. Acesso em: 24 jan. 2016.
- MASON, Rowena. Jamaica should “move on from painful legacy” of slavery. *The Guardian*. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/2015/sep/30/jamaica-should-move-on-from-painful-legacy-of-slavery-says-america>>. Acesso em: 30 set. 2015.
- MATTELART, Armand. *The information society*. TAPONIER; Susan G.; COHEN, James A. (Trad.). London: Sage Publications, 2003.
- MATTELART, Tristan; D’ HAENENS, Leen. Cultural diversity policies in Europe: between integration and security. *Global Media and Communication* 10, n. 3: 231-45, 2014.
- MCILWAINE, Cathy; COCK, Juan Camilo; LINNEKER, Brian. *No longer invisible: The latin american community in London*. Queen Mary, University of London; Latin American Women’s Rights Service; Trust for London. Disponível em: <<http://www.geog.qmul.ac.uk/docs/research/latinamerican/48637.pdf>>. Acesso em: 2013.
- MILLER, Toby. *Cultural citizenship: cosmopolitanism, consumerism, and television in a neoliberal age*. Philadelphia: Temple University Press, 2007.
- _____. Tracking moral panic as a concept. In: *The ashgate research companion to moral panics*. KRINSKY, Charles (Ed.). Farnham: Ashgate, p. 37-54, 2013.
- MILMO, Cahal. UK’s 200,000-strong South American community “needs ethnic recognition”. *Independent*. Disponível em: <<http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/uk-s-200000-strong-south-american-community-needs-ethnic-recognition-8723047.html>>. Acesso em: 20 jul. 2013.
- MUIR, Hugh. Hideously diverse Britain: the UK’s Latin American community is fighting for recognition. *The Guardian*. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/uk/2012/mar/04/uk-latin-american-community>>. Acesso em: 4 mar. 2012.
- PAREKH, Bhikhu. *Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory*. Basingstoke: Palgrave, 2000.
- POPHAM, Peter. We’re all in this together: how Leicester became a model of multiculturalism. *Independent*. Disponível em: <<http://www.independent.co.uk/news/uk/this-britain/were-all-in-this-together-how-leicester-became-a-model-of-multiculturalism-even-if-that-was-never-8732691.html>>. Acesso em: 27 jul. 2013.

- POSADA CARBÓ, Eduardo. América Latina en la Gran Bretaña. *Revista de Estudios Internacionales* 26, n. 104: 681-701, 1993.
- RICH, Vera. The price of return. *Index on Censorship* 32, n. 3: 82-86, 2003.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The social contract and discourses*. Trans. G. D. H. Cole. London: J. M. Dent, 1975.
- RUNNYMEDE TRUST COMMISSION. *The future of multi-ethnic Britain*. London: Profile, 2000.
- SCHUDSON, Michael. *The good citizen: a history of american civic life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- SEAFORD, Helen. The future of multi-ethnic Britain: an opportunity missed. *Political Quarterly* 72, n. 1: 107-12, 2001.
- SIAN, Katy. How do you spot a student extremist in a university? *The Guardian*. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/higher-education-network/2015/jul/21/how-do-you-spot-a-student-extremist-in-a-university>>. Acesso em: 21 jul. 2015.
- STRAW, Jack. I felt uneasy talking to someone I couldn't see. *The Guardian*. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/commentisfree/2006/oct/06/politics.uk>>. Acesso em: 6 out. 2006.
- THE ECONOMIST. The war of the headscarves, p. 24-26. Disponível em: <<http://www.economist.com/node/2404691>>. Acesso em: 7 fev. 2004.
- TIRYAKIAN, Edward A. Assessing multiculturalism theoretically: e pluribus unum, sic et non. *International Journal on Multicultural Societies* 5, n. 1: 20-39, 2003.
- VAN HAM, Peter. The rise of the brand state: the postmodern politics of image and reputation. *Foreign Affairs* 80, n. 5: 2-6, 2001.
- ZACHARIAS, Usha. Trial by fire: gender, power, and citizenship in narratives of the nation. *Social Text* 19, n. 4: 29-51, 2001.
- ZACHARY, G. Pascal. A philosopher in red sneakers gains influence as a global guru. *Wall Street Journal*: B1, B4. Disponível em: <<http://www.wsj.com/articles/SB954197593181775894>>. Acesso em: 28 mar. 2000.



Notas

- 1 Lema europeu da união adotado no ano 2000. Disponível em: <http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/motto/index_en.htm>.

- 2 POPHAM, 2013. Disponível em: <<http://mosques.muslimsinbritain.org/maps.php#/town/Leicester>>; <<http://crossculturalcuisine.omeka.net/>>; <<http://www.publicspirit.org.uk/assets/LeicesterDiversityOfLeicester.pdf>>; <<http://www.kingpoweronline.com/en>>.
- 3 Veja: <<http://www.eastmidlandsairport.com/destinations-and-guides/cancun/>>.
- 4 Disponível em: <<http://eudo-citizenship.eu/InternationalDB/docs/Convention%20on%20certain%20questions%20relating%20to%20the%20conflict%20of%20nationality%20laws%20FULL%20TEXT.pdf>>.
- 5 Disponível em: <<https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=090000168006b659>>.
- 6 Disponível em: <https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/267945/dualnationality.pdf>.
- 7 Disponível em: <<http://www.filosofia.org/aut/001/razacos.htm>>.
- 8 Disponível em: <<https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=090000168007f2c8>>.
- 9 Disponível em: <<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/17/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/>>.
- 10 *Bertelsmann Stiftung*, 2015. Disponível em: <<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/17/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/>>.
- 11 Disponível em: <https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/469448/FGM-Mandatory-Reporting-procedural-info-FINAL.pdf>.
- 12 Disponível em: *A Brief*, n.d.; <<http://lautaro.org.ve/biblioteca/trazados/2010-2014/2013-2/la-gran-reunion-americana-miranda-ohiggins-y-las-logias-lautarinas/>>.
- 13 Disponível em: <<http://www.trustforlondon.org.uk/policy-change/strategic-work-item/london-living-wage/>>.
- 14 Veja: <<http://irmo.org.uk/>>.
- 15 Disponível em: <<https://www.facebook.com/CLAUKLondon/>>.
- 16 Disponível em: <<https://latinelephant.wordpress.com/>>.
- 17 Disponível em: <<http://www.lawrs.org.uk/en/>>.

2.

NOVO CENÁRIO MUDIÁTICO E A GEOPOLÍTICA DA COMPUTAÇÃO: OS DESAFIOS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS

81. OS DESAFIOS DO NOVO CENÁRIO
MUDIÁTICO PARA AS POLÍTICAS PÚBLICAS
George Yúdice

104. A PILHA NEGRA
Benjamin Bratton

OS DESAFIOS DO NOVO CENÁRIO MIDIÁTICO PARA AS POLÍTICAS PÚBLICAS

George Yúdice

As novas tecnologias e meios de comunicação – sobretudo as redes sociais e novas formas de distribuir entretenimento vinculadas a megaempresas – estão transformando radicalmente a paisagem midiática em todo o mundo. Por um lado, trata-se de um cenário em que se promete entregar conteúdos totalmente diversos, inclusive aqueles criados pelos usuários, para satisfazer qualquer preferência; por outro lado, promete dar crescente acesso digital à população mundial. Quem faz essa promessa não são os governos, mas as novas megaplataformas de internet, como Google e Facebook. Os governos latino-americanos estão mal preparados tanto juridicamente quanto na capacidade de fornecer apoio às empresas nacionais, que, por sua vez, contribuem com as receitas fiscais. Ao mesmo tempo, surge a pergunta de quem deve prover um serviço aparentemente público, como internet, que é, na atualidade, o equivalente a eletricidade, telefonia e água no século XX: o setor público (o governo) ou o setor privado (as empresas)? Existem outras alternativas? Que efeito tudo isso exerce nos usuários? Como se desenham políticas públicas para esse novo cenário?

Novo cenário midiático

As crianças de hoje habitam o virtual. As ciências cognitivas têm nos mostrado que o uso da internet, ler ou escrever mensagens (com o próprio polegar), ou consultar a Wikipédia ou o Facebook não estimulam os mesmos neurônios ou as mesmas zonas corticais estimuladas pelo uso de um livro, quadro ou caderno. Essas crianças podem manipular várias formas de informação ao mesmo tempo, mas não as compreendem, nem as integram, nem as sintetizam como nós, seus antepassados.

Elas já não têm a mesma cabeça. Com o telefone celular, têm acesso a todas as pessoas; com

GPS, a todos os lugares; com a internet, a todo o conhecimento. Elas habitam um espaço topológico de bairros, enquanto nós vivemos em um espaço métrico, coordenado por distâncias. Eles já não habitam o mesmo espaço (SERRES, 2013: 19).

Na sua defesa da cultura dos jovens, desenvolvida no calor da nova mídia, Michel Serres argumenta que surgiu outra maneira de pensar (“não tem a mesma cabeça”), mais conectada à tecnologia digital e às novas práticas que essa tecnologia torna possível. Esses seriam os nativos digitais; também tem migrantes di-

gitais mais velhos bastante assimilados. Mas é preciso salientar que Serres está falando dos jovens franceses, pertencentes a um país rico, com boa conectividade. Por isso, com alto percentual – mais de 85% dos jovens acessam a internet, sobretudo por meio da telefonia móvel (FREIER, 2015; GLOBAL INTERNET REPORT, 2015).

Poderíamos pensar que, por causa da desigualdade acentuada nos países “emergentes” ou “em desenvolvimento”, o novo *habitus* seria radicalmente diferente. Porém, segundo a Internet World Stats de 2 de fevereiro de 2016, a internet tem 3,3 bilhões de usuários no mundo,¹

1,3 bilhões a mais que em 2011. Isso equivale a 45% dos 7,4 bilhões de habitantes da Terra.² Embora o acesso venha crescendo aceleradamente, é evidente

que há muita desigualdade entre as regiões mais ricas (América do Norte tem 88% de cobertura) e as mais pobres (África tem 29%) (KEMP, 2015; PEW RESEARCH CENTER, 2015). A América Latina está na média, com 56%, mas nesse vasto território também existe muita desigualdade tanto entre os países quanto dentro deles.

Ainda assim, num futuro próximo haverá mais acesso à internet, especialmente através do celular. Como descobriram pesquisadores do Pew Research Center, os jovens em países “emergentes” ou “em desenvolvimento” acessam a internet muito mais que as gerações mais velhas. A média do intervalo etário nos 32 países estudados é de 15 pontos percentuais, mas, em todos os países latino-americanos incluídos no estudo – Argentina,

Brasil, Chile, Colômbia, El Salvador, México, Nicarágua, Peru e Venezuela –, o intervalo é de 30 pontos percentuais ou mais, um dado que também se explica por diferenças no nível de educação, renda e conhecimento de inglês (PEW, 2015). No Brasil, por exemplo, 72% dos habitantes de 18 a 34 anos de idade acessam a internet ou têm smartphone, em contraste com 35% dos indivíduos com 35 anos ou mais. Segundo o departamento de pesquisa da Associação Groupe Sociale Mobile ou da GSMA Intelligence, atualmente existem 7,7 bilhões de conexões móveis no mundo e 3,8 bilhões de assinantes únicos de contas móveis.³

Esses dados também se confirmam ao considerar o ápice que lograram mundialmente para o Facebook e o Whatsapp: 1,59 bilhões e 1 bilhão respectivamente ao final de 2015. Essas pla-

Essas funções, disponibilizadas gratuitamente aos usuários (mas, na realidade, em troca da colheita de dados), criam algo como um simulacro de serviço público [...]

taformas são acessadas majoritariamente por celular (MARTÍ, 2016), 90,6%, segundo as estatísticas do Facebook.⁴ Na América Latina, o Whatsapp consegue cotas de uso altas, como 93% de usuários no Brasil e 84% na Argentina (SMITH, 2016). É claro que o Facebook previu o rápido crescimento de acessos no Whatsapp quando pagou 19 bilhões de dólares pelo aplicativo em 2014, embora ele só tivesse gerado 20 milhões de dólares em 2013. E cada vez mais essas e outras empresas estão expandindo suas funções, não só o chat e as ligações, como também o envio de fotos e, desde dezembro de 2015, a transmissão de vídeos em tempo real (LAVRUSIK, 2016). Essas funções, disponibilizadas gratuitamente aos usuários (mas, na realidade, em troca da colheita de dados), criam algo como um simulacro de

serviço público, fazendo com que essas plataformas negociem e concorram com os Estados, como veremos a seguir.

Entre as atividades realizadas na internet móvel nos países “emergentes” ou “em desenvolvimento” prevalecem: o contato com familiares e os amigos e o uso das redes sociais em primeiro lugar e a procura de informação em segundo lugar (PEW RESEARCH CENTER, 2015). Mas também vem aumentando o acesso a mídia e entretenimento por meio do móvel (EMARKETER, 2016). Até a cultura ao vivo, como os concertos e o teatro, tem acompanhamento em aplicativos especializados, como o Shazam, que reconhece qualquer música e fornece informação detalhada sobre o artista, as letras das músicas e até o local do próximo concerto na proximidade do usuário, possibilitando a compra de ingressos on-line (LÓPEZ, 2015). Os aplicativos para celulares não só entregam música, audiovisual, textos e conteúdos criados pelos usuários, como também fornecem um acervo de ferramentas para selecionar exatamente o que quiserem (BUDDECOMM, 2015). É essa possibilidade de escolha que oferece vantagem para as tecnologias móveis e as redes sociais. Uma análise da mídia, da cultura e da gestão cultural no novo cenário digital não pode focar só os hábitos e costumes dos usuários, mas também a economia política desse cenário. Ambos – usuários e empreendimentos/tecnologias – coconstroem esse cenário.

Esse crescimento acelerado das mídias sociais é coproduzido pelas grandes plataformas que respondem aos interesses dos usuários. Não se trata da sociedade de consumo ao estilo do século XX, explicada e criticada por sociólogos e politólogos

desde Veblen a Benjamin Barber, embora o consumismo continue muito forte. O desejo – alguns diriam: a necessidade – de se comunicar e estabelecer solidariedade ou laços de afeto, como acontece no Facebook, impulsiona a criação de novos aplicativos, que são monetizados de diversas maneiras e não só orientados ao consumo de mercadorias. Todo tipo de causa e assunto se potencializa mediante essas formas de comunicação, inclusive alternativas ao capitalismo hegemônico, como nas plataformas de *crowdfunding* Kickstarter e Catarse, que têm páginas no Facebook. Porém, através dessas plataformas, são gerados enormes rastros de dados que encontram todo tipo de uso, e não só para a venda de produtos. Cidades inteligentes, a chamada Internet das Coisas, pesquisas de saúde e outros interesses sociais, como também espionagem governamental ou empresarial, aproveitam essa avalanche de informação.

Pensadores como Michel Serres, citado anteriormente, e Jesús Martín-Barbero caracterizam esse novo cenário como uma mutação paradigmática da sociedade, em que se cria uma crise, um enorme barulho composto das conversas e falas dos usuários. Como escreve Martín-Barbero: “as falas não são somente idiomas senão narrações, imagens, músicas, experiências contadas pelas pessoas e as diversíssimas culturas contando-se a vida e dizendo-se coisas” (entrevista nesta edição da *Revista Observatório*). Esse barulho é expressão não só da falência das instituições do Estado e da sociedade, mas também expressão da vontade de outros arranjos, como se vê nas manifestações dos indignados ao redor do mundo. Esse cenário das mídias

sociais, entretanto, é também aquele do auge dos cercados das nuvens privadas onde se armazena e processa toda a informação gerada. A complexidade se constata na simultaneidade do entusiasmo pela comunicação que parece ser não conduzida, não institucionalizada e da falta de compreensão de como a comunicação, que agora envolve toda a vida (como na Internet das Coisas), é administrada, analisada e utilizada por grandes empresas que cada vez mais desafiam os governos nessa nova forma de gerir a coisa pública, embora o conceito do público já não seja tão vigente nesta época do usuário.

Cidadão, público, audiência, espectador, leitor, consumidor... perdem vigor (mas não desaparecem) como conceitos epistêmicos e práticos junto com as instituições que sustentaram tais categorias. Tanto o serviço público (incluindo a educação) quanto a mídia sofrem enfraquecimento perante o que se comunica e **o que se sabe entre todos** (Martín-Barbero).⁵ A informação já não se emite desde um centro a uma circunferência em expansão; os usuários intervêm no que se produz e emite. É claro que isso é um desafio para a gestão cultural, acostumada a pesquisar e conhecer públicos aos quais se entrega cultura. O que quer dizer a pesquisa de públicos na época do usuário ou do produ usuário?

Quanto a essa questão, a transformação da indústria da música é reveladora. Nos serviços de *streaming*, que cada vez mais crescem perante a compra ou o download de fonogramas (IFPI, 2015), é o uso mesmo – registrado nas bases de dados e processado nos softwares de recomendação – que orienta a criação de repertórios para os usuários. É uma forma de curadoria, que hoje é um dos

serviços mais valiosos, no qual constatamos a fusão do provedor da mídia e o desenhador de experiências. Esses provedores competem na criação de sensações memoráveis que provêm não de um espetáculo, mas de uma experiência (MULLIGAN, 2014). Poderíamos resumir o fenômeno invocando o conceito de afeto, que cada vez mais se usa para caracterizar o valor no novo cenário “acessista” do uso. Os novos empreendimentos digitais, sobretudo aqueles associados às marcas, procuram absorver a expressão de afeto para atrair ainda mais usuários.

Não é por acaso que as grandes empresas de telefonia oferecem serviços de *streaming* gratuitos (por um tempo limitado) para atrair usuários. Por exemplo, o serviço de música Deezer tem parceria com a Tim/Vivo, que oferece o Vivo Música, expressando em uma publicidade o princípio do novo cenário midiático: “A música que você quiser, quando e onde estiver”.⁶ E sempre existe a possibilidade de acessar o YouTube para *streaming* gratuito de músicas e vídeos.

A combinação telefonia móvel e serviço de *streaming* torna possível a transformação do desfrute cultural, “liberando” o usuário não só do lugar onde usufruir, mas também das plataformas tradicionais hegemônicas da televisão, que ditam quais programas se podem ver, em qual ordem e em que horário. Liberar-se dessa estrutura rígida explica em parte o crescimento rápido do Netflix, o serviço de filme e televisão por *streaming*. Chamado de Uber da TV (IDGNOW, 2015), o Netflix, que acaba de lograr disponibilidade em 190 países (CHACÓN JIMÉNEZ, 2016), também produz seus próprios seriados, como o seriado 3% exibido no Brasil,

utilizando a informação que colhe sobre os hábitos e preferências dos usuários. Um exemplo é a detecção do momento em que se viciam os usuários (SPANGLER, 2015). Nas minhas viagens pela América Latina, já ouvi alguns amigos marxistas muito críticos da economia política da mídia falarem em ficar grudados ao televisor ou tablet assistindo 50 episódios de um seriado em um único fim de semana.

Enquanto as redes de televisão oferecem programas que nem todo espectador quer ver e precisam desenvolver estratégias para manter a atenção desses espectadores ao longo de uma noite, para assim alcançar bons *ratings* e, portanto, anunciantes, os novos serviços de *streaming* e OTT (*over-the-top content* ou conteúdo transmitido sem a intervenção de um operador) oferecem o *que e quando* os espectadores querem ver, sem se preocuparem com a publicidade. Por isso, a Amazon Prime criou o Amazon Studios para produzir seus próprios seriados usando os dados de preferências dos usuários.⁷ Para a Amazon Prime, uma oferta bem variada e baseada nas preferências garante que as pessoas assinem o serviço (MILLER, 2016).

A partir de agora, introduzo os seguintes assuntos para o debate: 1) as mudanças no usufruto cultural; 2) a biopolítica do novo cenário midiático; 3) a economia política do novo cenário.

As mudanças no usufruto cultural

Em primeiro lugar, houve uma mudança fundamental na atitude com respeito à propriedade intelectual/cultural. Em um primeiro momento da transição ao mundo digital,

prevaleceu o compartilhamento de arquivos (comportamento chamado de pirataria pela indústria em tempos pós-Napster). A indústria não conseguiu convencer os usuários de que compartilhar arquivos é um crime. Em um segundo momento, surgiu o *streaming* pago por publicidade, como em vários serviços de música e de vídeo (por exemplo, YouTube), convertendo o compartilhamento em um negócio. Ainda que nunca se consolide o terceiro momento, quando todo o mundo faria a transição aos serviços assinados, o *streaming* vem crescendo em número de usuários e em rentabilidade. O interessante desses novos serviços é que os usuários já não

O que quer dizer a pesquisa de públicos na época do usuário ou do produzido?

estão interessados em ser colecionistas. Como diz Martín-Barbero, o conhecimento se produz entre todos e, portanto, deveria gerar outra atitude em relação à propriedade. Na nova economia política das redes, fala-se hoje no comum, tema que elabora o ensaio de Bernardo Gutiérrez neste número da *Revista Observatório*. Eu voltarei a esse tema, mas agora gostaria de salientar as atitudes de acesso e compartilhamento, para as quais não é necessário ser dono de nada. Isso incide na prática do colecionismo em cultura: discos, livros, filmes.

Existem várias teorias do colecionismo, aquelas em que prevalecem discernimento, conhecimento e perícia; outras em que sobressaem o gosto e a paixão; e ainda outras que enfatizam o fetichismo. Para Benjamin, que escreveu muito sobre o colecionismo, paixão e fetichismo são qualidades fundamentais: trata-se de uma relação íntima com os objetos (1968: 67). Por contraste com o colecionista renascentista, que era





Volta Reda

Bacia

JERUSALEM

Jer. Yerushalayim, Al Quds

Abi. Dis.

Belém, Sertão

GUMBAN

RIO DE JANEIRO

Macai

Cabo Frio

OCEANO

público e encenava seu alto status, o moderno emerge no anonimato e na privacidade interior. O moderno luta, ademais, com uma contradição inerente à arte moderna: por um lado “fetichiza” o objeto e por outro recusa a mercantilização do objeto para transformá-lo em arte; mas isso faz com que a arte se torne mero objeto de contemplação. Desse jeito, a arte é só uma função do gosto, que por sua vez mascara a falta de expertise do coletor e sua experiência limitada, que é investida nos objetos da coleção. Ackbar Abbas assinala que, para Baudelaire, essa falta de experiência

é a incapacidade de assimilar a experiência da modernidade, quer dizer, a experiência “inóspita e cega do industrialismo de grande escala” (BENJAMIN, 1973: 111. In: ABBAS, 1988: 226-227).

Benjamin também contrasta a maneira em que o escritor e o colecionista chegam à experiência. Este tira os objetos de circulação ao inseri-los no marco onde “se convertem em pedra” (1999: 305). Os objetos entram em um circuito fechado. O usuário da internet é mais como o escritor de Benjamin; na sua prática, a informação se abre em conexões rizomáticas, compartilhamentos e estabelecimento do comum. Abbas salienta a experiência do escritor em Benjamin, referindo-se às táticas de aquisição contra o grão, que incluem pedir livros emprestados e não devolvê-los, ou fracassar sistematicamente em lê-los, ou herdá-los. Mesmo a maneira mais óbvia de adquiri-los – comprá-los

– tem suas táticas, que diferem dependendo do modo como os livros são adquiridos: se em livrarias, catálogos ou leilões. Mas “o ‘método mais louvável’ para adquirir livros é escrevê-los” (ABBAS, 1988: 230). Nessa análise, Benjamin parece antecipar o modus operandi na internet, onde os parâmetros da propriedade são questionados e se praticam

outras formas não só de adquirir, mas de experimentar a produção e a troca simbólica sem se tornar proprietário. Poderia se dizer que o colecionista dos séculos XIX e XX deve ser o usuário disseminador no novo cenário midiático,

embora as leis da propriedade e as estratégias convencionais do lucro limitem essa tendência.

Para compreender a transformação do colecionismo na nossa era, teríamos que fazer o mesmo que fez Benjamin: inseri-lo na economia política da produção simbólica, que não é mais a industrial do século XIX nem a consumista de meados do século XX. Na nova economia-da-informação-experiência-e-afeto, o conteúdo dos produtos – que são intercâmbios, serviços, comunicações etc. – é intangível, é isso que circula e vincula subjetividades e corpos. Quer dizer que o afeto antes investido nos objetos acha outros circuitos de catexização.⁸ E esse conteúdo intangível torna-se cada vez mais valioso do que as coisas físicas utilizadas para produzir esses intercâmbios, serviços e comunicações. Não é por acaso que na nova era digital são textos, imagens, sons, comunicações, ou

Na nova economia-da-informação-experiência-e-afeto, o conteúdo dos produtos – que são intercâmbios, serviços, comunicações etc. – é intangível, é isso que circula e vincula subjetividades e corpos. Quer dizer que o afeto antes investido nos objetos acha outros circuitos de catexização

seja, tudo aquilo que pode ser recombinao e que não é apropriado, mas suplementado e posto em circulação novamente. O valor que os usuários dão a esses conteúdos é definitivamente um valor de uso e, por vezes, um valor de circulação, mas não necessariamente um valor de troca. De todo modo, na atualidade, constatamos uma tensão entre o desejo do comum com que operam os usuários e a tendência das empresas em monetizar e proprietarizar qualquer ação. O combustível da economia da internet é a própria ação dos usuários, que na maioria dos casos nem percebem que fornecem esse valor.⁹

A biopolítica do novo cenário midiático

A visão de Benjamin apoiaria a ideia de que os usuários das redes sociais manifestam uma agência, não só em ações diretamente políticas, como os movimentos de indignados ao redor do mundo,¹⁰ mas também no consumo da mídia, como argumenta Simone Pereira de Sá sobre os fãs nas redes sociais, sob outra ótica teórica, neste número da *Revista Observatório*. Mas o uso das redes sociais tem repercussões biopolíticas. Só tem que pensar na mineiração de dados que geram os usuários. O interessante dessa biopolítica é que os usuários *desejam* usar as plataformas que se valem das informações concedidas por eles. Não são submetidos ou oprimidos. Essa colheita de valor não se experimenta como exploração. A grande maioria nem sequer lê os termos de uso, simplesmente os aceita para ter acesso e expressar-se e relacionar-se. É justamente esse imperativo de expressar-se, predominante nas redes sociais, que convém para

o capitalismo da experiência e dos afetos. Numa época em que se lucra menos com os produtos culturais, as novas empresas desenvolveram tecnologias para facilitar a expressão do afeto, que é um meio de negócio e também de controle. A virada afetiva dos novos estudos culturais neste milênio tende a não ter uma visão crítica das tecnologias de geração de afeto. A análise dos dados gerados pelos softwares de reconhecimento nos serviços de *streaming*, das preferências na nova curadoria de música e audiovisual e dos modos de fazer na cocriação, como no Aplicaciones de Jorge Drexler, cujo aplicativo foi apelidado de N, são alguns exemplos do uso dos afetos. A biopolítica aproveita o mais profundo material do ser humano: seu afeto.

Poderia se dizer que o afeto é o solvente intermediário em que subjetividades, corpos e máquinas cibernéticas se catexizam. Patricia Clough e colegas, teóricos do afeto em relação ao novo estágio capitalista, sugerem que “se está dissolvendo a distinção entre a matéria orgânica e não orgânica em relação à informação”, com o resultado que a matéria mesma emerge como informacional (2007: 62). Essa reflexão os leva a postular que “a ciência e o capital estão envolvidos em esforços para modular diretamente o pré-individual ou a potencialidade do indeterminado, a criatividade emergente do afeto-em-si”, exigindo, portanto, que os pensadores críticos prestem atenção na tensão entre o controle – tema proposto no frequentemente citado ensaio de Deleuze (1992) sobre as sociedades de controle – e a emergência indeterminada ou potência nos termos espinosanos de Hardt e Negri (2005). Essa tensão “constitui

a problemática no coração de uma governação¹¹ neoliberal radical de produtividade” (CLOUGH et al. 2007: 63).

A Internet das Coisas (IdC) ou a Internet de Tudo, essa rede galáctica de interconexão e comunicação de coisas, processos e pessoas mediante sensores e bases de dados, já se está convertendo em cotidianidade ao vincular cultura, cidades, transporte, saúde, agricultura, indústria, moradia etc. num ambiente *smart*. Antes da existência dessa rede, um dos grandes teóricos do afeto tinha concebido a computação ubíqua como uma teia imersiva e interativa

que de forma transparente e contínua transmite impulsos codificados digitalmente para dentro e para fora do corpo através de múltiplas e sobrepostas conexões sensoriais, eventualmente tornando-se uma rede abrangente de circulação analógico-digital infinitamente reversível em escala planetária (MASSUMI, 2002: 142).

Na verdade, Massumi estava falando da potencialidade do afeto. E é em relação ao afeto que as indústrias culturais e criativas na era digital desempenham um papel importante nesta mutação da sociedade e economia, já que são o meio idóneo para inserir as pessoas em ambientes imersivos. Como já vimos no caso do *streaming*, as pessoas se conectam cada vez mais à música e ao vídeo, e esse tráfego de conteúdos estimula o alargamento da chamada nuvem, que não é outra coisa senão os centros de dados

onde se armazena e processa toda a informação. Segundo informe de 2014, “dois terços dos conteúdos digitais são consumidos ou criados pelos consumidores [...] assistindo vídeos, usando a mídia social, compartilhando imagens” (MEEKER, 2014), portanto, desempenhando um lugar fundamental no crescimento da IdC, que se estima que alcançará 50 bilhões de objetos conectados em apenas quatro anos e um valor de 14,4 trilhões de dólares, o que equivaleria hoje à segunda economia do mundo, entre a estadunidense e a chinesa (EDWARDS, 2015).

A mineração e a análise de dados, que aumentarão exponencialmente com a IdC, têm um lado benéfico em termos da administração dos serviços públicos, suporte aos empreendimentos, monitoramento da saúde, empoderamento de pessoas com deficiências etc. A segurança, que é um dos usos principais da IdC, é um tema mais complexo. Todo o mundo precisa de seguridade, e não só em termos de defesa contra o crime ou as contingências naturais. Mas a IdC facilita a invasão de privacidade; em um mundo saturado de aparelhos *smart*, vai se saber/já se está sabendo tudo. Com um arsenal de ferramentas analíticas e usando tecnologias que provêm da psicologia cognitiva e do neuromarketing, se pretende medir não só atenção, percepção, comportamentos, preferências e sentimentos, mas o inconsciente, ir além do cérebro pensante para compreender o que acontece no nível mais corporeamente material dos afetos, onde começa a “motivação [...] com uma série de detonadores químicos no

Numa época em que se lucra menos com os produtos culturais, as novas empresas desenvolveram tecnologias para facilitar a expressão do afeto, que é um meio de negócio e também de controle

cérebro enraizados em circuitos neurais primários que evoluíram para ajudar os humanos a tomarem decisões” (CROWE, 2013).

Pela enormidade da IdC é evidente que só os estados mais ricos ou as plataformas/empresas maiores do mundo podem fazer os investimentos requeridos para criar e administrar esse novo fenômeno. E isso lhes fornece a oportunidade de aproveitar a informação e o lucro ou a “inteligência” para a vigilância que deriva dela. Por exemplo, é por isso que o Google adquiriu por 3,2 bilhões de dólares a empresa Nest Labs, fabricante de termostatos e detectores de fumaça de alta tecnologia. O termostato regula a temperatura ambiente em relação às preferências do usuário; desse jeito, o dispositivo vai aprendendo ao longo do tempo. Esses dispositivos operam com algoritmos que permitem que todos os aparelhos do usuário se comuniquem entre eles, criando perfis dos usuários para antecipar as suas necessidades (TREFIS EQUIPE, 2014).

Assim, o Google aumenta o alcance da nuvem onde se armazenam os dados e cria um sistema de comunicação rizomática entre usuários, dispositivos e meios de comunicação.

A economia política do novo cenário

É verdade que mais da metade da população mundial fica fora dessa teia, embora cresça cada vez mais a conectividade através de telefones móveis. Em relação a essa brecha, empresas como Facebook e Google têm estratégias para se conectar aos desconectados. Para conseguir isso, o Facebook comprou uma frota de drones

que voam continuamente durante meses ou anos, graças à energia solar, emitindo sinais de banda larga a laser em áreas com baixa conectividade na Ásia, África e América Latina (WAKEFIELD, 2014). Como explica Yael Maguire, diretor de engenharia da Facebook Conectividade Lab, desenhou-se um *backbone* intermediário entre satélites e terminais terrestres que receberão em todos os momentos sinais dos drones que voam a 20 quilômetros de altitude, acima de outras aeronaves e até de variações atmosféricas, mas suficientemente perto da terra para que os sinais sejam fortes, com a qualidade da fibra ótica (INTERNET.ORG, 2014).

Da mesma forma, o Google iniciou em 2013 o Projeto Loon, que vai levantar a 20 quilômetros cem balões de hélio que transmitirão sinais de internet em áreas desconectadas ou malconectadas. O Google também comprou uma empresa que fabrica drones, a Titan Aerospace, por um valor não revelado, para complementar os balões do Projeto Loon. A empresa também adquiriu por 1 bilhão de dólares a Skybox Imaging, que tem a sua própria rede de satélites e é especializada em mineração e análise de dados e produção de vídeos e imagens detalhadas da Terra, estendendo a capacidade do Google Earth para capturar imagens do planeta em tempo real, vinculando assim perfis e localização (INAM, 2014).

Evidentemente, é ingênuo pensar que Facebook e Google estão fornecendo um serviço público humanitário que os governos não estão fazendo, embora seja verdade que haverá mais conectividade e que os pobres poderão ter acesso mais barato a operações

A biopolítica aproveita o mais profundo material do ser humano: seu afeto

como a transferência bancária digital ou o recebimento de remessas através do celular, entre outras. A Fundação Gates, em parceria com o Banco Mundial, tem um projeto para integrar outros bilhões de pessoas ao banco por meio do telefone móvel e do dinheiro digital. Não é preciso que o Google lucre diretamente com essas transações; as pessoas usarão a sua plataforma com o aval de uma instituição pública intergovernamental (BILL & MELINDA GATES FOUNDATION, 2015), e é esse acréscimo que importa. Para facilitar o uso da sua plataforma, o Google introduziu um smartphone barato na África, onde 95% do acesso à internet é por meio do telefone móvel. O fone prioriza duas propriedades do Google: o sistema operativo Android e o uso do YouTube (propriedade do Google), talhado especialmente para operar off-line (SENGUPTA, 2015). O desenvolvimento de smartphones baratos por outras empresas – Mozilla (33 dólares), Huawei (80 dólares) etc. – está facilitando o aumento de usuários e o triunfo da plataforma Android.¹²

Trata-se de empresas gigantes que emergem no novo milênio para combinar a embalagem das páginas web, e-mail, mensagens de telefone, transferência de arquivos de audiovisuais e musicais via FTP, serviços financeiros etc., que se ofereciam separadamente na internet até o final dos anos 1990 (VELDEN; KRUK, 2012-2013). Essa combinação tem lugar nas próprias plataformas dessas empresas, às quais se aplicou a metáfora da nuvem, embora estejam enraizadas

em uma muito custosa e poluidora materialidade. Como informa Glanz (2012), em âmbito mundial, os centros de dados “usam cerca de 30 bilhões de watts de eletricidade, mais ou menos equivalente à saída de 30 usinas nucleares”. Mas é sobretudo o vídeo que ocupa cada vez mais espaço na web. De acordo com o Cisco Systems (2014), o tráfego global de vídeo IP será de 79% de todo o tráfego dos consumidores na internet em 2018, acima dos 66% em 2013. Isso não inclui o vídeo intercambiado através de arquivos *peer-to-peer* (P2P). A soma de todas as formas de vídeo (TV, vídeo sob demanda [VOD], internet e P2P) será na faixa de 80/90% do tráfego global de consumo até 2018. As seis maiores empresas de construção da infraestrutura de nuvens – Amazon, Microsoft, IBM, Google, Oracle, Rackspace – são estadunidenses e fornecem serviços

E é precisamente o aumento no número de usuários nas suas plataformas, sobretudo por meio dos telefones móveis, que Facebook, Google e outras empresas se valorizam no mercado

a outras empresas (Netflix e outros provedores de *streaming*) e governos, por exemplo, a Central Intelligence Agency dos EUA (WEINBERGER, 2015).

Na próxima seção, comentarei a entrada da Internet.org, fundação do Facebook, que procura estabelecer acordos com governos para conectar à internet os que ainda não têm acesso. Essa tentativa do Facebook se relaciona com a economia política da internet porque tem o potencial de contribuir enormemente com o valor da empresa. E é precisamente o aumento no número de usuários nas suas plataformas, sobretudo por meio dos telefones móveis, que Facebook, Google e outras empresas se

valorizam no mercado. Em 2 de fevereiro de 2016, a recém-criada Alphabet, empresa matriz do Google, ultrapassou a Apple como a empresa mais valorizada no mundo. Cinco das nove empresas mais valorizadas no mundo pertencem ao setor da internet: Alphabet (554,8 bilhões de dólares), Apple (529,3 bilhões de dólares), Microsoft (425 bilhões de dólares), Facebook (334 bilhões de dólares) e Amazon (264 bilhões de dólares). No início de fevereiro, essas cinco empresas tinham um valor combinado de 2,1 trilhões de dólares (KRANTZ, 2016), o que equivale ao PIB da Índia, a sétima economia do mundo, ultrapassando o PIB da Itália, do Brasil e do Canadá (STATISTICS TIMES, 2016).

Não surpreende, portanto, como escreve Benjamin Bratton neste número da *Revista Observatório*, que as plataformas cada vez mais exerçam soberania transnacional e global, e algumas nações se adaptem à forma da plataforma (por exemplo, a National Security Agency NSA dos EUA, as novas iniciativas chinesas, como o site de microblogging Sina Weibo etc.). A questão da soberania é crucial, já que as grandes plataformas administram a Internet das Coisas, que, como vimos, visa administrar a vida cotidiana por meio da conexão de dispositivos, mídia, objetos, cidades e comportamentos humanos.

O poder e o tamanho dessas empresas possibilitam que as tais concorram e negociem com governos. É muito conhecido o conflito entre China e Google. A China visa substituir as plataformas ocidentais (GIBBS, 2014), que, por sua vez – como no caso do Google –, se comportam como que protegendo uma soberania global e não

apenas o seu negócio. Por outro lado, a China se refere à soberania chinesa da internet (INFORMATION OFFICE, 2010), embora alguns analistas vejam essas pretensões soberanistas como autoritarismo informacional e censura (JIANG, 2010).

América Latina

Logo após o escândalo das violações de privacidade reveladas por Edward Snowden, o governo brasileiro acelerou o processo de consulta e desenho do Marco Civil da Internet, que a presidenta Rousseff sancionou em abril de 2014 (ESTANQUE, 2014). Antecipando a nova lei, o Google, que colaborou com a NSA dos EUA na espionagem de comunicações dos chefes de Estado de todo o mundo (IBN LIVE, 2013), trasladou do Brasil aos EUA o serviço DNS, que permite visibilizar o uso que fazem os usuários do serviço na internet. O analista da internet Doug Madory (2013) argumentou que esse traslado afetou o serviço – demorou o tempo de transmissão dos dados –, já que, para evitar o monitoramento brasileiro, as operações passaram a se fazer nos EUA.

Outro exemplo do conflito e negociação de plataformas e países se constatou na última Cúpula das Américas no Panamá, em abril de 2015, quando os presidentes de Argentina, Brasil, Panamá e Peru se reuniram com o chefe executivo do Facebook, Mark Zuckerberg, que procurou acordos para estabelecer sua fundação Internet.org nesses países, adicionando-os aos já acordados, como Colômbia, Guatemala e Paraguai, este último tendo sido local de prova da versão beta do Facebook Livre. O debate no Brasil é exemplo da complexidade e do perigo da

promessa da internet gratuita para os pobres, pelo menos no modelo Internet.org. Zuckerberg e a presidenta Rousseff assinaram um acordo que pareceria entrar em conflito com o Marco Civil da Internet. Um dos problemas é que o Facebook Livre fornece de graça só alguns serviços da internet para os mais pobres, criando assim desigualdade de acesso. Outro problema é que a prática de *zero-rating* parece violar o princípio da neutralidade da rede, já que “as operadoras [...] e algumas empresas de tecnologia [...] permitem o acesso de forma ‘gratuita’, ou sem cobrar o tráfego de dados móveis a alguns serviços on-line, como apps de redes sociais e mensagens” (RIBEIRO, 2015).

Carolina Botero, diretora executiva da Fundação Karisma na Colômbia e uma das ativistas mais importantes no que diz respeito à igualdade de acesso a mídia e internet, criticou a Internet.org e os governos que o apoiam:

Temos sérias preocupações de que Internet.org é apresentado como uma estratégia de política pública para o acesso universal à Internet. Estas iniciativas comprometem os direitos de todos e turvam a obrigação do governo para reduzir a brecha digital para o acesso dos seus cidadãos a determinadas aplicações. Não importa quão interessantes eles são, esses serviços estão associados com um interesse comercial de uma multinacional que o Estado apoia diretamente (In: BOGADO; RODRÍGUEZ, 2015).

Até o final de 2015, essa aparente contradição, que reside na violação ao princípio de neutralidade que é sustentado pelo Marco

Civil da Internet, ainda não tinha sido resolvida. No processo de recomendação à presidenta para sua preparação da minuta de Decreto Presidencial que regulamentará o Marco Civil, o Comitê Gestor da Internet conseguiu “chegar em um acordo, sem menção ao *zero-rating*” (AQUINO, 2015).

Conclusão

O que tem tudo isto – plataformas globalizadas, soberania, Internet das Coisas etc. – a ver com a gestão cultural? Do meu ponto de vista, muito. As políticas públicas – inclusive a falta de políticas, que é uma política – para o novo cenário midiático têm consequências duplas: por um lado, podem facilitar ou obstaculizar novos empreendimentos e práticas não só de fazer cultura mas de circulá-la e compartilhá-la; por outro lado, podem contribuir ou regular a intervenção biopolítica e o crescimento das enormes plataformas da internet, que por sua vez exercem soberania.

A América Latina é uma região muito cobiçada por múltiplas razões. É a região onde os usuários passam mais tempo ligados à rede (MANDER, 2015). Segundo a comScore, empresa de análise de internet, cinco dos dez países mais ativos em redes sociais estão na América Latina: Brasil, Argentina, Peru, México e Chile. A América Latina como região tem quase o dobro da média mundial de horas de conexão de usuários nas redes sociais; e sobressai o Brasil, com 240% sobre a média mundial (COMSCORE, 2013: 21). Mas, como no resto do mundo, prevalecem as plataformas norte-americanas, como Facebook, Google, YouTube e Twitter (VAUGHN-NICHOLS, 2013), que querem

não só manter sua dominância como também acrescentá-la. O Facebook é o publisher líder nos dois maiores mercados de mídia, México e Brasil (COMSCORE, 2013: 49). E o Google/YouTube é o maior fornecedor de vídeo na região (52).

Essa informação é crucial para a América Latina, especialmente se pensarmos sobre a forma de acessar a mídia. Quanto as conexões à internet, a América Latina é a terceira região no mundo, depois da América do Norte e da Europa, com 10,2% das conexões globais para uma parcela da população mundial de 8,6%.¹³ Em termos de mercado on-line, a América Latina é o segundo mercado de mais rápido crescimento no mundo, depois da China, e grande parte desse crescimento deve-se à telefonia móvel (EMARKETER, 2015b). Quanto às contas móveis, em 2014, a penetração foi de 65,2%, com 395,5 milhões de contas únicas. As contas móveis com acesso à internet crescerão de 55,4% em 2015 a 72,6% em 2019 (STATISTA, 2016). Quanto aos smartphones, em 2012 houve uma penetração de 20%, estimados em cerca de 48% em 2017, número que vai crescer rapidamente em 2020, quando estima-se que haverá 245.7 milhões de smartphones ou uma penetração de 57% (EMARKETER, 2015a). Certamente as conexões de internet móvel superam as fixas em toda a região (GSMA, 2014: 16). Esses dados requerem incorporar o uso de telefones celulares em qualquer inquérito sobre os hábitos de fruição de música, vídeo e texto, mas também as consequências em termos do uso da informação que se colhe dos usuários, como já vimos.

A cultura é transversal, necessariamente se entrelaça com tecnologia, mídia, empreendimento, política etc. Mas também é globalizada. Os Estados Unidos e seus aliados no capitalismo cognitivo-de-experiências-e-afetos procuram estabelecer e fortalecer as leis de comércio mundial através das instituições intergovernamentais que eles dominam (OMC, OMPI etc.).

A América Latina é uma região muito desigual no comércio cultural: segundo PricewaterhouseCoopers (2012), o mercado de mídia e entretenimento para 2015 era estimado em 6% do mercado mundial. Mas isso não significa que os empreendimentos latino-americanos exportem esse porcentual. Esse é o tamanho do que podem aproveitar as empresas dominantes. O mercado de exportações seria mais semelhante ao porcentual de empresas latino-americanas incluídas na lista Forbes das empresas maiores do mundo, que é mais ou menos de 3% (WRIGHT; PASQUALI, 2015).

É claro que o mais importante, a partir de um olhar cultural, é a oferta no sentido mais amplo de cultura, e isso não tem se medido nesses informes das indústrias culturais ou de mídia e entretenimento. Mas, mesmo se os números mostrassem que o mercado é maior, os argumentos que ofereço neste ensaio sugerem que são muito importantes as plataformas nas quais se desenvolve o setor cultural. O modus operandi dessas empresas é fazê-las atrativas para que sejam usadas. O valor está no número de usuários. E, quanto ao poder dessas plataformas, ele reside na capacidade de monitorar e orientar o desenvolvimento, como o exemplo mencionado anteriormente das operadoras





de telefonia que oferecem serviços de *streaming*. Além de pensar nos pequenos mercados locais, o que é fundamental, também deve-se pensar no macromercado regional, já que as empresas dominantes visam capturá-lo, nesses termos, como região.

É por isso que, embora as políticas nacionais sejam necessárias (por exemplo, o Marco Civil da Internet), elas não são suficientemente efetivas; são necessários acordos nacionais e internacionais que procurem nivelar o campo de jogo. Nesse sentido, comento uma iniciativa promissora, mas que deve incluir uma reflexão séria e acionável do novo cenário midiático, tanto em termos dos seus efeitos na cultura quanto na sua política tecno-econômica, que são dois lados da mesma moeda.

A iniciativa a que me refiro é o Mercado de Indústrias Culturais do Sul (Micsur), cuja primeira edição se celebrou em Mar del Plata, Argentina, em maio de 2014, e que se reunirá de novo em Bogotá, Manizales e Medellín, na Colômbia, em agosto e setembro de 2016. Sua importância tem a ver com a aliança regional necessária para enfrentar as desigualdades no comércio cultural latino-americano. Como já sabemos, as fontes e estratégias de financiamento público para os empreendimentos culturais são bastante fracas em todos os países da América Latina. A criação de um mercado geral tem como objetivo aumentar as importações dos países vizinhos, gerando assim renda que fica na região e não migra para os Estados Unidos e a Europa. Mas, para isso, deveriam ser incluídos outros ministérios e empreendimentos de outros setores – operadores telefônicos, direito, bancos, engenharia etc. – além dos

que costumam ser mencionados (educação e turismo) em encontros de cultura. O comum, do qual trata o ensaio de Bernardo Gutiérrez, requer um conjunto de estratégias debatidas e vinculadas entre governos, empreendimentos, setor jurídico, sociedade civil e redes sociais. **OBS**



George Yúdice

Professor titular do Programa de Estudos Latino-Americanos e do Departamento de Línguas e Culturas Modernas da Universidade de Miami. É diretor do Miami Observatory on Communication and Creative Industries.

É autor de *Política Cultural* (Gedisa, 2004); *A Conveniência da Cultura: Usos da Cultura em uma Era Global* (Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2005); *Nuevas Tecnologías, Música y Experiencia* (Gedisa, 2007) e *Culturas Emergentes en el Mundo Hispano de Estados Unidos* (Madrid: Fundación Alternativas, 2009), entre outros. Está preparando *Cultura e Valor: Ensaio sobre Literaturas e Culturas Latino-Americanas e Cultura y Política Cultural en América Central: 1990 a 2016*. Tem mais de 150 ensaios sobre estudos culturais e literários. Fez muitas consultorias para várias organizações internacionais, ministérios e secretarias da cultura em vários países latino-americanos. Está no comitê editorial da *Revista Z Cultural PACC* (da UFRJ); *International Journal of Cultural Policy*; *Cultural Studies*; *Found Object* e *Topía: Canadian Journal of Cultural Studies*.



Referências bibliográficas

- ABBAS, Ackbar. Walter Benjamin's collector: the fate of modern experience. *New Literary History*, v. 20, n. 1, p. 217- 237, 1988.
- AQUINO, Miriam. Comitê Gestor da Internet fecha texto para regulação do Marco Civil. *Tele Síntese*. Disponível em: <<http://www.telesintese.com.br/comite-gestor-internet-fecha-texto-para-regulacao-marco-civil/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- BARNES, Brooks. Solving equation of a hit film script. *New York Times*. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2013/05/06/business/media/solving-equation-of-a-hit-film-script-with-data.html>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- BENJAMIN, Walter. Unpacking my library. *Illuminations*. Harry Zohn (Trad.). New York: Schocken Books, 1968.
- _____. *Charles Baudelaire: a lyric poet in the era of high capitalism*. Harry Zohn (Trad.). London: Verso, 1973.
- _____. The Collector. In: *The arcades project*. Cambridge: Harvard University Press, p. 203-211, 1999.
- BILL & MELINDA GATES FOUNDATION. *2015 Gates annual letter*. Our big bet for the future. Disponível em: <https://al2015.gatesnotesazure.com/assets/media/documents/2015_Gates_Annual_Letter_EN.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- BOGADO, David; KATITZA, Rodríguez. Does Internet.org leave latin americans without a real internet? *Electronic Frontier Foundation*. Disponível em: <<https://www.eff.org/deeplinks/2015/04/does-internetorg-deprive-latin-americans-real-internet>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- BUDDECOMM. The unstoppable video streaming, TV and entertainment industries. *Global Digital Media*. Disponível em: <<http://www.budde.com.au/Research/Global-Digital-Media-The-Unstoppable-Video-Streaming-TV-and-Entertainment-Industries.html>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- CHACÓN JIMÉNEZ, Krisia. Netflix se expande a 130 nuevos países. *El Financiero*. Disponível em: <http://www.elfinancierocr.com/tecnologia/Netflix-expande-nuevos-paises_0_879512043.html>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- CISCO VISUAL NETWORKING INDEX (VNI). Forecast and methodology, 2013-2018. *Cisco Systems*. Disponível em: <http://www.cisco.com/c/en/us/solutions/collateral/service-provider/ip-ngn-ip-next-generation-network/white_paper_c11-481360.html>. Acesso em: 28 jan. 2016.

CLOUGH, Patricia Ticineto; GOLDBERG, Greg; SCHIFF, Rachel; WEEKS, Aaron; WILLSE, Craig. Notes toward a theory of affect itself. *ephemera*, v. 7, n. 1, p. 60-77, 2007.

COM.SCORE. Futuro digital 2013: el estado actual de la industria digital y las tendencias que están modelando el futuro. Disponível em: <http://www.comscore.com/content/download/20841/1065191/file/Futuro_Digital_Latinoamerica_2013_Informe.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2016.

CROWE, Kelly. Marketers exploiting secrets of the living brain. *CBC News*. Disponível em: <<http://www.cbc.ca/news/health/marketers-exploiting-secrets-of-the-living-brain-1.1273976>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

DEAN, Jodi. Communicative capitalism: circulation and the foreclosure of politics. *Cultural Politics* v. 1, n. 1, p. 51-74, 2005. Disponível em: <<https://commonconf.files.wordpress.com/2010/09/proofs-of-tech-fetish.pdf>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. *Conversações: 1972-1990*. Peter Pál Pelbart (Trad.). Rio de Janeiro: Ed. 34, p. 219-226, 1992. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/wp/wp-content/uploads/2013/05/Deleuze-Post-scriptum-sobre-sociedades-de-controle.pdf>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

DREXLER, Jorge. Aplicaciones: una nueva manera de experimentar la música de autor, en la que el usuario interviene en la composición. Disponível em: <<http://wakeapp.com/app/jorge-drexler>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

EDWARDS, John. The Internet of Things generates trillions in revenue by connecting billions of devices. *Forbes*. Disponível em: <<http://www.forbes.com/sites/teradata/2015/03/17/the-internet-of-things-generates-trillions-in-revenue-by-connecting-billions-of-devices/print/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

EMARKETER. Global media intelligence report 2015a. Disponível em: <https://www.emarketer.com/public_media/docs/GMI-2015-ExecutiveSummary.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2016.

_____. Latin America is home to a robust mobile market. 2015b. Disponível em: <<http://www.emarketer.com/Article/Latin-America-Home-Robust-Mobile-Market/1012985>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

_____. Mobile messaging to reach 1,4 billion worldwide in 2015c. Acesso em: <<http://www.emarketer.com/Article/Mobile-Messaging-Reach-14-Billion-Worldwide-2015/1013215>> 28 jan. 2016.

_____. Internet of Things is changing how media and entertainment companies operate. 2016. Disponível em: <<http://www.emarketer.com/Article/Internet-of-Things-Changing-How-Media-Entertainment-Companies-Operate/1013545?ecid=NL1001>>. Acesso em: 4 fev. 2016.

- ESTANQUE, Marina. Dilma sanciona Marco Civil e critica espionagem em evento em SP. *DW*. Disponível em: <<http://www.dw.com/pt/dilma-sanciona-marco-civil-e-critica-espionagem-em-evento-em-sp/a-17588584>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- Facebook busca ampliar el acceso a Internet en el país. *El Universal*. Disponível em: <<http://periodicocorreo.com.mx/anuncia-pena-nieto-colaboracion-con-facebook/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- FREIER, Anne. Which social media and messaging apps do teenagers prefer? *Business of Apps*. Disponível em: <<http://www.businessofapps.com/which-social-media-and-messaging-apps-do-teenagers-prefer/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- FUCHS, Christian. Class and exploitation on the internet. Digital labor. In: SCHOLZ, Trebor (Ed.). *The internet as playground and factory*. London: Routledge, 211-224.
- GIBBS, Samuel. China plans to oust Microsoft, Apple and Android with own software. *The Guardian*. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/technology/2014/aug/26/china-microsoft-apple-android-state-software>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- GLANZ, James. Power, pollution, and the internet. *The New York Times*. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2012/09/23/technology/data-centers-waste-vast-amounts-of-energy-belying-industry-image.html?pagewanted=all&r=0>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- GSMA. Economía móvil América Latina 2014. Disponível em: <http://latam.gsamobileeconomy.com/GSMA_ME_LatinAmerica_2014_ES.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- HEILMAN, Dan. Mozilla to shut down Firefox mobile OS. *News Factor*. Disponível em: <<http://www.newsfactor.com/news/Mozilla-Shuts-Down-Firefox-Mobile-OS/story.xhtml>>. Acesso em: 6 fev. 2016.
- IBN LIVE. Snowden says Google, Facebook, Apple gave direct access to NSA. Disponível em: <<http://www.ibnlive.com/videos/india/snowden-latest-snowden-byte-2-622417.html>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- IDGNOW. Netflix fatura R\$500 milhões no Brasil e é chamado de “Uber da TV”. Disponível em: <<http://idgnow.com.br/internet/2015/08/10/netflix-fatura-r-500-milhoes-no-brasil-e-e-chamado-de-uber-da-tv/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- IFPI. IFPI digital music report 2015. Disponível em: <<http://www.ifpi.org/downloads/Digital-Music-Report-2015.pdf>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

INAM, Adeel. Google to acquire Skybox for \$1 billion. *Triple Tremelo*. Disponível em: <<http://www.tripletremelo.com/google-to-acquire-skybox-for-1-billion/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

INFORMATION OFFICE OF THE PEOPLE'S REPUBLIC OF CHINA. The internet in China. Disponível em: <http://www.china.org.cn/government/whitepaper/node_7093508.htm>. Acesso em 28 jan. 2016.

INTERNET.ORG. Inventing the future of creativity. *YouTube*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pxX6r-xDgG4>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

JIANG, Min. Informational authoritarianism: China's approach to internet sovereignty. In: *SAIS Review of International Affairs*, v. 30, n. 2, p. 71-89.

KEMP, Simon. Digital, social & mobile in 2015. *We are Social*. Disponível em: <<http://www.slideshare.net/wearesocialsg/digital-social-mobile-in-2015>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

KRANTZ, Mark. USA rules! The 10 most valuable companies. *USA Today*. Disponível em: <<http://www.usatoday.com/story/money/markets/2016/02/02/usa-rules-10-most-valuable-companies/79698014/>>. Acesso em: 3 fev. 2016.

LAVRUSIK, Vadim. Expanding live video to more people. *Facebook Newsroom*. Disponível em: <<http://newsroom.fb.com/news/2016/01/expanding-live-video/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

LÓPEZ, Ignacio. ¿Qué es Shazam y cómo funciona? *Vinagre Asesino*. Disponível em: <<http://www.vinagreasestino.com/que-es-shazam-y-como-funciona/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

MADORY, Doug. Google DNS departs Brazil ahead of new law. *Dyn Research*. Disponível em: <<http://research.dyn.com/2013/10/google-dns-departs-brazil-ahead-new-law/#!prettyPhoto>>. Acesso em: 28 jan. 2013.

MANDER, Jason. Internet users in LatAm spend the most time online. Disponível em: <<http://www.globalwebindex.net/blog/internet-users-in-latam-spend-the-most-time-online>>. Acesso em: 26 jan. 2015.

MARTÍ, Anna. WhatsApp reafirma su trono llegando a los 1.000 millones de usuarios. Disponível em: <<http://www.xatakamovil.com/aplicaciones/whatsapp-reafirma-su-trono-llegando-a-los-1-000-millones-de-usuarios>>. Acesso em: 29 jan. 2016.

MARX, Karl. *Grundrisse*. Harmondsworth: Penguin, 1973.

MASSUMI, Brian. *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*. Durham: Duke University Press, 2002.

- MEEKER, Mary. Internet trends 2014 – code conference. *KPCB Kleiner Perkins Caufield & Byers*. Disponível em: <<http://www.kpcb.com/file/kpcb-internet-trends-2014>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- MILLER, Toby. Amazon studios. Disponível em: <<http://cstonline.tv/amazon-studios?print=true>>. Acesso em: 14 jan. 2016.
- MULLIGAN, Mark. Digital ascendancy: the future music forum keynote. *Music Industry Blog*. Disponível em: <<https://musicindustryblog.wordpress.com/2014/09/29/digital-ascendancy-the-future-music-forum-keynote/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- PEW RESEARCH CENTER. Internet seen as positive influence on education but negative on morality in emerging and developing nations. Disponível em: <<http://www.pewglobal.org/files/2015/03/Pew-Research-Center-Technology-Report-FINAL-March-19-20151.pdf>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- PRICEWATERHOUSECOOPERS [PWC]. Global entertainment and media outlook 2012-2016. Disponível em: <<http://www.careercatalysts.com/pdf/PwCOutlook2012-Industry%20overview%20%283%29.pdf>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- RABOSTO, Andrés. *Apuntes para una crítica de los estudios de internet*. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP. Ensenada, Argentina. Disponível em: <http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/50455/Documento_completo.pdf?sequence=1>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- RIBEIRO, Gabriel. O que é zero rating? Entenda polêmica que envolve Facebook e operadoras. *Tech Tudo*. Disponível em: <<http://www.techtudo.com.br/noticias/noticia/2015/05/o-que-e-zero-rating-entenda-polemica-que-envolve-facebook-e-operadoras.html>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- SENGUPTA, Caesar. A step toward better mobile experiences in Africa. *Android Official Blog*. Disponível em: <<http://officialandroid.blogspot.com/2015/08/a-step-toward-better-mobile-experiences.html>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- SERRES, Michel. *Polegarzinha: uma nova forma de viver em harmonia, de pensar as instituições, de ser e de saber*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- SMITH, Craig. 50 amazing whatsapp statistics. *DMR*. Disponível em: <<http://expandedramblings.com/index.php/downloads/whatsapp-statistic-report/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- SPANGLER, Todd. Netflix data reveals exactly when TV shows hook viewers – and it's not the pilot. *Variety*. Disponível em: <<http://variety.com/2015/digital/news/netflix-tv-show-data-viewer-episode-study-1201600746/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

STATISTA. Mobile phone internet user penetration in Latin America from 2013 to 2019.

Disponível em: <<http://www.statista.com/statistics/284209/latin-america-mobile-phone-internet-user-penetration/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

STATISTICS TIMES. Projected GDP Ranking (2015-2020). Disponível em:

<<http://statisticstimes.com/economy/projected-world-gdp-ranking.php>>. Acesso em: 7 fev. 2016.

TÉLLEZ, Omar. Understanding tech penetration in Latin America. *TechCrunch*.

Disponível em: <<http://techcrunch.com/2015/04/07/understanding-tech-penetration-in-latam/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

TREFIS TEAM. Google's strategy behind the \$3.2 billion acquisition of

nest labs. *Forbes*. 2014. Disponível em: <<http://www.forbes.com/sites/greatspeculations/2014/01/17/googles-strategy-behind-the-3-2-billion-acquisition-of-nest-labs/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

VAN DER VELDEN, Daniel; KRUK, Vinca. Captives of the cloud, partes 1 a 3, e-flux.

Metahaven. Disponível em: <<http://www.e-flux.com/journal/captives-of-the-cloud-part-i/>>, <<http://www.e-flux.com/journal/captives-of-the-cloud-part-ii/>> e <<http://www.e-flux.com/journal/captives-of-the-cloud-part-iii-all-tomorrows-clouds/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

VAUGHN-NICHOLS, Steven. Facebook remains top social network, Google+, YouTube

battle for second. *ZDNet*. Disponível em: <<http://www.zdnet.com/article/facebook-remains-top-social-network-google-youtube-battle-for-second/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

VIRNO, Paolo. Notes on the general intellect. In: *Marxism beyond marxism*. MAKDISI, Saree; CASARINO, Cesare; E. KARL, Rebecca (Ed.). Londres: Routledge, 1996.

WAKEFIELD, Jane. Facebook drones to offer low-cost net access. *BBC*. Disponível em:

<<http://www.bbc.com/news/technology-26784438>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

WEINBERGER, Matt. The cloud wars explained: why nobody can catch up with

Amazon. *Business Insider*. Disponível em: <<http://www.businessinsider.com/why-amazon-is-so-hard-to-topple-in-the-cloud-and-where-everybody-else-falls-2015-10>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

WRIGHT, Gilly; PASQUALI, Valentina. World's largest companies. Disponível em:

<<https://www.gfmag.com/global-data/economic-data/largest-companies>>. Acesso em: 28 jan. 2016.

ŽIŽEK, Slavoj. Privatization of the general intellect. Žižek-in-cite. Disponível em:

<<http://vanishingmediator.blogspot.com/2009/10/privatization-of-general-intellect.html>>. Acesso em: 28 jan. 2016.



Notas

- 1 O número de usuários da internet em tempo real: <<http://www.internetlivestats.com/internet-users/>>. Acesso em: 2 fev. 2016.
- 2 A população do mundo em tempo real: <<http://www.worldometers.info/world-population/>>. Acesso em: 2 fev. 2016.
- 3 As estatísticas da GSMA Intelligence são em tempo real: <<https://gsmaintelligence.com/>>. Acesso em: 4 fev. 2016.
- 4 <<http://newsroom.fb.com/company-info/>>. Acesso em: 28 jan. 2016.
- 5 A referência **o que se sabe entre todos** requer pelo menos que se faça menção de várias adaptações do conceito do Intelecto Geral que propõe Marx no *Grundrisse*. Aí sugere que, a partir de certo momento de desenvolvimento do capital, a geração real da riqueza dependerá não só do tempo de trabalho, mas da expertise científica e da organização. O fator principal da produção serão as forças produtivas gerais do cérebro social (MARX, 1973). Marx se antecipa à teoria da economia da informação e do conhecimento, ou do capitalismo cognitivo, que para alguns anuncia a potencialidade da transformação neocomunista do mundo a partir da potência constituinte da multidão (Virno, Hardt, Negri) e para outros é o desenvolvimento decisivo para o resgate da ordem mundial neoliberal, que introduz mais desigualdade; por exemplo, a informática que faz possível a terceirização e subcontratação transnacional com consequências precarizadoras (DEAN, 2005; ŽIŽEK, 2009).
- 6 Vivo Música: <www.vivo.com.br/VivoMusica>. Acesso em: 21 jul. 2015.
- 7 Em Hollywood há várias empresas que se especializam na análise de sentimentos e afetos para a afinação de roteiros e a adequação da trilha sonora para audiovisuais (BARNES, 2013).
- 8 Catexização – suas formas adjetivais e verbais são termos profissionais da psicanálise. “Para a Psicanálise há também uma relação similar entre o significado e o afeto, presentes nos mecanismos psíquicos, pelos quais as pulsões se catexizam em representações, originando fenômenos dinâmicos e econômicos do aparelho psíquico.” Disponível em: <http://www.ppi.uem.br/camposocial/eventos/i_jornada/O53.pdf>. (Do alemão *besetzung*; em inglês *cathexis*.) É o processo pelo qual a energia libidinal disponível na psiquê é vinculada à representação mental de uma pessoa, ideia ou coisa ou investida nesses mesmos conceitos. Em outras palavras, a raiva que se sente contra uma pessoa é uma catexia ou fixação de energia na representação mental dessa pessoa (e não nela como objeto externo). Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Catexia>>. Acesso em: 14 fev. 2016.

- 9 Existe um debate interessante sobre o conceito do valor em relação às ações dos usuários neste novo cenário. Por um lado, existem aqueles como Christian Fuchs (2013: 11), para quem o prosumo (do inglês *prosumer*: prosumidor é um **neologismo** que provém da junção de **produtor + consumidor** ou profissional + consumidor) cria valor que se cede voluntariamente no uso. Assumindo uma postura mais ortodoxamente marxista, Rabosto (2014) argumenta que só o “trabalho que se objetiva como um valor de uso para o consumo de outros em plataformas, redes, conteúdos etc.” é produtivo. Aquele outro trabalho “que transforma dados e informação em perfis publicitários para facilitar a transformação da mercadoria em dinheiro” é improdutivo. Quem produz os dados não é o usuário, mas o engenheiro que desenhou o software que fez possível transformar o uso das redes em dados (23).
- 10 Esses movimentos acontecem desde a reviravolta na Islândia em 2009, passando pela Primavera Árabe entre 2010 e 2012, pelo M15 na Espanha entre 2011 e 2013, e pelo Occupy nos EUA entre 2011 e 2012, até o movimento #YoSoy132 no México em 2012 e as manifestações brasileiras em 2013.
- 11 Como a palavra “catexia”, que pertence a um vocabulário psicanalítico, “governança” pertence a uma análise foucaultiana do poder. Veja no ensaio de Boaventura de Sousa Santos intitulado *A Crítica da Governança Neoliberal: O Fórum Social Mundial como Política e Legalidade Cosmopolita Subalterna*. Disponível em: <<https://rccs.revues.org/979>>.
- 12 No início de fevereiro (2016), a liderança do Mozilla declarou que não conseguiu oferecer uma boa experiência móvel, o que implica fracasso na sua tentativa de deslocar a dominância que tem o Google/Android no mercado móvel (HEILMAN, 2016).
- 13 Estatísticas retiradas de: <<http://www.internetlivestats.com/internet-users/>>, para o número de usuários da internet em tempo real, e <<http://www.worldometers.info/world-population/#region>> para a população da América Latina em janeiro de 2016.

A PILHA NEGRA

Benjamin Bratton

A computação em escala planetária assume diferentes formas em diferentes escalas: redes de energia e abastecimento mineral; infraestrutura de nuvem ctônica; software urbano e privatização de serviços públicos; sistemas de endereçamento universais maciços; interfaces desenhadas pelo aumento da mão, do olho ou dissolvidas em objetos; usuários tanto sobredeterminados por autoquantificação como desacreditados pela chegada de legiões de usuários não humanos (sensores, carros, robôs). Em vez de enxergar as várias espécies de tecnologias computacionais contemporâneas como tantos gêneros diferentes de máquinas, aprendendo a operar autonomamente, deveríamos vê-las como parte do corpo de uma megaestrutura accidental. Talvez essas peças se alinhem, camada por camada, para compor algo não muito diferente de uma enorme (e também incompleta), dominante (e também irregular) *Pilha* de software e hardware. Esse modelo é de uma Pilha que tanto existe e não existe como tal: é uma máquina que serve como um esquema tanto quanto é um esquema de máquinas.¹ Como tal, talvez

a imagem de uma totalidade que essa concepção proporciona – como as teorias de totalidade de antes – tornasse a composição de novas governamentalidades e novas soberanias mais legíveis e mais eficazes.

Meu interesse na geopolítica da computação em escala planetária concentra-se menos nas questões de privacidade pessoal e vigilância do Estado e mais em como ela distorce e deforma os modos tradicionais vestfalianos de geografia política, jurisdição e soberania, produzindo novos territórios a sua imagem. Ele provém da (e contra a) obra posterior de Carl Schmitt, *Os Nomos da Terra*, e de sua (embora) imperfeita história das geometrias de arquiteturas geopolíticas.² O nomo refere-se à lógica dominante e essencial às subdivisões políticas da Terra (da terra, dos mares e/ou do ar e agora também do domínio que os militares americanos simplesmente chamam de “ciber”) e à ordem geopolítica que estabiliza essas subdivisões conformemente. Hoje, à medida que o nomo definido pela geometria horizontal em *loop* do moderno sistema do Estado range e geme, e à medida que “Seeing like a State” [Vendo

como um Estado] abandona esse ninho territorial inicial – com e contra as demandas da computação de escala planetária³ –, nós lutamos com as abstrações irregulares de informações, o tempo e o território e a delaminação caótica da soberania (prática) da ocupação do lugar. Para isso, um *nomos* da nuvem, por exemplo, evocaria a jurisdição não só de acordo com a subdivisão horizontal de sites físicos realizada pelos Estados e para eles, mas também de acordo com o empilhamento vertical das camadas interdependentes umas sobre as outras: duas geometrias às vezes tramadas, às vezes completamente diagonais e irreconhecíveis entre si.⁴

A Pilha, em suma, é esse novo *nomos* representado agora como uma geografia política aumentada verticalmente. Em minha análise, existem seis camadas para essa Pilha: *terra*, *nuvem*, *cidade*, *endereço*, *interface* e *usuário*. Em vez de demonstrar cada camada da Pilha como um todo, vou me deter especificamente nas camadas nuvem e usuário e articular alguns desenhos alternativos para essas camadas e para a totalidade (ou, melhor ainda, para a próxima totalidade, o futuro *nomos*). A *Pilha Negra*, então, representa para a Pilha o que a sombra do futuro representa para a forma do presente. A *Pilha Negra* é menos a pilha anarquista, ou a pilha de death metal, ou a pilha completamente opaca, do que a futura totalidade computacional, definida neste momento pelo que não é, pelos campos de conteúdo vazios de sua estrutura e pela sua inevitabilidade terrível. Não é a plataforma

que temos, mas a plataforma que poderia ser. Essa plataforma seria definida pela produtividade de seus acidentes e pela estratégia pela qual qualquer coisa que puder parecer no primeiro momento a pior opção (até ruim) pode ser, em última instância, o lugar onde vamos procurar a melhor saída. É menos um “futuro possível” do que uma fuga do presente.

Nuvem

As plataformas da camada da nuvem da Pilha estão estruturadas por geografias densas, plurais e não contíguas, um híbrido de superjurisdição dos EUA e Cidades Charter, que entalharam novas políticas parcialmente privatizadas a partir do tecido total de terras destituídas de soberania. Porém, talvez haja mais lá.

O drama geográfico imediato da camada da nuvem é visto mais diretamente nos conflitos do Google na China de 2008 até os dias de hoje: a China hackeando o Google, o Google saindo da China, a Agência Nacional de Segurança dos EUA (NSA) hackeando a China, a NSA hackeando o Google, o Google escrevendo livros creditados ao Departamento de Estado Americano, e o Google – sem palavras – contornando as últimas instâncias de supervisão do Estado, não as transgredindo completamente, mas absorvendo-as em sua oferta de serviço. Enquanto isso, o *firmware* do roteador chinês espera a sua hora chegar.

As geografias no trabalho muitas vezes são estranhas. Por exemplo, o Google

depositou uma série de patentes em centros de dados no exterior para serem construídos em águas internacionais em torres que utilizassem as correntes das marés e a água disponível para a refrigeração dos servidores. As complexidades de jurisdição sugeridas por uma nuvem global gerada a partir de espaço não estatal são fantásticas, mas agora são menos excepcionais do que um exemplo de um novo normal. Entre os “hackers” do Exército Popular da Libertação e o Google existe mais do que um empate entre os representantes de dois aparelhos de Estado.

Existe um conflito um tanto fundamental em torno da geometria da geografia política em si, com um lado vinculado pela integridade territorial do estado, e o outro, pelos fios de uma teia de informações do mundo exigindo ser “organizadas e transformadas em algo útil”. Essa situação é um confronto entre duas lógicas de governança, duas geometrias de território: de um lado, uma subdivisão do horizontal; do outro, um empilhamento de camadas verticais. De um lado, um estado; do outro, um para-estado. Uma se sobrepondo à outra em qualquer ponto no mapa sem nunca chegar a algum cosmopolitismo consensual, mas sim persistindo em seguir na contramão dos planos uns dos outros. Isso caracteriza a geopolítica de nosso momento (isso, mais a gravidade da sucessão generalizada, sendo que ambos, contudo, estão interligados).

Daqui vemos que as plataformas contemporâneas da nuvem estão deslocando – ou também substituindo – funções básicas dos estados, demonstrando, tanto para o bem quanto para o mal, novos modelos espaciais e temporais da política e dos públicos. Estados

arcaicos adquiriram sua autoridade com base no fornecimento regular de alimento. Ao longo da modernização, mais elementos foram adicionados às intrincadas barganhas de Leviatã:⁵ energia, infraestrutura, identidade jurídica e permanente, mapas objetivos e abrangentes, moedas críveis e lealdade às marcas das *flags*. Pouco a pouco, cada um desses – e mais – agora é disponibilizado pelas plataformas na nuvem, não necessariamente como substituto formal para as versões do Estado, mas, como o Google ID, simplesmente mais útil e eficaz para o cotidiano. Para essas plataformas, os termos de participação não são obrigatórios e, por isso, seus contratos sociais são mais extrativos do que constitucionais. A Pólis da Nuvem (tradução livre de Cloud Polis) obtém sua receita do capital cognitivo de seus usuários, que negociam atenção e conformidade microeconômica em troca de serviços globais de infraestrutura, e ela, por sua vez, fornece a cada um deles uma identidade on-line discreta e ativa e a licença para uso dessa infraestrutura.

Dito isso, fica claro que não temos nada parecido com uma teoria geopolítica adequada dessas transformações. Antes que a ambição total do aparato de segurança dos Estados Unidos ficasse tão evidente, muitos pensavam que a nuvem fosse um lugar onde os estados não tinham competência suprema, talvez nem mesmo um papel a desempenhar: lento demais, idiota demais, enganado facilmente demais usando o navegador certo. Os estados teriam sua parte central retirada, componente por componente, até que nada mais sobrasse além de um programa de seguro de saúde bem-armado com seu próprio time para a Copa do Mundo. No longo prazo,

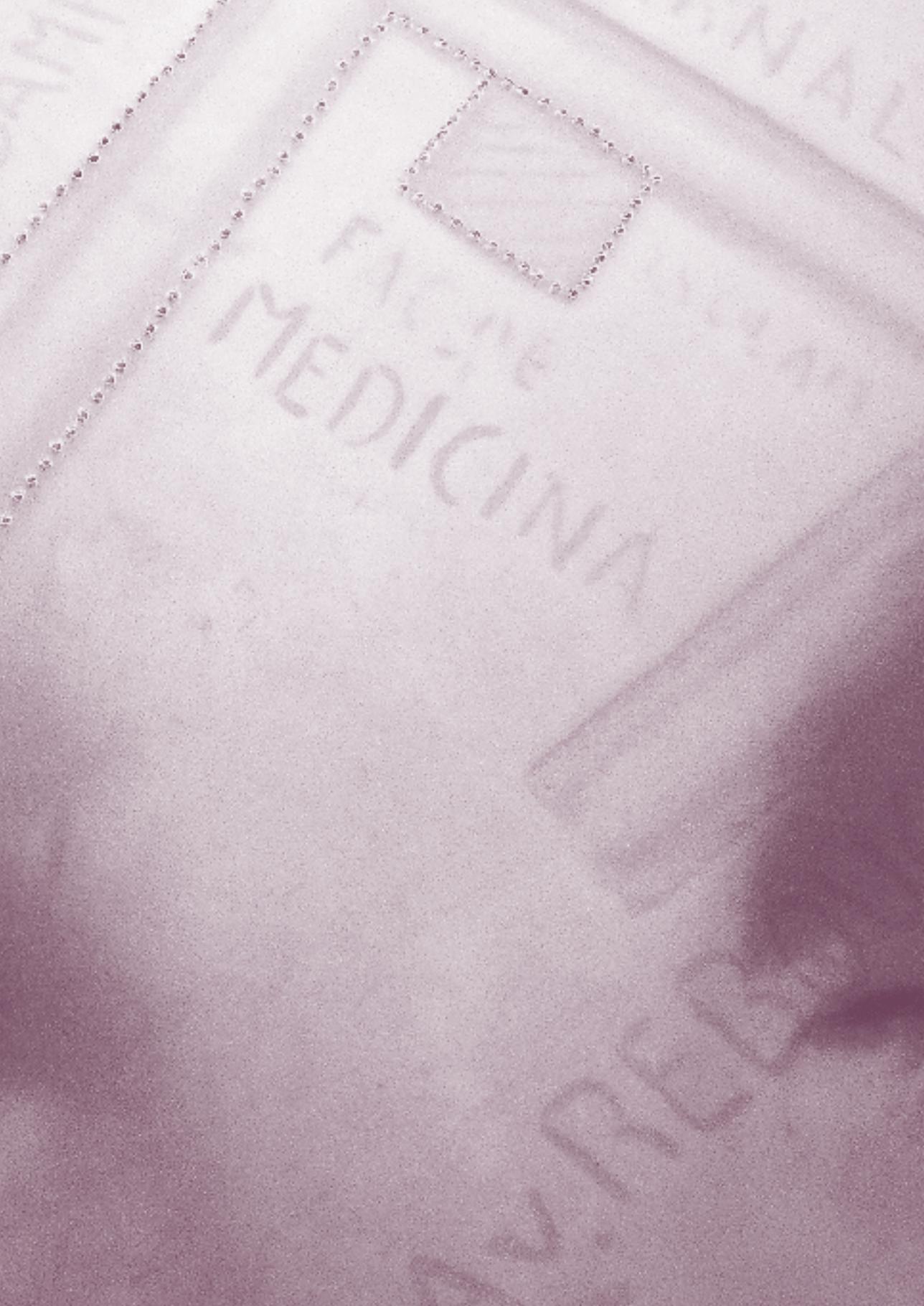
esse ainda pode ser o resultado, com os estados liberais modernos assumindo seu lugar ao lado de monarquias cerimoniais e destituídos de tudo exceto da autoridade simbólica, não necessariamente substituída, mas deslocada e mal-colocada de lado. Agora, contudo, estamos ouvindo uma conclusão oposta e igualmente frágil: que a nuvem é *somente* o Estado, que ela se equipara ao Estado e que sua totalidade (figural, potencial) é intrinsecamente totalitária. Apesar de tudo, eu não entraria nessa aposta.

Olhando para a Pilha Negra, observamos que as novas formas de governamentalidade surgem através de uma nova capacidade de taxar os fluxos (nas portas, nos *gates*, na propriedade, sobre o rendimento, a atenção, os cliques, o movimento, os elétrons, o carbono e assim por diante). Não está nada claro se, em longo prazo, as plataformas da nuvem subjugarão o controle do Estado sobre esses fluxos, ou se os Estados continuarão a evoluir para plataformas na nuvem, absorvendo as funções deslocadas para si, ou se ambos irão se dividir ou girar obliquamente um em relação ao outro, ou com qual profundidade o que agora reconhecemos como o estado de vigilância (Estados Unidos, China etc.) se tornará um solvente universal de transparência obrigatória e/ou uma megaestrutura cosmicamente opaca de paranoia absoluta, ou todas as alternativas acima, ou nenhuma delas.

Entre o Estado, o mercado e a plataforma, qual deles é mais bem concebido para taxar as interfaces do cotidiano e obter a soberania a partir disso? É uma escolha falsa para ter certeza, mas é uma opção que levanta a questão de onde estabelecer o local adequado de governança como tal. O que

queremos dizer com “o público” se não for aquilo que é constituído por essas interfaces, e onde mais a “governança” – aqui com o significado de uma composição exequível, deliberada e necessária de sujeitos políticos duráveis e suas mediações – deveria estar senão lá? Nem em alguma cadeia obtusa de representação parlamentar, nem em alguma unidade individual monádica delirante, nem em algum triste consenso de uma pequena comunidade movida à intimidação moral, mas sim nas interfaces imanentes, imediatas e exatamente presentes que nos dividem e nos unem. Onde a soberania deveria residir senão naquilo que está entre nós – decorrente não de cada um de nós individualmente, mas daquilo que suscita o mundo por meio de nós?

Para tanto, é extremamente importante ressaltar que as plataformas na nuvem (incluindo às vezes aparelhos do Estado) são exatamente isso: *plataformas*. É importante também reconhecer que as plataformas não constituem apenas uma arquitetura técnica; elas também são uma forma institucional. Elas centralizam (como os Estados), separando os termos de participação em diferentes níveis de acordo com protocolos rígidos, mas universais, mesmo quando descentralizam (como os mercados), coordenando as economias não através da sobreposição dos planos fixos, mas da interação interoperável e emergente. Ao lado dos Estados e dos mercados, as plataformas representam uma terceira forma, exercendo a coordenação por meio de protocolos fixos, ao mesmo tempo que dispersam os usuários livres-errantes⁶ vigiados com graça carinhosa, ainda que desconcertadamente onisciente.



ORIGINAL

FACULDADE DE

MÉDICA

MÉDICA

Na plataforma-como-totalidade, atraindo as interfaces do cotidiano umas às outras, o estado máximo e o estado mínimo, o Red Plenty e o Google Gosplan, começam a parecer estranhamente semelhantes.

Nossa própria inscrição subjetiva nisso é menos como cidadãos de uma *pólis* ou como o *homo economicus* dentro de um mercado e mais como usuários de uma plataforma. Em minha visão, o trabalho da teoria geopolítica é desenvolver uma história adequada, uma tipologia e um programa para tais plataformas. Isso não seria uma forma abreviada de Feudalismo na Nuvem (nem para a política de rede da “multidão”), mas modelos para a organização de alter-totalidades duráveis que comandam a força de lei e não necessariamente suas formas e formalidade. Nosso entendimento da economia política das plataformas exige seu próprio Hobbes, Marx, Hayek e Keynes.⁷

Usuário

Um dos paradoxos proveitosos da posição do usuário como sujeito político é o impulso contraditório direcionado ao mesmo tempo para sua *sobreindividuação* artificial e sua última *pluralização*, sendo que as duas participam da geopolítica da transparência de maneiras diferentes. O movimento do Eu Quantificado (uma verdadeira teologia médica na Califórnia), por exemplo, é importunado por essa contradição. De início, a intensidade e a granularidade de uma nova imagem no espelho informacional convencem o usuário de sua congruência e estabilidade individuais como sujeito. Ele é lisonjeado pela beleza ímpar de seu reflexo, e é por isso que o EuQ é tão bem-aceito pelos que se inspiram em

uma leitura do tipo X-Men de *A Revolta de Atlas*. Contudo, à medida que se acrescentam mais dados ao diagrama que quantifica o impacto do mundo externo sobre sua pessoa – a saúde do bioma microbiano em seu intestino, condições ambientais imediatas e de longo prazo, seus diversos contextos epidemiológicos, e assim por diante –, a qualidade de tudo que é “não ele” suplanta (*overcode*) e esmaga qualquer noção de si mesmo como agente reservado e autocontido. A exemplo do Paradoxo de Teseu – em que, após a substituição de todos os componentes de uma coisa, nada resta do original, mas apenas uma casca metafísica –, o usuário é confrontado com a lição existencial de que, em qualquer ponto, ele é só a intersecção de muitos fluxos. De início, a posição de sujeito do usuário produz um excesso de identidade individual, mas, na continuidade dos mesmos mecanismos, consegue explodi-la.

A geopolítica do usuário que temos agora é inadequada, inclusive em seus modos oposicionais. O discurso edipiano de privacidade e transparência em relação ao Olho Maligno do padrasto intruso é um processo necessário para chegar a um alter-globalismo, mas há limites reais que vale a pena esclarecer. Uma geopolítica da computação cujo cerne se baseia na biopolítica da *privacidade*, da autoimunização contra qualquer aparição compulsória diante de públicos, de plataformas, de estados, de outros, às vezes também pode estar a serviço de uma internalização psicológica de uma economia geral de sucessão, ansiedade de castração – seja qual for – hoje em ascensão. O resultado é a pré-paranoia de retirada para um sonho atômico e anômico de

autodomínio que em outros âmbitos chamamos de “sujeito neoliberal”.

O espaço no qual a formação discursiva do sujeito se encontra com a constituição técnica do usuário tem horizonte muito mais vasto do que o definido por esses tipos de individuação. Considere, por exemplo, usuários proxy. O uProxy, projeto apoiado pelo Google Ideas, é uma modificação do navegador que permite que usuários distantes se juntem facilmente para que alguém em um lugar (preso em Bad Internets) envie informação livre através da posição virtual de outro usuário em outro local (aproveitando o Good Internets). Ao recordar a configuração dos servidores proxy durante a Primavera Árabe, é patente que o Google Ideas (grupo de Jared Cohen) pode ter especial interesse em assimilá-lo ao Chrome. Para a geopolítica Sino-Google, a plataforma poderia, em tese, ser disponibilizada em escala de um bilhão de usuários aos que vivem na China mesmo se o Google não estiver tecnicamente “na China”, porque esses usuários, atuando através de proxies estrangeiros, estão, em termos de geografia de internet, tanto dentro quanto fora da China. Os desenvolvedores de uProxy acreditam que seriam necessários dois ataques *man-in-the-middle* simultâneos e sincronizados para hackear o link; em escala populacional, isso seria difícil até para os melhores atores de Estado – por enquanto. Mais desconcertante talvez seja o fato de que um marco assim poderia ser usado com a mesma facilidade para retirar dados de um site pareado – um “usuário” pareado – que, por razões válidas, não deveria ser perturbado.

Um sujeito usuário plural, que é conjugado por um link proxy ou outros meios, poderia ser composto de diferentes tipos de sujeitos endereçáveis: dois humanos em diferentes países, um humano e um sensor, um sensor e um *bot*, um humano e um robô e um sensor, um qualquer e qualquer um. A princípio, qualquer um desses subcomponentes poderia não apenas fazer parte de múltiplas posições conjugadas, como poderia nem saber ou precisar saber para que meta-usuário contribui, assim como o bioma microbiano no seu intestino não precisa saber o seu nome. O *spoofing* com identidades *honeypot*, entre humanos e não humanos, é medido contra o espaço teórico para endereçamento do IPv6 (aproximadamente 1023 endereços por pessoa) ou algum outro esquema de endereçamento universal maciço. A quantidade e o alcance abismais de “coisas” que, a princípio, poderiam participar dessas vastas pluralidades inclui pessoas, objetos e locais endereçáveis reais e fictícios, e até relações sem massa entre coisas, qualquer das quais pode ser um sub-usuário nesta Internet das Haecceitas.⁸

Assim, a Pilha (e a Pilha Negra) enuncia a morte do usuário em certo sentido – o eclipse de um determinado humanismo resoluto –, porque também traz multiplicação e proliferação de outros tipos de usuários não humanos (como sensores, algoritmos financeiros e robôs, da escala nanométrica à de paisagem); pode-se entrar em relação com qualquer combinação desses como parte de um usuário composto. É aqui que a mudança de grandes plataformas na nuvem para a robótica pode ser especialmente vital, porque – como as tartarugas de Darwin

que se orientam entre as diferentes ilhas de Galápagos – a explosão Cambriana na robótica vê a especiação ocorrer na vida selvagem, não só no laboratório, e “conosco dentro”, não fora. Com a fusão do hardware da robótica e da nuvem de todas as escalas em uma categoria comum de máquina, na interação geral entre humanos e robôs não ficará claro se o encontro ocorre com uma inteligência totalmente autônoma, parcialmente autônoma ou completamente sintética pilotada por humanos. As interações cotidianas seguidamente refazem o Teste de Turing. Existe uma pessoa por trás dessa máquina? Caso afirmativo, até que ponto? Com o tempo, a resposta vai perder importância, e a postulação do humano (ou mesmo de vida baseada em carbono), como medida limiar de inteligência e como aferidor que qualifica uma ética política, pode parecer algo como racismo residual insípido, substituído por marcos de referência menos antropocêntricos.

Assim, a posição do usuário ajusta-se muito incompletamente a qualquer corpo individual. Na perspectiva da plataforma, o que parece ser um é, na verdade, muitos, e o que parece ser muitos pode só ser um. Elaboradas esquizofrenias já dominaram nossa primeira negociação dessas posições de usuário composto. A posição de sujeito neoliberal faz exigências absurdas às pessoas como usuários, como eus quantificados, como administradores de sistema de seu próprio psiquismo; a partir daí, paranoia e narcisismo são dois sintomas da mesma disposição, duas funções da mesma máscara. Primeiro, porque a máscara trabalha para pluralizar a identidade segundo as exigências subjetivas da posição

de usuário como liga composta; segundo, porque defende contra essas mesmas exigências em nome da integridade ilusória de uma autoidentidade que sofre fratura em torno de seu cerne existencial. Pergunte-se: aquele usuário é “anônimo” por estar dissolvido em uma pluralidade mecânica vital ou porque a identificação pública ameaça o autodomínio, o senso de autonomia, a irresponsabilidade social etc. do indivíduo? Essas duas políticas são muito diferentes; no entanto, usam as mesmas máscaras e o mesmo pacote de software. Dada a economia esquizofrênica do usuário – primeiro, sobreindivíduo; depois, multiplicado e desdiferenciado –, essa reação realmente não é inesperada ou neurótica. Ela é, contudo, frágil e inadequada.

Na construção do usuário como perfil agregado que tanto é quanto não é específico a entidade alguma, não há identidade a deduzir além do padrão de interação entre atores parciais. Podemos encontrar, talvez ironicamente, que a posição de Usuário da Pilha na verdade tem muito menos em comum com a forma neoliberal do sujeito do que alguns dos formatos oposicionais de hoje para a subjetividade política que têm a esperança (com bastante razão) de desafiar, reformar e resistir à Pilha do Estado (*State Stack*) tal como hoje ela está configurando a si mesma. No entanto, algo como uma Carta de Direitos Digitais para Usuários, apesar de seu otimismo cosmopolita, torna-se uma solução muito mais complicada, frágil e limitada quando a identificação discreta de um usuário é ao mesmo tempo tão heterogênea e tão fluida. Será que todos os usuários proxy compostos constituem um usuário?

Será que qualquer coisa com um endereço IP é um usuário? Se não, por que não? Se esse trono é reservado para uma espécie – a humana –, quando é que algum animal dessa espécie está sendo um usuário e quando não? É usuário sempre que estiver gerando informação? Se for o caso, essa política, na prática, se cruzaria com alguns de nossos conceitos mais básicos do político e os violaria, e só por essa razão já pode ser um bom lugar para começar.

Além do fortalecimento do usuário como sujeito geopolítico, também precisamos de uma redefinição do sujeito político em relação às reais operações do usuário, uma redefinição baseada não no *homo economicus*, nem no liberalismo parlamentar, nem na redução linguística pós-estruturalista, nem na vontade de afastar-se para a segurança moral da privacidade individual e subtrair-se à coerção. Em vez disso, essa definição deve ser focada na composição e na elevação de sites de governança em relação ao material imediato, de sutura e interface entre sujeitos, nos pontos e traços e nas dobras da interação entre corpos e coisas a distância, congelando em redes diferentes que exigem tipos muito diferentes de soberania de plataforma.

As Pilhas Negras

Concluirei com algumas reflexões a respeito da Pilha que temos e da Pilha Negra, a figura genérica para suas totalidades alternativas: a Pilha do futuro. A Pilha que temos não é definida só por sua forma, suas camadas, suas plataformas e suas inter-relações, mas também por seu conteúdo. Como um vazamento depois do outro tornou

dolorosamente claro, seu conteúdo também é o conteúdo de nossas comunicações diárias, agora transformado em arma contra nós. Se o efeito panóptico se dá quando não se sabe se está sendo vigiado ou não, e então o comportamento é como se estivesse, o efeito panóptico inverso é quando se sabe que está sendo vigiado mas a atitude é como se não estivesse. Essa é a cultura da vigilância de hoje: exibicionismo de má-fé. A emergência de plataformas em Pilha não promete solução alguma, nem sequer distinções entre amigo e inimigo dentro dessa geopolítica óptica. Em algum dia sombrio do futuro, a NSA, quando comparada ao califado Google, pode até vir a ser vista por alguns como a “opção pública”. “Pelo menos ela tem, a princípio, de respeitar *alguns* limites parlamentares”, dirão eles, “e não apenas a ganância dos acionistas e os frágeis acordos de usuário”.

Se tomarmos o 11 de Setembro e o lançamento da Lei Patriota como ano zero da maciça campanha americana de coleta, encapsulamento e digestão de dados (que só agora estamos começando a compreender, mesmo se, com o tempo, vierem à tona projetos paralelos da China, da Rússia e da Europa), poderemos imaginar a totalidade da comunicação em rede na última década – o *Big Haul* – como uma única e vasta simulação digital do mundo (ou de uma parte significativa deste). É um arquivo, uma biblioteca do real. Sua existência como propriedade – roubada – de um Estado, assim como fato físico, é quase oculta. Quase.

O perfil geofilosófico do *Big Haul* – da energia necessária para preservá-lo à instrumentalidade que o rege entendida tanto como texto (muito longo) quanto como

máquina com várias utilidades – extrapola a política tradicional de software. Sua história é muito mais Borges do que Lawrence Lessig. Assim como o seu destino. Pode ser destruído? É possível deletar essa simulação, e é desejável fazê-lo? Existe uma lata de lixo grande o bastante para o *Big Delete*? Mesmo se fosse possível impedir toda a futura aquisição de dados, com certeza deve haver um backup em algum lugar, o duplo idêntico da simulação, de tal forma que, se deletarmos um, o outro afligirá para sempre a história até ser redescoberto por futuros arqueólogos da IA (Inteligência Artificial) interessados em suas próprias origens paleolíticas. Se fosse possível, nós o enterraríamos? Precisaríamos de sinalização ao seu redor, como a produzida para o depósito de resíduos radiativos da Montanha Yucca, para evitar futuras escavações desavisadas? Aqueles que tiverem a “sorte” de estar vivos durante esses 15 anos desfrutariam de uma certa imortalidade ilegível, curiosidades para qualquer entidade metacognitiva que montar o quebra-cabeças do nosso passado usando nossas atividades on-line, tanto públicas quanto privadas, orgulhosas e furtivas, cada um de nós erguendo-se de novo daqui a séculos, cada de nós um pequeno Ozymandias de vídeos de gato e Pornhub.

À luz disso, a Pilha Negra poderia vir a significar coisas muito diferentes. Por um lado, implicaria que essa simulação seja opaca e não mapeável – não desaparecida, mas totalmente obscurecida. Poderia implicar que, a partir dos fragmentos arruinados dessa história, seja possível elaborar outra totalidade coerente em sentido oposto, mesmo a partir da profunda recombinação na

camada Terra da Pilha e abaixo dela. Sua cor preta é a superfície de um mundo que não pode mais ser composto por adição porque está tão absolutamente cheio, superescrito e sobredeterminado que acrescentar algo significa apenas mais tinta no oceano. Ao contrário da *tabula rasa*, esta *tabula plena* só *permite* criatividade e figuração por subtração, como a raspagem de tinta de uma tela – só uma retirada, por morte, por substituição.

A lógica estrutural de qualquer sistema em Pilha permite a substituição de seja o que for que ocupa uma camada por outra coisa, enquanto o resto da arquitetura continua funcionando sem pausa. Por exemplo, o conteúdo de qualquer camada – *terra, nuvem, cidade, endereço, interface, usuário* – poderia ser substituído (inclusive a ficção histórica masoquista do usuário individual, tanto neoliberal quanto neo-outras-coisas), enquanto as demais camadas continuam sendo um arcabouço viável para a infraestrutura global. A Pilha é projetada para ser refeita. Essa é sua forma técnica, mas substituir um tipo de usuário por outro é mais difícil do que substituir fio de cobre por fibra óptica na camada de transmissão TCP/IP. Hoje estamos fazendo isso acrescentando mais coisas, e de diferentes tipos, à posição de usuário, como apontamos anteriormente. No entanto, também deveríamos permitir deslocamentos mais abrangentes, não apenas elevando coisas ao status de agentes ortécnicos sujeitos políticos, mas abrindo caminho para posições genuinamente pós-humanas e inumanas.

Com o tempo, talvez no eclipse do antropoceno, a fase histórica do Google Gosplan ceda lugar a plataformas sem estado

para múltiplos estratos de inteligência sintética e biocomunicação para assentar-se em novos continentes de simbiose *cyborg*. Ou, talvez, pelo menos o apetite por carbono e energia dessa ambiciosa ecologia embrionária mate seu hospedeiro.

Para alguns dramas, mas espera-se que não para a fabricação da Pilha do futuro (Pilha ou outra), um certo humanismo e a figura do humano como acompanhante ainda supe seu lugar tradicional no centro do quadro. Devemos abandonar a exigência de que qualquer Inteligência Artificial que atingir a senciência ou a sapiência deva importar-se profundamente com a humanidade – conosco, especificamente – como sujeito e objeto de seu conhecer e desejar. O verdadeiro pesadelo, pior do que o de uma grande máquina querendo matar você, é aquele em que ela o vê como irrelevante ou sequer algo a conhecer. Pior do que ser visto como inimigo é nem ser visto. Como diz Eliezer Yudkowsky, “A IA não te odeia, também não te ama, mas você é feito de átomos que ela pode usar para outra coisa”.⁹

Um dos acidentes pertinentes à Pilha pode ser um trauma antropocida que nos desloque de uma carreira de design como autores do Antropoceno para o papel de atores figurantes na chegada do Pós-Antropoceno. A Pilha Negra também pode ser preta porque não conseguimos ver nosso próprio reflexo nela. Em última instância, sua geopolítica aceleracionista é menos escatológica do que química, porque seu balizamento do tempo se baseia menos na promessa de dialética histórica do que na podridão da desintegração de isótopos. É impulsionada, creio, por uma busca de forma molecular inumana e

não humanista: flora Pré-Cambriana transformada em petróleo transformado em brinquedo, dinossauros transformados em aves transformadas em cocares cerimoniais, a própria computação transformada na próxima metamáquina, seja esta qual for, e Pilha em Pilha Negra. **OBS**

Uma versão anterior deste texto foi apresentada como palestra de abertura do Transmediale: Afterglow, em 31 de janeiro de 2014 em Berlim. Sua apresentação dividiu o palco com outra palestra do Metahaven (Daniel van der Velden e Vinca Kruk), tendo sido ministrada a convite curatorial de Ryan Bishop e Jussi Parikka, em parceria com Kristoffer Gansing e Transmediale. Meus agradecimentos a cada um deles. O título, *A Pilha Negra*, foi cunhado por mim e pelo Metahaven para reunir dois projetos correntes: meu próximo livro, *The Stack: On Software and Sovereignty* (MIT Press), e o livro pelo Metahaven, *Black Transparency* (Sternberg Press). Escolhi tomar a figura da Pilha Negra como uma alternativa ao sistema atual de cálculo global.

O presente artigo é uma reedição e atualização do artigo publicado originalmente em março de 2014 na *e-flux journal* n. 53.



Benjamin Bratton

Teórico cujo trabalho compreende as áreas de filosofia, arte e design. É professor associado de artes visuais e diretor do The Center for Design and Geopolitics, na Universidade da Califórnia (San Diego). É também professor de design digital no The European Graduate School, em Saas-Fee, Suíça. Sua pesquisa situa-se nas interseções de teoria política e social, mídia computacional emergente e infraestrutura e metodologias interdisciplinares de design.

Seus recentes artigos e apresentações públicas tratam de uma gama de questões, incluindo geografia política da computação em nuvem; razão algorítmica na arte contemporânea, arquitetura e design; soberania contestada nas sociedades de rede; sistemas de endereçamento universais altamente granulares; realidade aumentada e o projeto de interface da computação ubíqua; modelos alternativos de governança ecológica e os desafios geofilosóficos das inteligências das máquinas.



Notas

- 1 Pilhas de software (e hardware) são arquiteturas técnicas que atribuem camadas interdependentes a diferentes *clusters* específicos de tecnologias e consertam protocolos específicos de forma que cada camada possa enviar informações para as camadas adjacentes acima ou abaixo. OSI e TCP/IP são exemplos óbvios.
- 2 Veja Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. G. L Ulmen (Trad.). Candor, NY: Telos Press, 2006.
- 3 A referência é a *Seeing Like a State*, de James Scott, mas o termo parece ter ampliado e migrado para além de sua tese antigovernamental. Veja também, por exemplo, a palestra de Bruno Latour, *How to Think Like a State* (disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/357>>). Para este texto, minha intenção foi de estabelecer uma ligação com a conotação de Scott (como os Estados veem tudo disponível para seus programas) e outra mais no sentido foucaultiano das tecnologias ópticas reais que invocam formas de governança a sua própria imagem. Hoje, esses privilégios também são desfrutados pelas plataformas de hardware/software que fabricam tais ópticas e se aproveitam delas como base para suas próprias inovações governamentais exo-Estado.
- 4 Quero dizer *nuvem* em um sentido muito geral, referindo-me às plataformas de software/hardware de escala planetária que suportam centros de dados, links de transmissão física, aplicativos baseados em navegador e assim por diante.

- 5 *Leviatã* se refere ao livro de Thomas Hobbes, que diz respeito à sociedade e ao governo. “*Flag-brand*”, nesse caso, se refere aos símbolos – em especial às bandeiras – da sociedade e do governo. Em inglês, é típico criar palavras complexas com o emprego do hífen. Nesse caso, Bratton equipara as bandeiras às marcas. O comentário implícito é que, da mesma maneira que hoje se mede a lealdade às marcas na sociedade consumista, também se mede a lealdade aos estados-sociedades. [Nota do editor.]
- 6 “*Free-range users*”: trata-se de usuários que podem errar livremente pela internet, mas são vigiados por protocolos fixos. Quer dizer, as novas plataformas alardeiam que seus usuários têm total liberdade para navegar, porém, existem protocolos de software que rastreiam todo e qualquer movimento. [Nota do editor.]
- 7 Minha eterna discussão sobre a economia política das plataformas com Benedict Singleton, Nick Srnicek e Alex Williams fundamenta essas últimas observações.
- 8 Não foi encontrada uma tradução consagrada em português. A expressão corresponde, em inglês, à forma como Bratton chama a Internet das Coisas. Ele tomou *Haecceities* de Duns Scott, filósofo medieval. Este crê que cada indivíduo possui qualidades que o tornam diferente dos outros. Ele dá o nome de *haecceitas*, ou essa coisa, para esse conceito. Por isso, o termo latino foi usado na tradução. [Nota do tradutor/editor.]
- 9 Veja: Artificial Intelligence as a Positive and Negative Factor in Global Risk. In: *Global Catastrophic Risks*. Nick Bostrom; Martin Rees (Ed.). Nova York: Oxford University Press, 2008.

3.

PARA ALÉM DA DIVERSIDADE: AS PRÁTICAS DO COMUM, AS REVOLTAS E AS EMOÇÕES. DAS REDES ÀS RUAS E DAS RUAS ÀS REDES

117. DO COMUM ÀS REDES

Bernardo Gutiérrez

Entrevistas:

128. ANA MÉNDEZ DE ANDÉS

134. MAHMOUD M. EL-SAFETY

138. NAZAN ÜSTÜNDAĞ

144. KOSTAS LATOUFIS

152. AFETOS, PERFORMANCE DE GOSTO E ATIVISMO DE FÂS NOS SITES DE REDES SOCIAIS

Simone Pereira de Sá

162. DA REDE À RUA E VICE-VERSA. ANOTAÇÕES ACERCA DAS DISSIDÊNCIAS E OUTRAS REVOLTAS

Rossana Reguillo

DO COMUM ÀS REDES

Bernardo Gutiérrez

A língua portuguesa tem um vácuo sobre o comum. Não existe uma palavra própria para definir o que é de todos e não é de ninguém, o que não é público nem privado. O paradoxo é duplo porque o Brasil é especialmente rico nas práticas do comum. O texto aborda as diferentes definições e marcos teóricos do comum, assim como a relação do comum com as práticas coletivas e comunitárias da América Latina. Os termos “comunidade” e “rede” também dialogam com o comum, sem serem sinônimos. Na era da rede, o comum perpassa o digital e o analógico, e pode enriquecer a diversidade cultural. Porém, o capitalismo cognitivo e as práticas top down do poder público são os principais inimigos do comum

A língua portuguesa tem um paradoxo sobre o comum: não existe uma palavra própria para definir o que é de todos e não é de ninguém, o que não é público nem privado. O inglês tem a palavra *commons*. No espanhol, o termo *procomún*, que existe há cinco séculos, está na moda. O paradoxo é ainda maior porque o Brasil é especialmente rico nas práticas dos *commons*. O comum bebe de tradições ibéricas (faixanais, rossios, propriedades comunais), da cultura africana (quilombos, criação coletiva) e indígenas (cosmovisões ameríndias, propriedade coletiva, malokas).¹ Do mutirão ao conceito de comunidade que substitui a palavra favela, o Brasil é um celeiro de práticas do comum. Na esfera digital, depois de anos de apoio público às licenças Creative Commons e o software livre, o Brasil também ganhou certa exuberância do comum.

Porém, a lógica do mercado e a inércia do poder público não têm sinergia nenhuma

com o comum. Uma empresa de tecnologia proprietária que se apropria da narrativa “hacker” e do “colaborativo” ou um Estado que coopta as dinâmicas autônomas da cidadania seria as duas caras da mesma moeda: a tragédia do comum do século XXI. Além disso, a explosão das chamadas redes sociais, termo usado incorretamente como sinônimo de plataformas sociais digitais, esvazia o debate do comum. Nem toda rede é aberta e colaborativa. Nem toda rede social digital é sinônimo de “comum” ou “bem comum”. Nos últimos tempos, a realidade mostra o contrário: as grandes corporações controlam o ecossistema tecnológico das redes digitais. Companhias como Facebook, que tiram benefício do capital social e dos dados dos usuários, inauguram uma era pós-colonial marcada pelo extrativismo 2.0 das grandes multinacionais.

Antes de continuar, seria preciso conhecer algumas definições do comum e tentar relacioná-las com a cultura de rede. Serve o

conceito do comum para diferenciar entre diversas manifestações de cultura de redes? Pode-se dizer que existe uma relação entre a cultura de redes e as práticas do comum? Existem relações entre os conceitos “comunidade”, “comunitário” e “comum”?

Do comum à comunidade e vice-versa?

Ana Méndez de Andés, do Observatório Metropolitano de Madrid e da plataforma cidadã Ahora Madrid que governa a capital espanhola, faz algumas esclarecimentos na entrevista realizada para essa edição da *Revista Observatório*: “Na questão dos comunes² e suas políticas, creio que é útil separar os distintos âmbitos nos quais o conceito se desenvolve. São diferentes as práticas comunitárias de recursos facilmente replicáveis, como o software livre ou conhecimento (o que na Espanha estamos nomeando como ‘procomún’), das práticas comunitárias da América Latina. Também é diferente a construção de comuns urbanos a partir de serviços públicos como na Europa.³ Apesar das diferentes abordagens, existem pontes fortíssimas entre o comum e as práticas comunitárias. O boliviano Gustavo Soto Santiesteban, especialista em questões indígenas, faz uma analogia direta entre o termo inglês *commons* e o *Buen Vivir*, o paradigma civilizatório quéchua. O *Sumak Kawsay* ou *Suma Qamaña* (termos indígenas do *Buen Vivir*), transformado no horizonte das políticas públicas dos governos do Equador e da Bolívia, tem um vínculo intenso com a vida comunitária: “O *Suma Qamaña* possui vários significados que se manifestam na vida da comunidade: os animais, pessoas e safras vivendo juntos com a Pachamama (“mãe

terra” – água, montanhas, biosfera). É uma prática comunitária que encontra expressão organizacional no *ayllu*.⁴

O *ayllu* é uma palavra que os povos aymara da Bolívia usam como sinônimo de uma comunidade que trabalha com reciprocidade e propriedade coletiva. O mecanismo do bem comum aymara é o *ayni*, um sistema de trabalho de reciprocidade familiar entre os membros do *ayllu*. Se estudarmos as práticas da América pré-colombiana, veremos que todos os indígenas praticavam o *crowdfunding* (“vaquinha”), o *crowdsourcing* (trabalho aberto à criação da multidão) ou as tão celebradas dinâmicas participativas da era 2.0. Por isso, para nos aproximar do comum de uma forma séria, temos que destacar algumas das práticas coletivas pré-colombianas do continente, como o já citado *ayni*, o *tequio* (trabalho a favor do coletivo da cultura zapoteca do México) ou a *minga* (mecanismo quéchua de trabalho coletivo, muito comum no Peru, no Equador e na Colômbia).

É pertinente mencionar as práticas colaborativas ancestrais latino-americanas porque existe um crescente movimento que está tentando misturar esse legado com a cultura digital e hacker. Na América Latina surgiram experiências juntando ambos os mundos, como a Minga Abierta (LabSurLab⁵), o Buen Conocer/FLOK Society⁶ do Equador (que enlaça o *Buen Vivir* com hacktivismismo e conhecimento aberto) ou a Minga Campesina, que conectou os povos indígenas colombianos com o movimento dos estudantes e os ativistas da cultura digital. Podemos comparar então o “comum” e o “comunitário”? Como dialoga o comum com a cultura de rede? Que tipos de rede incentivam mais o “comum”?

Do comum à comunidade

Antes de chegar às diferentes abordagens do “comum”, é vital tentar definir o que é uma comunidade e o que é uma rede. O urbanista italiano Domenico di Siena define⁷ uma comunidade como “um conjunto de indivíduos que compartilham elementos, tais como um idioma, costumes, valores, visão do mundo, idade, localização geográfica, status social...”. A comunidade está baseada nos sentimentos de pertencimento e costumam funcionar com certa hierarquia. Cada membro tem que confirmar sua “filiação” com gestos presenciais ou de compromisso. Porém, a existência da internet abriu a porta às comunidades virtuais, cujos laços podem ser mais fracos que os de uma comunidade territorial. Na era da rede, as comunidades virtuais são também comunidades territoriais que interagem além da internet.

O grego Kostas Latoufis, entrevistado para esta edição da *Revista Observatório*, destaca a importância da comunidade: “A comunidade é o único remédio para nossa fragmentada fábrica social. A comunidade é o que pode inspirar as pessoas para a mudança. Construir comunidades resilientes é crucial, porque dará esperança e um paradigma para a ação”.

Antes de abordar as teorias do comum, precisamos definir o termo “rede”. Uma rede social, segundo Domenico di Siena, “é uma estrutura social composta de grupos de pessoas que estão conectadas por um ou vários tipos de relações, interesses ou que compartilham conhecimentos”. Uma rede costuma funcionar de forma mais horizontal que uma comunidade, “está baseada na informação e o pertencimento à mesma é flexível. Numa

rede existem maior liberdade e mais transparência da informação”.

Ambos os conceitos, longe de serem excludentes, convivem. Mas a existência de uma comunidade ou de uma rede não garante o “comum”. Uma comunidade ou uma rede pode ser um grupo de lobistas de tecnologia privada que deseja eliminar o livre acesso à internet, por exemplo. Uma comunidade e/ou rede que tente deslocar para dentro do Estado a criação espontânea da multidão também é inimiga do comum. Então, que tipos de redes e comunidades enriquecem o comum?

Corpos como hardware

“Nosso comportamento é o *software*, nossos corpos são o *hardware*.” Essa frase de Ted Nelson,⁸ um dos pioneiros da informática, abre o leque da definição de tecnologia. As redes e as comunidades existem fora das chamadas redes sociais digitais. Sempre existiram. O conceito do comum, de fato, surgiu muitos séculos antes da chegada da internet. Apesar das diferenças apontadas entre “comunidade” e “práticas comunitárias”, existe um elo entre os dois conceitos e o “comum”. Elinor Ostrom, uma das principais pesquisadoras do “comum”, baseou seu livro mais conhecido⁹ em estudos de populações que realizam a própria gestão de recursos comuns. Ostrom visibilizou governanças coletivas de estoques de peixes, pastos, bosques, lagoas e bacias hidrográficas, entre outros. O estudo de Ostrom, que lhe conferiu o Prêmio Nobel de Economia em 2009, desafiou a teoria de Garrett Hardin, para quem o “comum” é uma tragédia¹⁰ que só pode ser resolvida pelo Estado e pelo mercado.

Contrariamente a Hardin, Ostrom prova que um conjunto de bens comuns não é necessariamente mal gerido e que a privatização ou regulação por entidades externas não é a solução mais eficiente. Para Antonio Negri e Michael Hardt, dois dos grandes estudiosos do assunto, o comum se elabora sobre a ideia de que, em nosso mundo atual, a produção da riqueza e a vida social dependem em grande medida da comunicação, da cooperação, dos afetos e da criatividade coletiva. O comum compreenderia, então, os ambientes de recursos compartilhados que são gerados pela participação de muitos e que constituem o tecido produtivo essencial, especialmente na metrópole contemporânea. O sociólogo espanhol Antónío Lafuente,¹¹ uma das vozes mais respeitadas na questão, destaca os elementos que formariam parte do comum: “Todo mundo pensa que é muito importante defender o genoma como um bem de todos, como parte do comum. Também concorda com que a biodiversidade deve ser parte do bem comum. E os bosques e a doação de órgãos, as praças, as ruas, possivelmente a internet e uma boa parte do que entendemos por cultura”.

A definição do comum ainda está em disputa. Aliás, nem governos nem marcas acharam a fórmula para incentivar os mecanismos políticos e sociais a preservar o comum e enriquecê-lo. Por enquanto, o comum vive de forma autônoma de governos e mercados, seja numa comunidade de programadores de Linux, seja na gestão comunal das águas na região de Valência, na Espanha.¹²

Sobre a relação do comum e as “redes” também surgem algumas perguntas. Serve o conceito do comum para diferenciar entre

diversas manifestações de cultura de redes? Que tipo de rede incentiva mais ou preserva melhor o comum? Tem redes que procuram deter o poder, num sentido convencional?

O comum e a rede

No livro *A Catedral e o Bazar*,¹³ Eric S. Raymond contrapõe dois modelos de elaboração de software. A “catedral” representa o modelo fechado e vertical do software proprietário. O “bazar”, com sua dinâmica horizontal e multiplicidade de conversas, representaria o ecossistema do software livre. O modelo bazar funciona com os códigos da ética hacker: colaboração, meritocracia, participação... O modelo catedral está construído sobre hierarquias e espaços fechados.

Qual é o segredo de sobrevivência do bazar? Por que Linux, a grande metáfora do software livre e do comum, é considerado o sistema operativo mais eficiente do mundo? Muitos pensadores relacionam a definição de rede distribuída que Paul Baran fez em 1964,¹⁴ na qual qualquer nó pode se conectar com qualquer nó sem passar pelo centro, com o comum. Uma rede distribuída costuma enriquecer a diversidade e o comum. O bazar mostra uma topologia mais similar com uma rede distribuída que com uma rede centralizada. Mas a topologia de rede distribuída não é a condição sine qua non que garante o comum. A existência de comunidades é vital para a sobrevivência de uma rede distribuída. Mas existem comunidades e redes distribuídas, como as elites financeiras,¹⁵ cujo objetivo é antagônico ao comum.

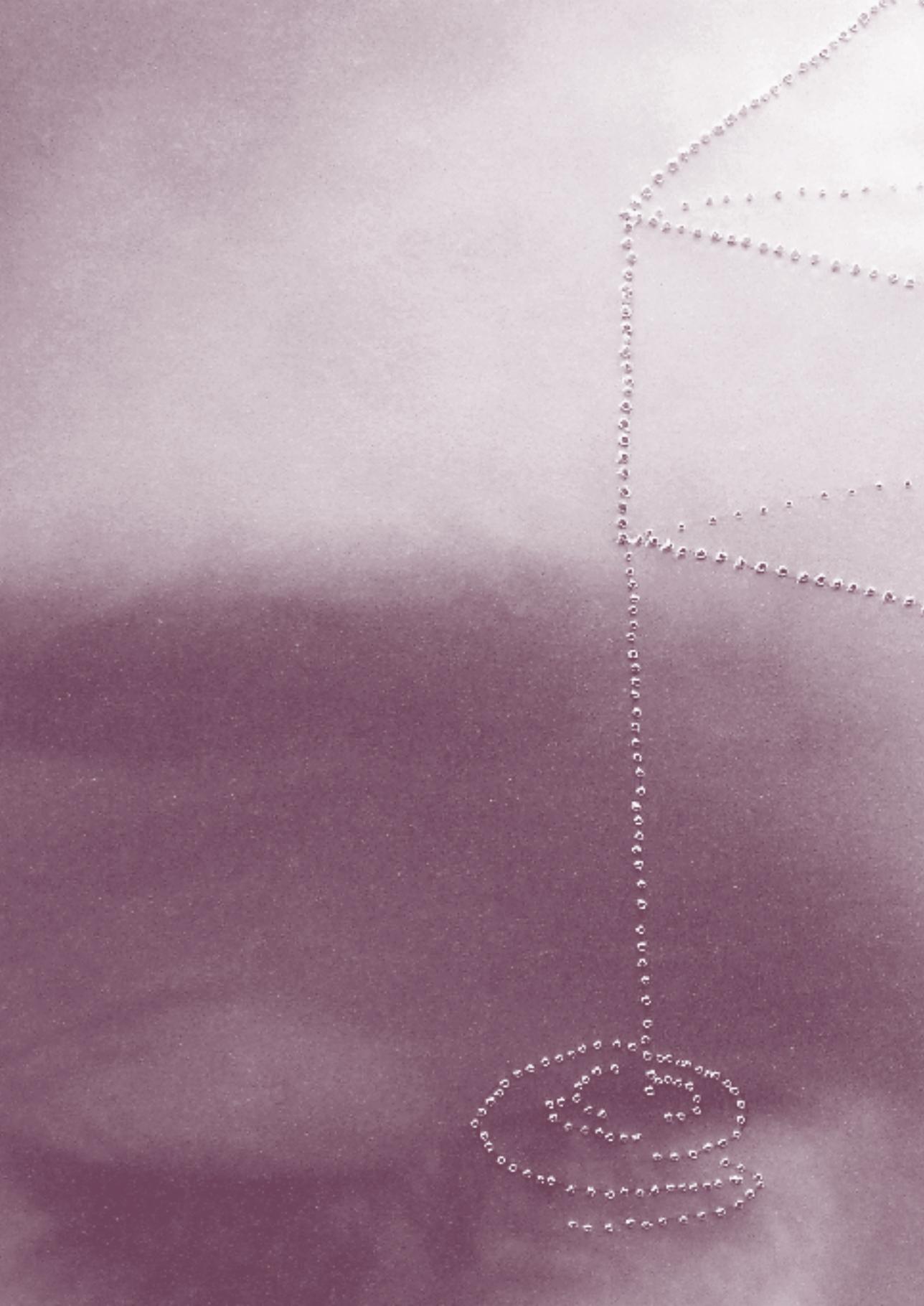
Por outro lado, as redes quase nunca são verticais ou distribuídas de uma forma categórica. O pesquisador Albert Barabási,

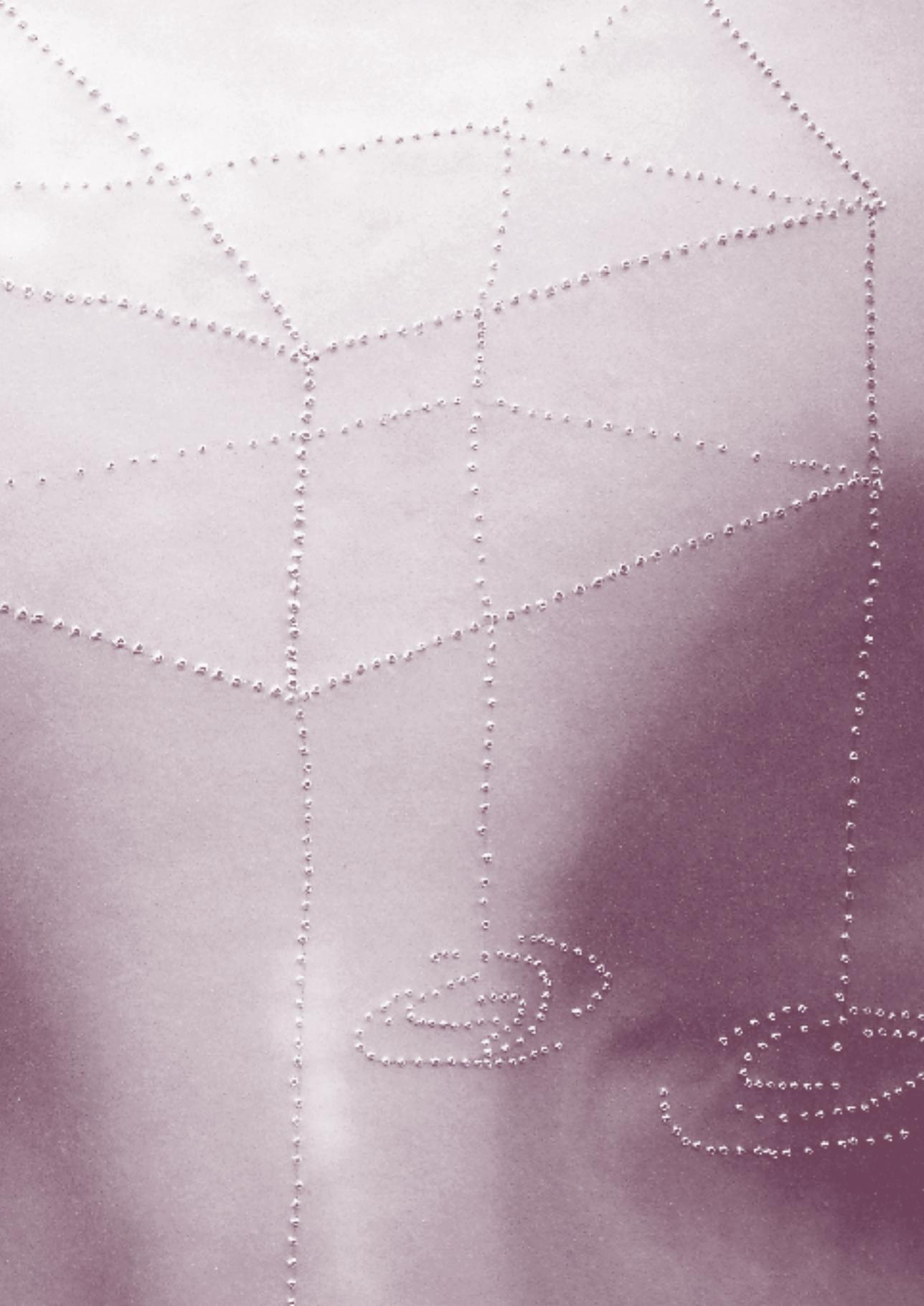
autor do livro *Linked*,¹⁶ destaca as assimetrias nas topologias da rede. Todas as redes, além de nós e links que entram e saem, têm grupos de nós, os *clusters*. Também existe um pequeno número de nós com um enorme número de links a outros nós: são os chamados *hubs*. Toda rede tem *clusters* e *hubs*. Quase nenhuma é totalmente horizontal. Por isso, apesar de as redes distribuídas gerarem processos com maior diversidade, nenhuma topologia de rede garante per se o comum. Então, qual é a essência do comum e que mecanismos incentivam e preservam o comum? A orientação ao “bem comum” de uma rede – que pode ser assimétrica, que pode ter várias comunidades interagindo, que pode ter *clusters* e *hubs* – é a chave. O cuidado da rede por parte dos membros da mesma, a vontade de preservação da rede, entender a rede como um corpo coletivo, como um processo aberto, vivo, são características das redes orientadas ao comum.

Para entender melhor o que significa o comum, vamos ver dois exemplos que vão na direção oposta. O primeiro é o Internet.org, que o Facebook quis lançar no mundo todo com a narrativa de uma “internet gratuita”. Internet.org era um aplicativo a partir do qual o usuário poderia acessar gratuitamente a algumas plataformas (dados do clima, saúde, classificados, livrarias, notícias...) e ao próprio Facebook. Mas o Internet.org, como assegurou no mês de abril Carolina Botero, presidente de Creative Commons Colômbia, “não é internet”.¹⁷ É só uma janela que privilegia o acesso de uns serviços sobre outros. Ele atenta contra o livre fluxo da informação, a liberdade de expressão, o acesso livre à internet e a neutralidade da rede. Tim Berners

Lee conseguiu que a propriedade intelectual da World Wide Web fosse aberta: qualquer usuário pode “usar, duplicar, modificar e distribuir”¹⁸ o código fonte da web. Tim Berners Lee, impedindo que alguma empresa privada pudesse se apropriar do código fonte, democratizou a web para sempre. O Internet.org faz o contrário: fecha o horizonte da navegação.

Em segundo lugar, a apropriação do comum pode ser entendida estudando-se o comportamento do polêmico coletivo Fora do Eixo e de sua marca Mídia Ninja. A lógica de funcionamento de dito coletivo resume o “cercamento do comum” descrito por Peter Linebaugh no livro *O Manifesto da Carta Magna*.¹⁹ Em primeiro lugar, inúmeros atores culturais²⁰ denunciaram a apropriação de seu capital simbólico para benefício econômico próprio (usar capital social alheio para conseguir recursos financeiros que depois não são distribuídos em rede). Em segundo lugar, a prática de apropriação de espaços e lutas comuns é outro dos argumentos mais repetidos contra o Fora do Eixo/Mídia Ninja. O lançamento da República da Cinelândia, durante a Copa do ano 2014, foi denunciada por múltiplos atores sociais como uma “estratégia de apropriação dos movimentos autônomos”.²¹ A cooptação política e o vínculo do coletivo com partidos políticos e o Estado, nos últimos tempos a partir da marca Mídia Ninja, reúnem as características da interferência do público e do Estado no comum: dito mecanismo canaliza o comum para dentro do poder, provocando a desaparecimento do comum e matando a autonomia da cidadania. O coletivo estaria colocando em prática mecanismos do capitalismo cognitivo (privado) e do Estado (público) que sequestram o comum.





Para enriquecer o comum, qualquer nó de uma rede deveria praticar o que o Peter Linebaugh denomina *commoning*, que poderia significar algo como praticar e incentivar o comum. Julie Ristau, codiretora da publicação *On the Commons*, faz a definição que possivelmente seja a mais empolgante do *commoning*,²² que resume ao mesmo tempo o espírito do comum: “O ato do *commoning* baseia-se em uma rede de relações feitas sob a expectativa de que todos vamos cuidar de todos e com um entendimento comum de que algumas coisas pertencem a todos nós, que é a essência própria do comum”.

Visões de um novo sul global

O mar Mediterrâneo é de novo um dos epicentros do mundo. Um epicentro inestável, temporário, mas que pode ser a chave nos rumos do planeta. Depois da década do ano 2000, na qual os movimentos latino-americanos e os governos progressistas da região foram uma forte inspiração para o mundo, o Mediterrâneo vive seu novo *kairós*, que em grego antigo significava “o momento oportuno”. *Chronos* era o tempo cronológico, linear, imutável. *Kairós* era o tempo existencial, de natureza qualitativa. A chamada Primavera Árabe acendeu a isca de um novo *kairós* democrático e cultural que se espalhou pelo sul da Europa, especialmente a partir da explosão do 15M (o movimento dos Indignados) na Espanha e da auto-organização cidadã na Grécia da crise.

A região mediterrânea muda de pele. E essa nova pele é a metáfora do novo mundo por vir. Apesar das diferenças dos contextos, Egito, Turquia, Grécia e Espanha representam a complexidade e diversidade da onda

de revoltas em rede que explodiu no ano 2011. O estudo World Protest 2006-2014²³ confirma explicitamente o deslocamento, desde a América Latina até o Mediterrâneo, da “zona quente” planetária. Não só a região teve a maior concentração de protestos do mundo, mas as práticas coletivas nas redes digitais e nos territórios são as mais inovadoras e têm marcado tendência planetária. Como é o novo *kairós* sociocultural do Mediterrâneo que pode influenciar o mundo?

Do Cairo a Madri

As quatro pessoas entrevistadas para esta *Revista Observatório* compartilham um espírito de época. Compartilham o imaginário do bem comum, as práticas sociais da cidadania conectada em rede e o desejo de mudar as coisas agindo dentro e fora dos governos. Mahmoud El-Safty, engenheiro informático e cofundador do Fab Lab Egypt, representa a vitalidade da juventude que tomou as principais praças dos países árabes desde o final do ano 2010. Mahmoud, que foca os seus esforços em Giza (subúrbio do Cairo), destaca na entrevista o potencial da cooperação cidadã e da tecnologia aberta. O *fab lab* que Mahmoud fundou em Giza, um espaço para a impressão de objetos em 3D, tem um papel vital no território. As pessoas que participam no *fab lab* reforçam a comunidade e o tecido social local, mas ao mesmo tempo formam parte de uma rede de *fab labs* que conecta o Egito com os países árabes, com a África e com o resto do mundo.

Kostas Latoufis trabalha na organização Nea Guinea,²⁴ na vibrante Grécia da crise, com projetos de sustentabilidade e de gestão comunitária de energia. Um dos conceitos-chave

nos projetos de Kostas Latoufis é a resiliência. Vindo da física, a resiliência é um termo que foi resignificado pelos movimentos sociais e usado para definir a capacidade de adaptação, sobrevivência e mutação de um elemento, projeto ou ator social. Em muitos casos, a resiliência é um mecanismo mais eficaz que a resistência frontal contra uma ameaça. A cidadania resiliente da Grécia da crise modifica comportamentos, métodos, ferramentas... para se adaptar às necessidades do momento. Uma comunidade que gera energia renovável em uma ilha grega com tecnologia livre e que compartilha os recursos gerados com outras ilhas, em lugar de brigar com a empresa multinacional de eletricidade de quem depende, é um bom exemplo de resiliência.

A turca Nazan Üstündağ, membro das organizações Mulheres pela Paz e Acadêmicos pela Paz, representa o espírito do movimento do Gezi Park. A ocupação e autogestão do Gezi Park de Istambul, que teve lugar entre maio e junho de 2013, resume o conceito do “comum” e visibiliza os problemas de gestão do comum. Além de desenvolver práticas cidadãs em rede, multiculturais, mais horizontais que verticais, o movimento surgido durante ocupação do Gezi Park colocou a Turquia no mapa dos protestos globais. O movimento, chamado Diren Gezi (Resiste Gezi), espalhou-se pelo país temática e geograficamente (“Diren” era usado antes do nome do bairro ou cidade, como Diren Ankara, por exemplo). Üstündağ destaca também a importância das “redes transnacionais” de apoio, que até hoje dialogam além das fronteiras. O Gezi Park trabalha, além de localmente, com os movimentos curdos da Síria e com redes de ativismo global como

Occupy Wall Street. O “transnacionalismo” é uma característica compartilhada por todos os entrevistados e pelos novos movimentos surgidos a partir do ano 2011.

Ana Méndez de Andrés, do Observatório Metropolitano de Madri e da plataforma cidadã Ahora Madrid que governa a capital espanhola, aprofunda na entrevista sobre a importância do “procomún” nos processos sociais contemporâneos. O comum, segundo ela, é um campo semântico amplo, mas está tecido principalmente com práticas cidadãs colaborativas que transbordam o público e o privado. Práticas que podem construir ferramentas digitais, redes comunitárias nos bairros ou plataformas de ação política, mas que estão regidas pela autonomia cidadã.

Pluralidade de contextos

Os contextos dos entrevistados, sendo diferentes, compõem a paisagem desse novo *kairós* mediterrâneo que pode inspirar o mundo. Apesar de ter sido a Tunísia²⁵ o país a encontrar a melhor saída democrática da Primavera Árabe, a sociedade do Egito vive um novo *demós* conformado por desejo de liberdade, diálogo em redes digitais e cooperação intergeracional. O contexto da Turquia é especialmente relevante para o Brasil, pelas semelhanças dos processos cidadãos que batem diretamente contra o modelo de progresso e desenvolvimento, especialmente nas questões urbanas. A defesa dos “bens comuns” urbanos das cidades turcas e o movimento Diren Gezi têm muito a ver com as Jornadas de Junho do Brasil, especialmente com alguns desdobramentos das lutas do comum, como o Parque Augusta de São Paulo ou Ocupe Estelita no Recife.

Ainda que a Grécia e a Espanha estejam sofrendo a crise econômica, os contextos de ambos os países são diferentes. A Grécia vive com muito mais arrocho as consequências da crise que a Espanha. O setor público foi quase desmantelado em alguns casos, e a cidadania está apostando pela autogestão não só por questões filosóficas ou políticas, mas pela própria sobrevivência. Talvez por isso a exuberância de práticas e projetos autônomos na Grécia seja tão evidente.

O ecossistema social espanhol é possivelmente o mais inspirador de todos. Por um lado, é o país que lidera em número e variedade de projetos o mundo das licenças livres (Creative Commons, copyleft, domínio público). Tanto na teoria como na prática, o comum tem na Espanha um território fértil. Além disso, o movimento 15M foi o mais influente da região, e o único que sofreu mutações no âmbito da democracia representativa. O chamado “municipalismo”, que conquistou o governo de cidades como Madri ou Barcelona com frentes cidadãs independentes, prova que o “comum” também tem viabilidade na política. Algumas medidas do governo de Ahora Madrid durante os primeiros meses de gestão incentivam as tecnologias livres, a autogestão cidadã e as autonomias urbanas, com o horizonte político do comum de pano de fundo.

O comum dialoga com a permacultura, com a tecnologia, com a participação, com os territórios, com a produção cultural, com a democracia. E é a região mediterrânea que representa o *kairós* mais empolgante de nossos tempos. O que quer que aconteça nos próximos anos no sul da Europa, no norte da África e no Oriente Médio pode modificar

as políticas públicas e práticas cidadãs do mundo nas próximas décadas. Em tempos de crise, o sul global ganhou o sul da Europa. E desse jeito ganha uma capacidade de influência muito maior na Europa, no norte industrializado e na América Latina (através da Espanha). Se o internacionalismo norteou os movimentos sociais no final do século XIX, o transnacionalismo em rede, com *kairós* mediterrâneo e DNA latino, pode inspirar a mudança de pele do planeta. **OBS**



Bernardo Gutiérrez

Jornalista, escritor e pesquisador hispano-brasileiro residente em São Paulo. Escreve e pesquisa sobre cultura livre, redes, tecnopolítica, ética hacker, espaços colaborativos e novos paradigmas sociais. É autor da pesquisa *Nuevas Dinámicas de Comunicación, Organización y Acción Social en América Latina. Reconfiguraciones Tecnopolítica* de OXFAM, primeira que estuda de forma abrangente os processos tecnopolíticos latino-americanos. Sobre o Brasil, tem publicado o livro *Calle Amazonas* (Altaír, 2010), colaborado em livros coletivos como *Amanhã Vai Ser Maior* (Anna Blume, 2014) e *Podemos e Syriza: Experimentações Políticas e Democracia no Século 21* (Anna Blume, 2015). Foi um dos editores do livro *Junho: Potência das Ruas e das Redes* (Friedrich Ebert Stiftung, 2014). (É @bernardosampa no Twitter.)



Notas

- 1 Texto escrito pelo autor para o projeto Mapeando o Comum do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://mappingthecommons.net/pt/riodejaneiro/>>.
- 2 Em língua espanhola é muito frequente o uso da expressão “los comunes” para falar tanto do “comum” enquanto conceito como dos “bens comuns” (sejam digitais, recursos naturais, cultura).
- 3 Tanto em inglês como em espanhol o termo “comunes” é usado como nome. É frequente usá-lo acompanhado dos adjetivos “urbano” (“urban commons”, “comunes urbanos”) ou rural (“rural commons”).
- 4 SOTO G.; HELFRICH S. El Buen Vivir and the commons: a conversation between Gustavo Soto Santiesteban and Silke Helfrich. 2012. Disponível em: <<http://wealthofthecommons.org/essay/elbuenvivirand-commonsconversation-between-gustavosotosantiestebanandsilkehelfrich>>.
- 5 Tejiendo la Minga abierta en el LabSurLab, 2012. Disponível em: <<http://bit.ly/1KfbMQh>>.
- 6 Buen Conocer/FLOK Society. Disponível em: <<http://flokociety.org/>>.
- 7 DI SIENA, Doménico (2012). Urbanismo emergente, ciudadanía y esfera digital. Disponível em: <<http://urbanohumano.org/es/urbanismotactico/urbanismo-emergenteciudadaniayesferadigital/>>.
- 8 STEENSON, M Wright (2010). Urban software, the long view. *The Habitar* (p. 3). Disponível em: <www.girlwonder.com/blog/wpcontent/uploads/2010/04/steensonhabitar.pdf>.
- 9 O livro *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*, publicado no ano 1990, é considerado a Bíblia do comum.
- 10 HARDIN, Garrett (1968). The tragedy of the commons. *Science* 162 (3859): 1243-1248. Disponível em: <[doi:10.1126/science.162.3859.1243](https://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243). PMID 5699198>.
- 11 Vídeo *Qué es el procomún* con Antonio Lafuente. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=YRh6SUuOW0A&sns=em>>.
- 12 O Tribunal das Águas de Valência é um dos casos de estudo do livro *Governando o comum* de Elinor Ostrom.
- 13 RAYMOND, Eric S. *A catedral e o bazar*, 1997. Disponível em: <<http://biblioweb.sindominio.net/telematica/catedral.html>>.

- 14 GABRIEL, Martha (2012). *Redes sociais centralizadas vs. distribuídas*. Disponível em: <<http://www.martha.com.br/20110211redessociaiscentralizadasvsdistribuidas/>>.
- 15 Os primeiros estudos do Manuel Castells tratam justamente de como as elites financeiras se organizam em rede.
- 16 BARABÁSI, Albert. *Linked*. Editora Jackson, 2002.
- 17 BOTERO, Carolina (2015). Internet.org no es Internet. *El Espectador*. Disponível em: <<http://www.elespectador.com/opinion/internetorgnointernetcolumna538173>>.
- 18 Artigo sobre as licenças abertas da web. Disponível em: <<http://home.cern/topics/birthweb/licensingweb>>.
- 19 Não existe edição em português. A edição em espanhol foi lançada por Traficantes de Sueños. Disponível em: <www.traficantes.net/libros/elmanifiesto-delacartamagna>.
- 20 Esse link contém vários depoimentos: <<http://osforasdoeixo.noblogs.org/materiascontraofde/testimoniosycasoshito/>>.
- 21 Detalhes da denúncia em: <<http://osforasdoeixo.noblogs.org/materiascontraofde/fdemovimientos-sociais/>>.
- 22 Disponível em: <<http://www.onthecommons.org/work/whatcommoninganyway>>.
- 23 O estudo elaborado pela Initiative for Policy Dialogue e pela Friedrich Ebert Stiftung (FES) New York mapeia os 843 principais conflitos sociais entre 2006 e 2013. Disponível em: <http://cadtm.org/IMG/pdf/World_Protests_20062013Final2.pdf>.
- 24 Página oficial do projeto: <<http://neaguinea.org/>>.
- 25 KHERIGI, Intissar (2015). Tunisia: the irresistible flow. *OpenDemocracy.net*. Disponível em: <<https://www.opendemocracy.net/arabawakening/intissar-kherigi/tunisiairresistibleflow>>.

ANA MÉNDEZ DE ANDÉS

O OBSERVATÓRIO METROPOLITANO DE MADRI TRABALHOU A LEITURA CRÍTICA DO ESPAÇO URBANO. COMO, A PARTIR DO ESPAÇO PÚBLICO E “DO URBANO”, O OBSERVATÓRIO FOI TECENDO RELAÇÕES, CUMPLICIDADES E PROJETOS COM OUTROS ATORES (CULTURA, ASSOCIAÇÕES, ACADEMIA ETC.)?

Uma das características mais importantes do Observatório Metropolitano (OM) é que, desde seu início, pesquisou *a partir de* e *para os* (e não *sobre os*) movimentos sociais. Quer dizer, os temas para os quais o OM voltou seu olhar (o crescimento de Madri, a crise, as políticas de comunicação neoconservadoras, os espaços urbanos comuns ou o municipalismo) foram determinados por uma análise, às vezes coletiva e em outras ocasiões muito pessoal, sobre quais eram as ferramentas de pensamento que nos pareciam necessárias para operar em cada momento.

Além disso, a urgência em operar a partir de movimentos sociais, organizações, coletivos da economia social e solidária, da luta dos migrantes, dos centros sociais, da cultura livre etc., aos quais pertencíamos, junto com a autonomia de quem não depende de verbas externas, viabilizaram uma produção de análises que seria impossível desenvolver em âmbitos mais acadêmicos. O interesse da academia pelo OM baseia-se na geração de uma externalidade crítica construída com o mesmo rigor de fontes, dados e bibliografia, porém, com muito mais autonomia.

Por último, a relação com determinadas instituições culturais desenvolveu-se por intermédio de espaços e pessoas com quem tínhamos trabalhado a partir de outros lugares. O interesse da produção cultural mais geral por nosso trabalho foi, majoritariamente, uma surpresa.

QUAL FOI A IMPORTÂNCIA DA IRRUPÇÃO DO 15M, CONHECIDO INTERNACIONALMENTE COMO MOVIMENTO DOS INDIGNADOS, NA ESPANHA?

Podemos dizer que o 15M mudou tudo. Foi capaz de materializar um novo senso comum que colocou em crise, a partir da “cultura da transição”, a gestão da austeridade e o próprio conceito de democracia. Sua crítica à representação (“chamam de democracia, mas não é”), à inevitabilidade da crise (“não é uma crise, é uma maracutaia”) e às alianças político-econômicas (“não somos mercadorias nas mãos de políticos e banqueiros”), questões que pareciam inamovíveis, permitiu que se estabelecesse uma relação entre processos aparentemente díspares, como a especulação fundiária, as deportações ilegais, as consequências da bolha

imobiliária e os processos de privatização da saúde e da educação, em um questionamento global da forma como a sociedade estava se organizando até então.

Além disso, os acampamentos e as assembleias demonstraram a incrível potência da inteligência coletiva. A capacidade logística de gerir espaços, recursos e cuidados, assim como a combinação de saberes e a produção coletiva, suscitaram estratégias brilhantes e momentos de uma luminosidade incrível, mas, sobretudo, demonstraram, uma vez mais, que era possível que o impossível acontecesse. Uma vez desmontados os acampamentos, essa consciência da própria capacidade de fazer desdobrou-se para outros âmbitos, transformando amplos espaços da sociedade e gerando ou potencializando numerosas iniciativas de organização social.

COMO FOI A EVOLUÇÃO DAS LUTAS CIDADÃS, DOS MOVIMENTOS SOCIAIS E, DE MANEIRA GERAL, DO ECOSISTEMA 15M QUE CRITICAVA A “REPRESENTAÇÃO” EM RELAÇÃO AO CHAMADO “MUNICIPALISMO”? POR QUE NOMES TÃO DÍSPARES, E INCLUSIVE MOVIMENTOS AUTÔNOMOS, VINCULARAM-SE À CANDIDATURA CIDADÃ DE AHORA MADRID, QUE HOJE GOVERNA A CIDADE DE MADRI?

Após o 15M e antes das eleições europeias, sucedem-se quase três anos de lutas em distintas frentes [na questão da moradia com a Plataforma de Afetados pela Hipoteca (PAH), nas marés contra a privatização dos serviços públicos, nas lutas tanto contra a privatização do espaço urbano quanto contra a exploração de recursos naturais] com vitórias significativas, que, no entanto, são insuficientes diante da violência da austeridade tornada

crise, do dismantelamento dos serviços públicos e do corte de direitos. Percebem-se então, de maneira especialmente clara, os limites de uma mobilização social confrontada com um regime bipartidário que pode dar-se ao luxo de ignorar as reivindicações cidadãs, inclusive as mais consensuais, quase sem consequências, e começa a tomar forma a ideia de ocupar as instituições (*asalto institucional*).

A integração de vários agentes às plataformas cidadãs foi, de fato, a base do conceito-chave do projeto municipalista: o consenso. Um consenso que desarticula a luta pela hegemonia com base na ideia de que só todas juntas e em torno do desejo comum de mudança democrática radical poderíamos ter força suficiente para arrebatar o poder do partido que havia governado a cidade durante quase um quarto de século.

EXISTE UMA EXUBERÂNCIA DE TEORIAS E PRÁTICAS DO “COMUM” OU “PRÓ-COMUM”, MAS A RELAÇÃO COM O PODERE E O PODER PÚBLICO NÃO ESTÁ TÃO CLARA. EM QUE CONSISTIRIA A “POLÍTICA DO COMUM”?

Na questão dos comuns e suas políticas, creio que é útil separar os diferentes espaços em que se desenrolam. As práticas comunitárias de recursos facilmente reprodutíveis, como o software ou o conhecimento (o que na Espanha tem sido chamado de o “pró-comum”) não são o mesmo que as práticas comunitaristas da América Latina e sua relação com os processos constituintes e de governo da Venezuela, do Equador ou da Bolívia, nem que a construção de comuns urbanos a partir de serviços públicos como na Europa.

Aqui, uma política do comum teria, por um lado, que garantir os princípios de

democracia, acessibilidade, sustentabilidade e inalienabilidade dos recursos do âmbito público-comum. Por outro lado, deveria desarticular as estruturas de funcionamento mais profundas da esfera estatal-institucional: a hierarquia arbórea de poder e responsabilidades, a segregação de competências e territórios, a binariedade das classificações e procedimentos, entre outros.

Por outro lado, ainda, a própria natureza da política clássica gera dinâmicas de masculinização, perda de horizontalidade, falta de porosidade e sobredeterminação de pontos de vista hegemônicos não só incompatíveis com uma política do comum, mas que também pressupõem um passo atrás em relação às lógicas 15M, e que devem ser neutralizadas com novos procedimentos e ferramentas.

AS CHAMADAS REDES SOCIAIS SÃO IMPORTANTES PARA CONSERVAR A “DIVERSIDADE CULTURAL” OU SUA IMPORTÂNCIA RESIDE MAIS NA “TRANSVERSALIDADE”, NAS CONEXÕES GERADAS OU EM OUTRA QUESTÃO?

Sempre consideramos a tecnopolítica um dos eixos principais desta nova fase política. O uso das redes sociais foi chave no desenvolvimento e fortalecimento do 15M e de muitos dos processos posteriores e continuará sendo chave na nova fase institucional por causa da sua capacidade de estabelecer canais de comunicação que permitem que se contorne a informação

fornecida pela mídia tradicional, criando contextos diferentes de sentido e interpretação das notícias políticas e contribuindo para a identificação com atores políticos, redes de afinidade e comunidades.

Por outro lado, o papel de conector e agregador social das redes sociais confere precisão a conteúdos gerados por meio de periódicos digitais, blogs de opinião, canais de vídeos, repositórios de imagens e pela incansável imaginação coletiva dos memes e gifs. A transversalidade e diversidade das redes dependerá da boa saúde do ecossistema de produção digital do qual se alimenta. **OBS**



Ana Méndez de Andés

Arquiteta urbanista pela Escola Técnica Superior (ETS) de Arquitetura de Madri. Atuou como urbanista e paisagista em escritórios em Amsterdã, Madri e Londres. É membro fundadora do coletivo de investigação Observatório Metropolitano e do projeto Urbanacción. Em ambos os espaços, estuda a relação entre produção cultural, espaço público, ação política e, principalmente, a geração de códigos, comunidades e recursos em torno dos comuns urbanos. Participou do processo organizativo da candidatura cidadã do Ahora Madrid e atualmente é assessora no Departamento de Cultura e Esportes da Prefeitura de Madri.

(Seu email é: malashierbas@gmail.com.)





MAHMOUD M. EL-SAFY

DURANTE A CHAMADA PRIMAVERA ÁRABE, HOUVE UM MOMENTO EM QUE O GOVERNO BLOQUEOU A INTERNET. COMO AS PESSOAS POSSIBILITARAM UMA COLABORAÇÃO GLOBAL PARA PÔR FIM AO BLOQUEIO?

Como reação aos protestos no Cairo e por parte de alguns outros governos, o governo egípcio decidiu bloquear a internet no país inteiro antes da grande manifestação da “Sexta-feira da Ira”, em 28 de janeiro, pensando que assim impediria as pessoas de participar e de acompanhar o que estava acontecendo no Cairo e em todo o país. Além disso, as redes de telefonia fixa e móvel também sofreram interrupções em algumas áreas. No caso de alguns provedores, o bloqueio só afetou seu serviço de nomeação, de forma que, para acessar twitter.com, por exemplo, em vez de digitar o nome, você precisava digitar os números de “um endereço IP de um servidor de Twitter” (por exemplo,

104.244.42.129). Então, as pessoas começaram a compartilhar listas desses números. Outros provedores foram totalmente bloqueados, de forma que muitas pessoas tiveram de recorrer a tecnologias antigas que podiam ajudá-las a acessar a rede e resolver a questão, como com modems de acesso discado. Circularam no país inteiro diversas listas longas de números internacionais e alguns números locais para acesso discado, graças a ativistas de internet como Telecomix. Foi também nesse momento que o Twitter anunciou o serviço [Speak2Tweet \(twitter.com/speak2tweet\)](https://twitter.com/speak2tweet), que permite que os usuários enviem tweets telefonando para diferentes números internacionais e deixando uma mensagem de voz, e o serviço [tweeta instantaneamente a mensagem com a hashtag #Egypt](https://twitter.com/instatweet). Ferramentas não convencionais e pouco utilizadas, como o fax, também foram empregadas.

QUAL A IMPORTÂNCIA DAS REDES (DIGITAIS E ANALÓGICAS) PARA A ORGANIZAÇÃO DOS PROTESTOS?

Eu diria que as redes digitais ajudaram muito a iniciar a coisa toda e a transmitir a mensagem, especialmente aos jovens que estão familiarizados com essas redes e lidam com elas quase diariamente; a meu ver, então, elas foram o gatilho.

VOCÊ É UM ENTUSIASTA DOS MOVIMENTOS POR CÓDIGO ABERTO E SOFTWARE LIVRE. POR QUE ELES SÃO IMPORTANTES PARA PROPICIAR OUTRO TIPO DE DESENVOLVIMENTO NOS PAÍSES ÁRABES?

A meu ver, a iniciativa pelo código aberto é um meio de autoexpressão porque é disponibilizado a todos para que o usem e/ou modifiquem. Considero-o uma ferramenta para o empoderamento da comunidade árabe porque ajuda a resolver questões, ao trazer soluções globais para problemas locais com a liberdade da customização. O código aberto pode ajudar em diversos níveis. Pode, por exemplo, auxiliar a economia em nível governamental e em nível de empresa/*startup*, pois oferece muitas soluções alternativas de qualidade e menos caras ou até gratuitas. Dada a baixa qualidade do sistema educacional de muitos países árabes, o código aberto pode ajudar proporcionando *know-how*.

VOCÊ PARTICIPA DO GIZA HACKERSPACE E DO FAB LAB EGYPT. AMBOS OS PROJETOS SÃO LOCALIZADOS EM GIZÉ, NO SUBÚRBIO DO CAIRO. QUAL É A IMPORTÂNCIA DESSES TIPOS DE INICIATIVA?

Fab Lab Egypt é um *makerspace* público de fabricação digital dirigido pela comunidade, fundado no final de 2011 por um grupo de jovens egípcios de diferentes origens. É um ambiente que promove a inovação e a educação ao disponibilizar:

- um *makerspace* colaborativo aberto, equipado com máquinas e ferramentas de fabricação digital e prototipagem;
- oficinas e treinamentos na prática.

Antes do Giza Hackerspace e do Fab Lab Egypt, os únicos espaços e iniciativas tecnológicas eram aqueles ligados a universidades ou organizações governamentais,

com sua burocracia onipresente. Então, era necessário ter um espaço realmente aberto e equipado com ferramentas de inovação para que as pessoas se expressassem, fossem lúdicas, tivessem a experiência da tentativa e do erro, trabalhassem e compartilhassem o que quisessem sem medo.

Colaboramos com a Rede Fab Lab global e com o MIT CBA (Center of Bits and Atoms) para assegurar que estamos conectando nossa comunidade com uma rede global de inovadores em cujo contexto é possível democratizar a inovação e trazer soluções globais para resolver questões locais. O Fab Lab Egypt é uma plataforma on-line e física para o compartilhamento de inovação e conhecimento. No início de 2015, também começamos a organizar a Cairo Maker Faire, que se tornou um dos maiores eventos de inovação no Egito após atrair, em um dia, mais de 3 mil visitantes e participantes não só do Egito, mas de diferentes países árabes e de outras partes do mundo.

QUAL É A IMPORTÂNCIA DA CRIPTOGRAFIA (TOR, PGP ETC.) PARA OS MOVIMENTOS SOCIAIS NOS PAÍSES ÁRABES?

Com os perigos a que está exposta a liberdade de expressão em algumas partes do mundo, penso que as pessoas em geral, não só os ativistas, precisam aprender a se proteger on-line usando essas excelentes ferramentas. Diversos governos instalam e desenvolvem constantemente suas ferramentas de vigilância das comunicações e para bloquear sites e serviços, espionar as pessoas e perseguir e silenciar opositores. É interessante ver que não só os governos espionam usuários da internet, mas também as corporações.

Como eu disse, acredito que as ferramentas de criptografia e anonimato são importantes até para usuários normais que precisam comunicar-se sem ser rastreados e sem perder sua privacidade, uma vez que a privacidade faz parte de nossa natureza

humana. Mas a questão ainda é que essas ferramentas são facas de dois gumes! **obs**



Mahmoud M. El-Safaty

Egípcio e engenheiro de computação. É cofundador e codiretor do Fab Lab Egypt, um dos primeiros espaços de inovação no Egito e no mundo árabe. No início de 2015, cofundou a Cairo Maker Faire como primeira *maker faire* no mundo árabe. Mahmoud defende com entusiasmo o software/hardware de código aberto e tudo o mais que seja livre! Trabalha com código aberto desde 2002. Seus interesses abrangem uma ampla gama de tópicos, inclusive gestão de comunidades, fabricação digital, computação física, redes mesh sem fio, computação em nuvem e segurança da informação. (Seu e-mail é: elsafaty.mahmoud@gmail.com.)





NAZAN ÜSTÜNDAĞ

QUAL FOI A IMPORTÂNCIA DA OCUPAÇÃO DO PARQUE GEZI, ENTRE MAIO E JUNHO DE 2013, PARA O ESTABELECIMENTO DA CONEXÃO ENTRE TANTAS LUTAS E MOVIMENTOS, DOS COMMONS URBANOS AO DO FEMINISMO, DOS CURDOS, DOS HACKERS?

É verdade que a ocupação do Parque Gezi reuniu diferentes lutas e movimentos na Turquia. À época, nós o consideramos um movimento constitutivo na Turquia. Recentemente, dei uma aula sobre a Primavera Árabe e, em um filme que ali mostrei, uma mulher do Iêmen dizia que, quando saíram às ruas, eles pensavam estar criando um novo Iêmen naquele momento e lugar, com todas as diferenças reunidas em concertação, negociação, solidariedade. Foi exatamente assim que nos sentimos no Parque Gezi. O Parque Gezi e, mais amplamente, o Taksim (um bairro central da parte europeia de Istambul, onde se situa uma praça com o mesmo nome) era um espaço de negociação, resistência, e, ao mesmo tempo, remetia ao

desmantelamento do capital, do Estado e da família, os quais tinham se tornado extremamente opressivos em nossa vida. Nós, ao contrário, celebrávamos a comunidade, a diversidade e as afinidades alternativas de resistência. Turcos, curdos, mulheres, homens, movimento LGBTI, funcionários de escritórios, trabalhadores, jovens, movimentos ambientalistas, torcedores de futebol, movimentos de retomada das cidades e até alguns islamistas estavam lá. Houve um movimento formativo – pelo menos foi o que pensamos – quando recebemos a notícia da morte de um curdo, enquanto protestava contra a construção de um posto do exército no Curdistão. As pessoas carregaram fotos dele e o incluíram entre os mártires de Gezi.

No entanto, as coisas acabaram mudando, como no resto do Oriente Médio. Primeiro, o governo fez uma campanha que conseguiu apresentar os protestos de Gezi como se estes fossem contrários ao processo de paz com o PKK (Partido dos

Trabalhadores do Curdistão; em curdo: Partiya Karkerên Kurdistanê), contrários à religião, como ferramenta para armar um golpe e dividir a sociedade entre as pessoas favoráveis e contrárias a Gezi. Depois, o governo se voltou contra as mulheres e os alevitas por meio de diferentes políticas. Usou o discurso da estabilidade política e do crescimento econômico e alegou que os protestos eram prejudiciais a ambos. Por fim, o processo de paz ruiu, e as antigas dicotomias entre curdos e turcos, seculares e islamistas, nacionalistas e separatistas foram mobilizadas para quebrar a oposição.

Além disso, enquanto as pessoas estavam dizendo que tinham derrubado a barreira do medo em Gezi, os bombardeios do Estado Islâmico, as prisões e a guerra no Sudeste a reerguiam. Coisas semelhantes aconteceram em todo o Oriente Médio após a Primavera Árabe. Hoje, pelo menos na Turquia, os curdos estão outra vez sozinhos em sua luta contra o Estado.

VOCÊ FAZ PARTE DE MULHERES PELA PAZ (WOMEN FOR PEACE) E ACADÊMICOS PELA PAZ (ACADEMICS FOR PEACE). QUAL É O PAPEL DA “PAZ” NA TURQUIA E SUA RELAÇÃO COM O FEMINISMO E A DIVERSIDADE CULTURAL COMO UM TODO?

Mulheres pela Paz está em atividade desde 2009. A criação do grupo se deu quando 10 mil ativistas curdos foram presos e acusados de terrorismo. A organização Acadêmicos pela Paz foi fundada em 2012, quando esses prisioneiros começaram uma greve de fome e reivindicaram o início de um processo de paz. Ambas as organizações apoiavam o processo de paz e exigiam que este se tornasse transparente e participativo. O Mulheres pela Paz também lutava pela inclusão das mulheres no processo. Organizamos conferências, visitamos mulheres de diferentes partidos políticos e da guerrilha nas montanhas de Qandil. Contudo, o processo entrou em colapso, e a guerra recomeçou depois que os curdos ganharam

terreno no sul da Síria, declararam autonomia e depois que o Partido Popular da Democracia, baseado em uma aliança entre organizações políticas curdas e de esquerda, conquistou 13% dos votos. Agora, a paz voltou a ser nossa questão mais importante, número um na agenda. Na Turquia, contudo, onde o nacionalismo está em ascensão e o medo domina a atmosfera, paz tornou-se uma palavra perigosa. A situação síria também tem um papel nisso tudo. Pelo visto, a Turquia infelizmente se tornou terreno de novas guerras. Mas a Turquia já sofreu o suficiente com a guerra entre o Estado e o Partido dos Trabalhadores do Curdistão. O Curdistão é uma colônia turca e, embora os curdos não reivindiquem um país independente e sim democracia e autonomia, isso é considerado crime na Turquia. Nessa guerra, 40 mil pessoas morreram, milhares desapareceram e milhões foram deslocadas. Entre julho e dezembro, outras centenas de pessoas foram mortas, muitas das quais eram civis que protestavam contra o Estado. Nesse meio tempo, e por essa razão, tornou-se mais uma vez impossível falar na Turquia sobre direitos das mulheres, direitos dos trabalhadores etc. Portanto, estabelecer um processo de paz democrático, transparente e participativo é a questão mais importante na Turquia.

O PARQUE GEZI DEU VISIBILIDADE A DIFERENTES LUTAS E MOVIMENTOS ACERCA DOS COMMONS, SOBRETUDO OS COMMONS URBANOS. AS REDES (DIGITAIS) DERAM VISIBILIDADE ÀS LUTAS PELOS COMMONS DIGITAIS, PELA CULTURA LIVRE E PELA CULTURA COPYLEFT?

Não estou muito envolvida com a comunidade digital. Mas o Twitter e o Facebook são espaços muito importantes de oposição e, portanto, o governo frequentemente os bloqueia ou desativa determinados endereços. Algumas pessoas também criticam as mídias eletrônicas e acham que o ativismo via Twitter substitui os protestos reais. Não concordo. Quando, por exemplo, o governo turco decreta toque de recolher em cidades curdas, é só por meio da mídia digital que recebemos notícias dessas cidades, organizamos protestos contra sua situação e chamamos a atenção sobre elas por meio do *trending* de certos tópicos. Como as eleições são injustas em termos do financiamento distribuído aos partidos políticos para a campanha, e como a política pró-curdos nas ruas foi dificultada pelos ataques em massa organizados pelo governo, as campanhas digitais são essenciais para expressar oposição ao governo. Ainda assim, muitas pessoas são presas por causa de seus *tweets* e acusadas de insulto ao presidente ou ao caráter nacional turco etc.

O PARTIDO POPULAR DA DEMOCRACIA (HDP), DO QUAL VOCÊ PARTICIPOU, É A GRANDE SURPRESA NA TURQUIA. É DIFERENTE POR ABORDAR QUESTÕES DE CULTURA, DIVERSIDADE E REDES DE MANEIRA DISTINTA? COMO ESTÁ ORGANIZADO?

Sim. O HDP foi o partido que reuniu ativistas curdos, de esquerda, feministas, ambientalistas e LGBTI na Turquia sob um único teto, e sua campanha teve grande sucesso, levando-o a conquistar 13% dos votos em junho e quase 11% em novembro, quando as eleições foram repetidas. Isso apesar dos bombardeios e ataques contra seus diretórios e da censura que os canais de televisão e jornais praticavam contra ele. A organização irmã do HDP, o HDK (Congresso Democrático Popular; em turco: Halkların Demokratik Kongresi) está organizado

como um congresso, e o HDP, como partido político. O HDK promove a democracia e a autonomia democrática na Turquia, apoia a democracia local, o ambientalismo, os direitos dos trabalhadores e das mulheres e o processo de paz. Conta com um sistema de dois copresidentes, uma mulher e um homem. As mulheres têm de constituir 50% de todos os organismos reitores. Há cotas que incentivam a representação LGBTI e de jovens. O HDP apoia ativamente a diversidade étnica e tem um parlamentar armênio. Além disso, é um partido multilíngue que tem palavras de ordem e folhetos em curdo, turco, armênio, árabe e outros idiomas. Embora não seja organicamente ligado aos protestos de Gezi – no sentido de que não os organizou nem se desenvolveu a partir deles –, defende seus valores.

DURANTE OS PROTESTOS BRASILEIROS DE JUNHO DE 2013, HOUVE GRANDE DIÁLOGO E SOLIDARIEDADE DA TURQUIA. E MUITOS BRASILEIROS SE SENTEM SOLIDÁRIOS COM O POVO TURCO. COMO VOCÊ EXPLICA ESSA CONEXÃO? VIVEMOS UMA NOVA ERA DE REDES GLOBAIS?

Eu gostaria de poder falar mais a respeito de transnacionalismo, solidariedade internacional e globalizações vernaculares. Neste momento, no mundo todo, os Estados estão travando uma guerra global, fragmentada e permanente contra todos nós por meio de regimes de segurança e por meio de genocídio e suicídio por organizações como o Estado Islâmico. Como podemos nos defender contra isso? Com certeza não só por meio de lutas locais. Precisamos de organizações transnacionais. Houve um momento

em 2013 quando podíamos falar da formação de redes informais que demonstravam solidariedade. Hoje, contudo, pelo menos nesta parte do mundo, a guerra na Turquia, na Síria, na Líbia etc. nos consome completamente. Não conseguimos acompanhar o que está acontecendo em outros lugares. Em Rojava, na Síria, existe alguma solidariedade internacional para com os curdos, mas certamente não é como a que o Estado Islâmico conseguiu forjar. Acredito que o futuro trará Estados semelhantes a organizações e organizações semelhantes a Estados em conflito, competição e cooperação. As esquerdas, as mulheres, os pobres, os democratas e as minorias precisam forjar suas próprias redes transnacionais para resistir às permanentes guerras necropolíticas, biopolíticas que assolam o mundo. **OBS**



Nazan Üstündağ

Professora adjunta do Departamento de Sociologia da Universidade Boğaziçi. Seus interesses acadêmicos são: violência, etnografia do Estado, métodos narrativos, teoria feminista e pós-colonial. Atualmente trabalha no processo de paz e guerra na Turquia, no Movimento de Libertação Curda e em como este se redefine no Oriente Médio. Também é membro fundadora de Mulheres pela Paz, Acadêmicos pela Paz e do Parlamento da Paz na Turquia. É colunista do jornal Özgür Gündem.
(Seu e-mail é: nazanust@hotmail.com.)





KOSTAS LATOUFIS

A NEA GUINEA ([HTTP://NEAGUINEA.ORG](http://neaguinea.org)) TEM COMO OBJETIVO PRINCIPAL “REAPROPRIAR-NOS DO QUE DIZ RESPEITO A NOSSAS NECESSIDADES COTIDIANAS EM MATÉRIA DE ALIMENTOS, SAÚDE, ENERGIA, ABRIGO E VESTUÁRIO”. QUAL É A IMPORTÂNCIA DO CONHECIMENTO LIVRE E ABERTO NESSE PROCESSO?

O atual sistema de produção promove o desempoderamento do indivíduo e das comunidades locais, especialmente em áreas urbanas. A economia global torna os cidadãos consumidores passivos forçados a comprar os produtos e serviços de que necessitam para sobreviver, ao passo que as multinacionais exploram seu trabalho e devastam os recursos naturais para aumentar seus lucros e crescimento. A especialização transforma os residentes de áreas urbanas em mão de obra mais especializada, que luta por melhores salários para pagar suas contas, mas que é, ao mesmo tempo, incapaz de produzir o necessário para o sustento cotidiano, como alimentos, energia, abrigo, saúde, vestuário etc. Com a crescente tendência à urbanização no mundo todo, as áreas rurais são abandonadas e os laços com os saberes ancestrais voltados para a autossuficiência perdem-se definitivamente. Trabalhamos

para reverter esse processo. Trabalhamos com o objetivo de empoderar as pessoas com o conhecimento necessário para que gerem seu sustento por meio de práticas social e ambientalmente justas.

O conhecimento livre e aberto é um novo tipo de saber ancestral. Esse tipo de conhecimento tem valor de uso e é criado *pelos e para* pessoas que o colocarão em prática. É promovido por meio da cooperação e do compartilhamento em redes sociais, da informação na internet, em livros e eventos, e, ao mesmo tempo, visa a resiliência e a sustentabilidade tanto em áreas urbanas quanto rurais. Na Nea Guineia, usamos conhecimento aberto e livre para produzir alimentos em nossas hortas, energia eólica, abrigo empregando materiais locais e medicamentos fitoterápicos feitos a partir das plantas que cultivamos. Compartilhamos esse conhecimento com nossas redes do mundo todo no intuito de atender às necessidades de nossas comunidades recorrendo a processos que refletem nossos valores. Um novo paradigma de coprodução voltada para nossas necessidades cotidianas com base na livre troca de conhecimento está crescendo entre as bases globais e espera enfrentar os desafios da era pós-capitalista.

SEU TRABALHO ESTÁ BASTANTE LIGADO À AUTOSSUFICIÊNCIA E À RESILIÊNCIA DAS PESSOAS E ÀS COMUNIDADES NA GRÉCIA. POR QUÊ?

Em termos de sustentabilidade, é urgente reduzir as emissões de carbono decorrentes de mecanismos de comércio mundial. A realocação da produção para perto de seu local de consumo é um modo de atingir esse objetivo, juntamente com o uso de práticas justas para com as pessoas e a Terra. Autossuficiência regional significa que as pessoas atendam às suas necessidades básicas recorrendo mais a produtos e serviços locais do que globais. Essa interação sustentável das comunidades humanas com os ecossistemas da região propicia conexão e interdependência e, no longo prazo, cultiva respeito pelo “outro”. Esse é o novo tipo de identidade e cultura que estamos tentando criar.

A resiliência é uma parte essencial do mundo pós-capitalista. Acreditamos que, nos próximos anos, os movimentos sociais serão chamados a proporcionar alívio a catástrofes de todo tipo, de eventos climatológicos extremos, guerra e recessão econômica a serviços de bem-estar que hoje são restringidos pelas políticas econômicas iliberais: as organizações de base precisarão reparar os danos causados e usar novas formas de organização social para cuidar das pessoas e da Terra. Para prestar esse tipo de apoio, é essencial construir comunidades resilientes, pois assim haverá esperança e um paradigma para a ação.

Por fim, a comunidade é o único remédio para o nosso tecido social fragmentado. É a comunidade que pode inspirar as pessoas por meio de esperança e energia para mudar. Podemos cuidar uns dos outros de uma forma que os mercados econômicos não são capazes de fazer. Essa é uma de nossas maiores armas.

QUAL FOI A IMPORTÂNCIA DO MOVIMENTO DOS INDIGNADOS (MAIO DE 2011, LIGADO AOS PROTESTOS ESPANHÓIS E MUNDIAIS) PARA A REINVENÇÃO DE PRÁTICAS CULTURAIS, REDES E IMAGINÁRIOS POLÍTICOS?

O movimento dos Indignados de 2011 coincidiu com o início das políticas de austeridade na Grécia, e isso inspirou muita gente a participar dos movimentos sociais. As assembleias de bairros que começaram a ser realizadas em toda Atenas e nas principais cidades gregas durante maio de 2011 foram uma sequência direta da sublevação de jovens de dezembro de 2008 – desencadeada pelo assassinato de Alexandros Grigoropoulos pela polícia grega –, durante a qual houve

ocupação das principais prefeituras, transformadas em espaço de debate público. Muitos dos Indignados da Praça Syntagma já tinham se encontrado antes nas ruas por ocasião de numerosas lutas sociais do início dos anos 2000, tais como o movimento antiglobalização, o movimento antiguerra, protestos estudantis e muitos outros. Nesse sentido, existe um contínuo nos movimentos sociais em que o antigo se encontra com o novo e ambos criam algo juntos. As redes antigas são enriquecidas com mais pessoas, seus objetivos são redefinidos ou novas redes são formadas. O que emerge é um novo modo de estar no mundo, novas identidade e cultura empoderadas por meio dessas lutas.

NA GRÉCIA, OS COMMONS SÃO IMPORTANTES, SOBRETUDO, NAS PRÁTICAS CIDADÃS. QUAIS PROJETOS VOCÊ RESSALTARIA?

Sarantaporo.gr é uma rede sem fio comunitária do norte da Grécia que conecta com a internet áreas isoladas, como a aldeia de Sarantaporo e 15 comunidades que a rodeiam. A rede sem fio comunitária promove um modelo alternativo para a criação e operação de infraestrutura de telecomunicações baseada na auto-organização de seus integrantes. Os membros da comunidade criam nós para a rede instalando pequenas antenas em seus telhados e depois convidando seus amigos e vizinhos a se conectarem a esse nó. Esses nós são conectados com outros e, em conjunto, criam uma rede sem fio de nós “domésticos” que podem cobrir regiões mais vastas.

A 136.gr é uma iniciativa dos cidadãos que lutam pelos *commons* relativos à água e contra a privatização da empresa pública de água de Tessalônica, a segunda maior cidade da Grécia. A iniciativa visa criar cooperativas locais de moradores que se unirão em uma única empresa e tentarão comprar as ações que estiverem à venda e colocá-las sob a gestão democrática e sem fins lucrativos das cooperativas.

A SOShalkidiki.gr é uma rede de comunidades locais do norte da Grécia que luta contra planos destinados a iniciar a mineração de ouro na região de Halkidiki.

<<https://soshalkidiki.wordpress.com/2013/08/09/protestors-against-gold-mining-in-greece-demand-alternatives-to-austerity/>>

ALÉM DE GOVERNAR O PAÍS, A COLIGAÇÃO DA ESQUERDA RADICAL, SYRIZA, PARTIDO DE ESQUERDA DA GRÉCIA, TAMBÉM GOVERNA ALGUNS MUNICÍPIOS E REGIÕES. ELES ESTÃO IMPLEMENTANDO ALGUMA ABORDAGEM DOS COMMONS URBANOS, CULTURA LIVRE E CULTURA COPYLEFT?

Quando a Syriza ganhou algumas prefeituras nas eleições regionais de maio de 2014, houve grande expectativa em relação aos novos prefeitos de esquerda, especialmente em algumas áreas de Atenas, onde o governo regional da Ática também foi conquistado pela candidata da Syriza, Elena Dourou. Foi só em setembro de 2015 que os eleitos assumiram oficialmente o governo das prefeituras e, infelizmente, não aconteceu muita coisa até as eleições nacionais de janeiro de 2015, já que o partido estava cuidando da preparação para as eleições. De janeiro a julho, a

Syriza foi absorvida pelas negociações com a Troika, depois vieram o referendo e o terceiro memorando em agosto, e a seguir mais uma vez eleições em setembro. Em razão desses acontecimentos, e com certeza também do fato de a Syriza ter ignorado o resultado do referendo e implementado novas medidas de austeridade, os movimentos sociais deixaram de confiar muito na Syriza. Além disso, a própria Syriza perdeu a maioria de seus filiados que participavam de movimentos sociais de base, precisamente as pessoas que podiam introduzir conceitos como *commons* urbanos, cultura livre e a cultura *copyleft* na agenda política do partido.

Que eu saiba, os municípios da Syriza em Atenas não fizeram esforço algum para abordar esses tópicos. Ao contrário, há o caso dos ocupantes da Villa Zografou,¹ em Atenas, que o prefeito local, da Syriza, quer expulsar. **OBS**



Kostas Latoufis

Engenheiro elétrico e eletrônico, trabalha como pesquisador em energia renovável na Unidade de Pesquisa de Redes Inteligentes (Smart Grid Research Unit – SmartRUE.gr) da Universidade Técnica Nacional de Atenas (National Technical University of Athens – NTUA, Grécia) e no Grupo de Pesquisa em Eletrificação Rural (Rural Electrification Research Group – RurERG.net), que estuda a eletrificação de comunidades situadas em locais remotos usando tecnologias ambiental e socialmente apropriadas. Desde 2012, está trabalhando em sua tese de doutorado sobre as pequenas turbinas eólicas fabricadas localmente e tecnologias de hardware de código aberto para energia renovável.

Desde 2009, atua na Nea Guínea (neaguinea.org), uma organização sem fins lucrativos de Atenas envolvida com a construção de comunidades resilientes, especializada em questões de autossuficiência em energia renovável, agricultura orgânica, construção natural e saúde alternativa. Na oficina de energia renovável da Nea Guínea, Kostas organiza cursos de fabricação de pequenas turbinas eólicas, painéis solares e pico hidro turbinas, enquanto também executa numerosas instalações isoladas (*off-grid*) de energia renovável em projetos rurais de permacultura e vida sustentável na Grécia.

(Seu e-mail é: eaguinea@riseup.net.)



Nota

- 1 Villa Zografou é um terreno de dois hectares onde há uma antiga mansão; está situado no bairro densamente povoado de Zografou, em Atenas. Foi caracterizado como espaço público quarenta anos atrás, mas era só parcialmente de propriedade do município. Antes dos Jogos Olímpicos de 2004, os beneficiários da Villa tentaram obter autorização para construir edifícios de apartamentos no terreno, mas o município rejeitou o pedido e o terreno foi caracterizado como área verde pública pela prefeitura da Ática. Em 2006, o município chegou a um acordo com os beneficiários no sentido de comprar o resto do terreno por um determinado preço e, além disso, dar aos beneficiários o direito de construir um shopping de 15 mil metros quadrados no terreno. Isso suscitou um movimento social no bairro contra o acordo e a favor de transformar o terreno em parque público, ao que a justiça deu ganho de causa em 2007. Após sua ocupação pelos cidadãos, jovens, estudantes e trabalhadores do bairro em 2011, a mansão foi reformada, e o terreno, transformado em parque público. O centro social é autogerido por uma assembleia semanal e muitas ações culturais e políticas ocorrem no local da ocupação. Em 2015, as autoridades do município, agora governado pela Syriza, decidiram mudar o conservatório municipal para a mansão, assim ameaçando indiretamente expulsar o centro social. Houve uma grande manifestação de apoio ao centro social, e a prefeitura mudou seus planos por enquanto.

AFETOS, PERFORMANCE DE GOSTO E ATIVISMO DE FÃS NOS SITES DE REDES SOCIAIS

Simone Pereira de Sá

O ensaio propõe que a comunicação digital, sobretudo através dos sites de redes sociais, exacerbou o papel dos afetos na comunicação, transformando o par formado por fãs e haters nas figuras emblemáticas da atualidade, sobre o qual necessitamos de análises aprofundadas. Para tanto, aborda perspectivas que incorporam a discussão sobre o lugar dos objetos e afetos na construção dos coletivos, tanto quanto a discussão em torno do “ativismo dos fãs” nas redes sociais

Os sites de redes sociais tornaram-se, indiscutivelmente, um ambiente central de comunicação e sociabilidade durante a última década, inclusive – ou sobretudo – no Brasil. Somos o segundo país em número de perfis no Facebook, só perdendo para os EUA; brasileiros estão em quarto lugar no uso da internet; e o número de chips de celulares ultrapassa o número de habitantes do país. Outros dados, como a presença da internet em cerca de 50% das habitações brasileiras, corroboram o argumento de que, malgrado obstáculos à inclusão digital, o acesso às redes digitais disseminou-se por todas as camadas da população brasileira.¹

Contudo, ainda que esses números sejam expressivos, parece não haver motivo para celebração, pairando entre nossos pares acadêmicos uma compreensível perplexidade. Pois, afinal, ainda é possível pensarmos na cultura digital como um instrumento de democratização, tal como se apostava nos

anos 1990, na aurora da cibercultura? Ou, ao contrário, as incensadas comunidades virtuais transformaram-se em torcidas de futebol: espaço de paixões exacerbadas e fanatismos, onde qualquer debate entre opiniões diferentes descamba para xingamentos, humilhações e ofensas ao adversário? Além disso, como é possível que amigos sensatos e cordiais no trato off-line expressem suas opiniões de maneira preconceituosa e desrespeitosa a grupos rivais on-line? E, ainda, como explicar o fenômeno dos *haters*, que se dedicam com afincos a odiar expressões socioculturais com a mesma força que os fãs dedicam seu amor aos mesmos temas e objetos, seja a música, seja a religião, seja a política?

Ironicamente, as figuras dos fãs e *haters* também podem ser encontradas entre pesquisadores do fenômeno da cibercultura desde o final dos anos 1990, quando esta ainda despontava como uma promessa. Naquele momento, poder-se-ia identificar muito

claramente dois grupos, que se localizavam em lados opostos em seus diagnósticos sobre os potenciais usos da internet.

De um lado, temos os *fãs*, cuja aposta era a de que a internet poderia reconfigurar a cultura e a sociedade a partir de um modelo descentralizado, livre dos *gatekeepers* da indústria comunicacional *mainstream* e, portanto, mais democrático, horizontal e plural, cujo promissor exemplo era o Napster. Além disso, vislumbrava-se nas comunidades virtuais maior potencial democrático, uma vez que elas se construíam com base em interesses compartilhados e se desenvolviam em ambientes “neutros” e “desmaterializados”, onde marcas corporais vistas como estigmas na sociedade off-line não seriam consideradas e, portanto, todos teriam direito à voz no debate.

Por outro lado, os herdeiros das preocupações de Heidegger, Deleuze, Debord e Marx se posicionavam no campo oposto, percebendo a internet e a cultura digital como uma extensão e uma radicalização da dominação do homem pela técnica e pelas forças do capitalismo avançado. Momento novo das velhas forças em ação; e que, como tal, jamais levaria a uma maior democratização. E, no momento em que as redes sociais

se consolidam em torno da presença de perfis pessoais, *selfies*, *emoticons*, além de fãs e *haters* se degladiando em torno de tudo e de nada, a (amarga) comemoração pela certeza de que acertaram vem acompanhada por um lamento em torno da despolitização dos debates on-line.

Contudo, talvez ambas as posições dificultem nosso entendimento do complexo universo das práticas culturais digitais ligadas à internet, por várias razões.

Primeiramente, porque a premissa de uma revolução digital, tal como preconizada pelos profetas da cibercultura,

produz uma dicotomia entre mídias massivas e pós-massivas; entre tecnologias analógicas e digitais; ou ainda entre mundos sociais on-line e off-line, como se existissem dois blocos monolíticos, homogêneos e sem pontos de conexões e relações.

Em segundo lugar, porque desconsideram o papel dos novos mediadores da comunicação digital, ao apostarem na premissa da relação direta entre produtores e consumidores de informação.

Mas, sobretudo, porque ambas as posições deixaram em segundo plano a questão dos afetos e paixões envolvidos nos embates e usos de tecnologias; e as formas como

Pois, afinal, ainda é possível pensarmos na cultura digital como um instrumento de democratização, tal como se apostava nos anos 1990, na aurora da cibercultura?

as materialidades da comunicação digital contribuem para a construção dos sentidos e discursos comunicacionais.

Assim, creio que o ponto mais interessante do debate sobre a cultura digital é a provocação na direção de recolocarmos novamente em questão a pergunta sobre o que é a comunicação e quais as condições políticas, sócio-técnicas e culturais para a produção de sentido, incorporando simultaneamente a questão dos afetos produzidos/permitidos por diferentes meios e suportes em fricção com subjetividades múltiplas.

Nessa direção, meu argumento neste ensaio, em diálogo com diversos estudiosos do fenômeno, é o de que a comunicação digital, sobretudo através dos sites de redes sociais, exacerbou o papel dos afetos na comunicação, transformando o par formado por fãs e *haters* nas figuras emblemáticas da atualidade. Contudo, ao contrário dos pesquisadores que observam o fenômeno com ceticismo, retomo aqui algumas abordagens que nos permitem considerar a questão de maneira mais complexa.

Para tanto, apresento, primeiramente, perspectivas que nos permitem incorporar a discussão sobre o lugar dos objetos na construção dos coletivos e o nosso afeto por eles. Para, em seguida, abordar a discussão em torno do *ativismo dos fãs*, que aponta para a necessidade de ultrapassarmos a dicotomia entre consumo cultural e cidadania, encaminhando na conclusão algumas sugestões para futuras reflexões.

Afetos e cultura material

Na busca de aportes teórico-metodológicos que considerem positivamente a

relação entre sujeitos e objetos, e que incorporem o afeto pelos objetos técnicos como elemento central dos processos de mediação e comunicação, retomamos aqui algumas ideias oriundas de diferentes perspectivas.

Uma primeira é a das Materialidades da Comunicação, de matriz alemã. Desenvolvida por Gumbrecht (1994; 2010), sua contribuição à discussão é o esforço em deslocar a reflexão sobre a mediação tecnológica do campo hermenêutico, político e/ou ideológico em favor da atenção à materialidade ou concretude de cada um dos canais de comunicação (PEREIRA DE SÁ; 2004; 2016).

Nessa perspectiva, o argumento que gostaria de aqui sublinhar é que todo ato de comunicação exige um suporte material que exerce influência sobre a mensagem, e, portanto, os meios de comunicação são elementos constitutivos das estruturas, da articulação e da circulação de sentido, imprimindo-se ainda nas relações que as pessoas mantêm com seus corpos, com sua consciência e com suas ações. Conforme antecipou McLuhan, *o meio é a mensagem*, apontando assim para o fato de que os meios não são neutros, mas coprodutores dos processos comunicacionais.

São assim, nos dizeres da Teoria Ator-Rede (TAR) – perspectiva também bem-vinda ao nosso diálogo –, atores, entendidos como os agentes que produzem diferença num coletivo, chamado por essa razão de sócio-técnico (CALLON; LAW, 1997; LATOUR, 1991, 2002, 2005).

Este é o segundo ponto com o qual nos interessa dialogar: o ponto em que a TAR concebe as redes sócio-técnicas como resultado de uma construção coletiva que não

estabelece hierarquias entre humanos e não humanos; e onde qualquer desvio num dos pontos produz diferença em toda a rede. Argumento importante, por problematizar a hierarquia entre sujeitos e objetos e possibilitar o reconhecimento dos artefatos técnicos como coatores em qualquer rede estabelecida com humanos. Assim, por mais paradoxal que pareça, é através da relação com os objetos que nos tornamos humanos; e as tecnologias cristalizam processos sociais (PEREIRA DE SÁ, 2014).

A ideia de tarefas distribuídas entre humanos e não humanos, tanto quanto o conjunto de questões suscitado pela discussão anteriormente delimitada, parece útil por nos permitir ir além das dicotomias muito comuns na abordagem da relação entre técnica e cultura ou entre sujeitos e objetos. E, nesse sentido, a Teoria Ator-Rede contribui para incorporarmos na análise os objetos e nossos vínculos e afetos por eles.

Contudo, a questão das materialidades pode ainda ser explorada em outras direções. Tomemos, por exemplo, a vertente antropológica dos estudos de cultura material, que também têm se dedicado ao questionamento e à superação das oposições entre “pessoa e coisa, animado e inanimado, sujeito e objeto” (KEANE, 2005; MILLER, 2005, 2013; HORST; MILLER, 2006; MIZRAHI, 2010; TILLEY et al., 2006).

Nessa perspectiva, o fio condutor é a premissa de que sujeitos e objetos são mutuamente dependentes e cocriativos na construção do que chamamos de subjetividades

e de cultura. Nesse sentido, a cultura material – referida por Miller (2010) como todos os “trecos, troços e coisas” – não nos “representa”, mas sim faz de nós o que somos, nos transformando em humanos (PEREIRA DE SÁ, 2016).

Essa proposta vai além tanto da tradição marxista, que entende a nossa relação com os objetos técnicos em termos de *feti-*

[...] a comunicação digital, sobretudo através dos sites de redes sociais, exacerbou o papel dos afetos na comunicação, transformando o par formado por fãs e *haters* nas figuras emblemáticas [...]

che da mercadoria, como também da tradição semiótica, ainda presente, por exemplo, em alguns estudos sobre consumo que percebem a cultura material como *símbolos* ou *signos* que representam ou

traduzem as relações sociais em termos de status, poder, hierarquia etc.

Se retornamos ao ambiente da cultura digital, creio que o diálogo com essas perspectivas contribui para complexificarmos nosso olhar sobre o fenômeno, entendendo que os sites de redes sociais são, efetivamente, ambientes povoados por redes sócio-técnicas diversas formadas por acoplagens entre humanos e tecnologias.

Dentro dessa rede, conforme mencionei anteriormente, a *performance de gosto* e o *modo afetivo de comunicação* parecem ser as formas de expressão e narrativa dominantes.

Por *performance de gosto* entendo, em diálogo com Hennion (2001, 2002), a dimensão processual e coletiva que envolve a expressão valorativa dos afetos. Ou seja, a forma como expressamos nosso amor pelos objetos sócio-técnicas (PEREIRA DE SÁ, 2014). E, por *modo afetivo*, me refiro ao modo discursivo que se utiliza de materiais



Goodland



Mo

Soledad

90

que apelam para a emotividade e para as paixões; e que envolve o conjunto de elementos como *emoticons* (ícones que traduzem nossas emoções com carinhas alegres ou tristes, corações pulsando, estrelinhas e uma infinidade de expressões imagéticas que parecem ter sido retiradas de um diário de adolescente, mas que são utilizadas por todos nós, sem limite de faixa etária); expressões onomatopeicas de prazer ou dor (hehehe; kkkk; entre muitas outras); *selfies* e outros tipos de fotografias “fofas”, “estranhas”, “fora de foco”, comunicando assim diversos estados emocionais; letras de música; *hashtags* que se alastram pelos sites indicando nosso estado naquele momento (#gratidão; @sentindo-se abençoada; @sentindo-se animada etc.), entre outros. Cultura afetiva, cuja performance se traduz no estilo *fandom* de nos expressarmos e cujos personagens centrais são, portanto, os fãs e os *haters*.

Contudo, perceber a cultura das redes como uma cultura de fãs (e *haters*), movida pelos afetos aos objetos de consumo, não significa apostar na hipótese da vitória do capitalismo avançado e da desmobilização política. Pelo contrário.

Fãs e ativismo nas redes sociais

Conforme aponta Amaral (et al., 2014) em diálogo com os estudos de *fandons* transculturais (JENKINS, 2006, 2008; BENNET, 2012; BROUGH; SHRESTOVA, 2012;) e de ativismo nas redes sociais (BURWELL; BOLER, 2008; MALINI; ANTOUN, 2013), a noção de *ativismo de fãs*

se torna importante, a fim de superarmos a dicotomia entre os mundos do consumo e da cidadania e política, uma vez que fãs e ativistas têm mais afinidades do que supõe o senso comum.

Não se trata aqui de afirmar que todo fã é ativista ou que as intenções cívicas de um grupo de fãs e de ativistas são idênticas, mas sim de enfatizar a porosidade entre cultura e política, sublinhando o fato de que “formas de ativismo político vêm sendo visibilizadas

graças à aprendizagem com práticas de consumo da cultura popular” (AMARAL et al., 2014). Ou seja: o argumento aqui exposto vai além de entender os fãs como intérpretes ativos dos materiais da cultura pop, reivindicando a necessidade de análises que aprofundem seu papel como produtores de práticas e narrativas extremamente eficazes para ganhar visibilidade no disputado cenário de excesso informacional da contemporaneidade.

Assim, se definirmos brevemente os fãs, a partir dos estudiosos da “cultura participativa”, como os consumidores engajados, que constroem suas identidades através dos produtos culturais, sobretudo da cultura pop, como seriados, quadrinhos, música, moda etc; e os ativistas como os atores engajados na ação intencional para modificar a hegemonia e provocar mudança, caberia argumentar que ambos encontram-se mobilizados em torno de valores coletivos e dispostos a atuar criticamente em favor destes (JENKINS, 2006, 2008; BENNET, 2012).

Dessa maneira, a mesma “energia” que mobiliza um coletivo de fãs da Lady Gaga

ou Harry Potter, por exemplo, a consumir os produtos culturais ligados aos seus ídolos também pode ser mobilizada para causas sociais relacionadas ao universo de ambos. Além disso, fãs são ativos, críticos, têm alta capacidade de mobilização e pressão em torno de suas causas, além de produzirem e compartilhar leituras divergentes das mensagens hegemônicas, a partir de uma ampla atividade de criação coletiva, na forma de fanzines, *fanfics* etc.

Um exemplo destacado por Bennett (2012) é o uso do blockbuster *Avatar*, de James Cameron, por ativistas palestinos, que se vestiram como os personagens do filme em protestos de rua na fronteira com Israel, ganhando assim visibilidade na mídia *mainstream* e também em materiais circulados na internet.

Também Amaral (et al., 2014) cita um conjunto de práticas de mobilização da cultura *fandom* apropriadas por ativistas, seja nos protestos de rua em 2013, seja nas redes sociais. Fantasias e cartazes com frases inspirados em personagens de seriados, memes, citações de músicas pop e filmes são alguns dos exemplos que borram as fronteiras entre mundo do consumo e mundo do ativismo político, apontando para a centralidade do *estilo fandom* nas narrativas contemporâneas.

Esses exemplos demonstram nosso argumento central: as práticas de fãs e ativistas irrigam-se mutuamente e podem ser vistas numa escala de ações (mais ou menos) resistentes à cultura hegemônica. Pois, por um lado, parte dos fãs é ativista em prol de uma

causa; por outro, o conjunto de práticas que sustenta a performance de gosto do *fandom* constitui um modo narrativo que tem sido apropriado pelo ativismo político na busca por visibilidade e construção de laços afetivos em torno de uma causa num ambiente saturado de informação e, portanto, de alta disputa pela atenção.

Contudo, antes que os críticos deste argumento afirmem que os exemplos acima não representam “autênticas formas de ativismo”, caberia problematizar a própria definição de “ativismo autêntico”, ecoando assim as observações de Duncombe (2007; apud In: BENNETT, 2012). Para o autor, reivindicar uma forma de ativismo político

Contudo, perceber a cultura das redes como uma cultura de fãs (e *haters*), movida pelos afetos aos objetos de consumo, não significa apostar na hipótese da vitória do capitalismo avançado e da desmobilização política

cujo modelo ainda se ancora nas estratégias predominantemente “disciplinadas” e “racionais” de Martin Luther King Jr., por exemplo, é uma armadilha, uma vez que o jogo, a performance, o espetáculo e o afeto são elementos cruciais da mobilização política e devem ser reconhecidos como tais.

Como questão final, cabe reconhecer que, talvez, o estilo *fandom*, que reproduz a lógica das torcidas – a favor ou contra uma ideia – seja eficiente para chamar atenção para uma causa, mas não seja o mais adequado para discussões que envolvam sutilezas, nuances, ponderações. E, dessa maneira, precisamos de outros espaços que complementem tais ambientes superaquecidos para repercutir e aprofundar as discussões que rapidamente incendiam as redes sociais.

Considerações finais

Proponho neste ensaio o diálogo com teorias que nos ajudam a argumentar que as redes sociais são, primeiramente, ambientes movidos por discursos e práticas baseados no afeto. E que o par *fã/hater* constitui a dupla de figuras emblemáticas desta constelação. Propor que o afeto é o *modus operandi* das redes não significa, contudo, considerá-lo menor, mas sim que, através desse *modus operandi* em que se destaca a performance de gosto, importantes conquistas político-culturais têm acontecido.

Nessa direção, as redes sociais são lugares de disputa simbólica e política. Conforme temos observado recorrentemente, as expressões culturais subalternas ganharam visibilidade a partir da apropriação das ferramentas e dos ambientes da cultura digital por atores das camadas populares; e, a partir dessa visibilidade, elas passaram também a ser atacadas mais virulentamente pelos seus oponentes.² Contudo, nada está perdido nem ganho, tudo está cotidianamente em disputa e, nesse sentido, o ativismo dos fãs é uma forma importante de apropriação e ampliação do conceito de resistência, que merece maior atenção por parte dos estudiosos.

Entendo, pois, a cultura das redes digitais não como um mundo acabado, mas como o conjunto do emaranhado de códigos múltiplos e plurais, fruto de um constante refazer social, cujas redes sócio-técnicas – conflituosas, intrincadas, híbridas e heterogêneas – cabe ao pesquisador desvendar, descrever, cartografar e interpretar. E, desse modo, o diálogo com o conjunto de perspectivas aqui mencionadas me parece útil para retrarmos os processos que envolvem

as performances de gosto da atualidade, a partir do conjunto de métodos qualitativos e quantitativos que nos permitam rastrear e fazer falar todos os atores e seus afetos – humanos e não humanos – envolvidos na construção de um coletivo.

Tratando-se de um ensaio, evidentemente, o conjunto de questões aqui encaminhadas deve ser alvo de análises posteriores, que nos ajudem a problematizar, acurar e aprofundar aspectos da comunicação e da cultura em rede da atualidade. **OBS**



Simone Pereira de Sá

Professora do Departamento de Estudos Culturais e Mídia e Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense. Também é professora visitante no Departamento de Música no King's College, em Londres, Reino Unido (2015-2016). É coordenadora do LabCult/UFF – Laboratório de Pesquisas em Culturas Urbanas e Tecnologias da Comunicação.

É autora de livros e artigos sobre música, identidades e cultura digital.

(Seu e-mail é: sibonei.sa@gmail.com.)



Referências bibliográficas

- AMARAL, Adriana; SOUZA, Rosana V.; MONTEIRO, Camila. De Westeros no #vemprarua à shippagem do beijo gay na TV brasileira. Ativismo de fãs: conceitos, resistências e práticas na cultura digital brasileira. Anais do XXXVII Congresso da Intercom. Foz do Iguaçu, 2014. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2014/resumos/R9-2644-1.pdf>>. Acesso em: 5 out. 2014.
- BENNET, Lucy. Fan activism for social mobilization: a critical review of the literature. *Transformative Works and Cultures*, v. 10, 2012. Disponível em: <<http://journal.transformativeworks.org/index.php/twc/article/view/346/277>>. Acesso em: 5 jan. 2015.
- BROUGH, Melissa; SHRESTOVA, Sangita. Fandom meets activism: rethinking civic and political participation. *Transformative Works and Cultures*, v. 10, 2012. Disponível em: <<http://journal.transformativeworks.org/index.php/twc/article/view/303>>. Acesso em: 5 jul. 2013.
- BURWELL, C.; BOLER, M. (2008). Calling on the Colbert nation: fandom, politics and parody in an age of media convergence. *Electronic Journal of Communication*, v. 18, n. 2. Disponível em: <<http://www.cios.org/www/ejc/EJCPUBLIC/018/2/01845.html>>.
- Callon, M.; Law, J. After the individual in society: lessons on collectivity from science, technology and society. In: *Canadian Journal of Sociology*, v. 22, n. 2, p. 165-82, 1997.
- DUNCOMBE, Stephen (2007). *Dream: re-imagining progressive politics in an age of fantasy*. New York: New Press.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich; FEIFFER, Ludwig. *Materialities of communication*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- _____. *Produção de presença – o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2010.
- Hennion, A. Music and mediation: towards a new sociology of music. In: CLAYTON, M.; HERBERT, T.; MIDDLETON, R. (Ed.). *The cultural study of music: a critical introduction*. London: Routledge, 2002.
- _____. Music lovers. Taste as performance. In: *Theory, Culture, Society*, v. 18, n. 5, p. 1-22, 2001.
- HORST, H.; MILLER, D. *The cell phone: an anthology of communication*. Oxford: Berg, 2006.

JENKINS, H. *Cultura da convergência*. São Paulo: Aleph, 2008.

_____. *Fans, bloggers and gamers: exploring participatory culture*. New York: New York University Press, 2006.

KEANE, W. Signs are not the garb of meaning: on the social analysis of material things. In: MILLER, D. (Ed.) *Materiality*. London: Duke University Press, 2005.

Latour, B. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Edusc, 2002.

_____. *Reassembling the social, an introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

_____. Technology is society made durable. In: LAW, J. (Org.) *A sociology of monsters: essays on power, technology and domination*. Londres: Routledge, 1991.

MALINI, F.; ANTOUN, H. *A internet e a rua: ciberativismo e mobilização nas redes sociais*. Porto Alegre: Sulina, 2013.

MILLER, D. (Ed.). *Materiality*. London: Duke University Press, 2005.

_____. *Trecos, troços e coisas*. Estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MIZRAHI, Mylene. Brazilian jeans: materiality, body and seduction at a Rio de Janeiro's Funk Ball. In: MILLER, D.; WOODWARD, S. (Ed.). *Global denim*. Oxford: Berg, 2010.

PEREIRA DE SÁ, S. Explorações da noção de materialidade da comunicação. *Revista Contracampo*, UFF, v. 10/11, p. 31-44, 2004.

_____. Contribuições da Teoria Ator-Rede para a ecologia midiática da música. *Revista Contemporânea*, UFBA, v. 12, n. 3, 2014.

_____. *Cultura material, gostos e afetos para além da noção de presença*. Manuscrito, 2016. No prelo.

PEREIRA DE SÁ, S.; CUNHA, S. E. Controvérsias do funk no YouTube: o caso do Passinho do Volante. *Revista Eco-Pós* (on-line), v. 17, p. 1-14, 2014.

TILLEY, C. et al. *Handbook of material culture*. London: Sage Pub, 2006.



Notas

- 1 MIZUKAMI, Pedro; REIA, J; VARON, J. *Mapeamento da mídia digital no Brasil*. Rio de janeiro: FGV, 2014. Disponível em:
<<http://wearesocial.net/tag/statistics/>>
<<http://qz.com/304179/brazil-has-the-worlds-biggest-internet-addicts/>>
Acesso em: 18 ago. 2015.
- 2 Desenvolvi este argumento em análise sobre os estigmas relacionados a vídeos de funk carioca no YouTube (PEREIRA DE SÁ; CUNHA, 2014).

DA REDE À RUA E VICE-VERSA

ANOTAÇÕES ACERCA DAS DISSIDÊNCIAS

E OUTRAS REVOLTAS

Rossana Reguillo

Abordamos neste ensaio alguns dos eixos constitutivos das formas emergentes de ativismo que combinam ocupação das ruas e das redes. Propomos algumas categorias analíticas para abordar as revoltas que eclodem a partir de 2011, destacando o papel da imaginação, das emoções e dos processos de subjetivação na emergência de um novo sujeito político, assim como o papel e o lugar das redes digitais da web. Interessa-nos apontar, como anotações, linhas de pesquisa capazes de acompanhar esses movimentos sociais

Dissidência: da resistência à imaginação

Em uma linha de tempo relativamente longa, poderíamos dizer que a dissidência no México é uma velha história com períodos de alta intensidade, que podem remontar à colônia, mais tarde à guerra da reforma, a seguir, à revolução de 1910 e, no transcurso do século XX, a momentos particulares de nossa história. No entanto, para os fins deste breve ensaio, eu gostaria de partir – como momento fundacional na história contemporânea do México – da irrupção, em 1994, dos indígenas zapatistas na cena nacional, porque esse momento marca, em seu sentido mais profundo, o significado de “dissidência”, que é derivado de *dissidir* (e não de *dissentir*), cujo núcleo interpretativo articula-se com “separar, não permanecer, não desejar”.

O zapatismo constituiu-se justamente como chamado a uma insurreição que

“disside”, quer dizer, que chama a não permanecer no mesmo modelo dominante e que marca, ao contrário, sua distância e seu não desejo de inscrever-se no sistema. Essa talvez seja uma das faces menos discutidas do zapatismo, na medida em que as condições de vida dos insurretos levaram rapidamente o debate para o tema da inclusão-exclusão. A pobreza, os agravos históricos, a injustiça e a terrível desigualdade a que foram submetidos os indígenas mexicanos, neste caso os do sudoeste do país, obliteraram a dimensão mais dramaticamente irruptiva da rebelião indígena, que foi justamente seu chamado a pensar de outro modo, a construir um espaço distinto, afastado dos centros de poder.

O dissidente não está na oposição, decidiu separar-se (“não residir”, do grego *meneoo*): daí vem seu potencial transformador, da revelação de outra ordem possível. O dissidente articula resistência e sedução (como no subtítulo do documentário de

Rodrigo Dorfman¹); por isso, diante do chamado zapatismo, os poderes proprietários se paralisam e só atinam em responder com força e com propostas de “inclusão”.

Diante da ordem discursiva da democracia moderna e de seus dispositivos fundamentados na noção de consenso, de equilíbrios, de manutenção – a qualquer custo – dos acordos, a dissidência irrompe para desestabilizar a política dos consensos (FERNÁNDEZ-SAVATER, 2011), e especialmente para “desordenar o mapa policial do possível”.

A dissidência é sedução, é resistência, mas é fundamentalmente imaginação por meio da qual procura instaurar um tempo impossível (DERRIDA, 2003), abre as comportas para o que pode ser possível e, à maneira derridiana, abre caminho para a insurreição do possível. Nesse sentido, a dissidência é, mais do que uma economia da redenção, uma economia da imaginação.

O zapatismo abriu as comportas da imaginação em um momento em que o mapa dos horizontes possíveis parecia colapsado por três questões fundamentais:

- a) a decisão dos mercados de assinar acordos internacionais para dotar o neoliberalismo globalizante de um marco legal de operação. É o caso do Nafta (Tratado Norte-Americano de Livre Comércio; em inglês: North

American Free Trade Agreement) no México, por meio do qual o então presidente Carlos Salinas de Gortari decretou a entrada do país, em manobra impecável, nas doces águas do livre comércio;

- b) as derrotas dos movimentos sociais das décadas de 1960 e 1970 e a repressão que sofreram, bem como a retração de numerosos atores sociais que optaram pelo trabalho em pequena escala;
- c) os impactos sociais e simbólicos de uma indústria midiática e cultural esmagadora, que se dedicou com afinco a produzir versões unívocas da realidade.

Nesse espaço chamado zapatismo foram brotando sonhos e projetos, anelos e cooperativas, desejos e escolas, primeiro ao redor de um lócus chamado “La Realidad”, depois “Aguascalientes” e, já mais tarde, explodindo em rizomas chamados “Caracoles”.

“[...] O messiânico, ou a messianicidade sem messianismo, seria a abertura ao futuro ou à vinda do outro como advento da justiça, mas sem horizonte de espera e sem prefiguração profética”, diz Derrida (2003, 61). Talvez seja possível encontrar, nessa elaboração, uma pista-chave sobre o coração da dissidência, a do acontecimento como advento do outro em

um horizonte sem esperas proféticas. Esse outro que se torna outro possível, esse espaço à parte, esse tempo impossível que se configura como uma “estrutura geral da experiência”.

A partir dessas colocações, é possível dizer que a dissidência necessariamente exige uma forma de dessubjetivação, um arrancar-se de si, para construir uma nova subjetividade. Resistência, sedução, imaginação, advento do outro para configurar um espaço distinto/à parte no qual outra subjetividade se torna possível.

Novas paisagem dissidentes: #YoSoy132

Em 11 de maio de 2012, o candidato à presidência do México pelo Partido Revolucionário Institucional (PRI), Enrique Peña Nieto, visitava um dos auditórios da Universidade Ibero-Americana, na cidade de México, em mais um ato no encadeamento ritual das eleições. Os estudantes o interpelaram e, sem roteiro preparado, a prepotência do poder foi mais forte, não soube, não quis calibrar a inteligência sensível de seus interlocutores e aí se desencadeou a primeira sequência no desenrolar do acontecimento que se tornou #YoSoy132. Nada estava escrito, e era inclusive um “incidente” que poderia ter passado despercebido. Mas, embora nada estivesse escrito, já existia um espaço, um tempo aberto para o advento do outro, do diferente.

Pouco tempo depois, e diante da desqualificação do que ocorrera pelo presidente nacional do PRI, Pedro Joaquín Coldwell, que acusava os jovens universitários indignados de vendidos, de *porros* (assim se chamam no México os grupos de choque que se infiltram nos movimentos sociais para detoná-los por

dentro ou justificar a repressão), os estudantes da “Ibero” postaram na internet um vídeo de 11 minutos no qual 131 deles, com suas credenciais nas mãos, se apresentavam, exercendo seu direito de réplica às desqualificações e qualificações de que haviam sido alvo.² O vídeo viralizou de forma sem precedentes na história recente do país.

Cada um dos participantes utilizou três elementos para configurar o vídeo: seu nome, seu número de matrícula e sua carteira de estudante – credencial – da Universidade. Um signo, um índice e um ícone. O nome próprio é o signo que opera como emblema, como condensação de um eu, uma narrativa biográfica a partir da qual se participa; o número da matrícula é um índice que permite situar com facilidade aspectos relevantes e importantes da continuidade de um elemento (simbólico ou material) com a realidade – nesse caso, sua condição de estudante; por fim, a carteira de estudante opera como ícone, representação ou signo que mantém uma relação de semelhança com o objeto representado. Por isso, o vídeo de quase 11 minutos de duração, no qual os mesmos elementos são repetidos em diferentes tons e ênfases, é tão poderoso: não se elude a responsabilidade individual (o nome próprio) e se fala a partir de um lugar de identidade. No entanto, talvez para além desses elementos, o que desencadeou o acontecimento, a potência, foi que esses jovens evidenciavam, por meio do uso das redes, que o horizonte do possível podia transmutar-se em paisagem do impossível.

“Pensamos que não se trata de mero uso das redes sociais, mas da atuação coletiva e inteligente de apropriação de redes sociais e outras ferramentas digitais para uma ação política e coletiva transformadora. Não é a

revolução Facebook ou Twitter, é uma nova capacidade tecnopolítica, praticada de forma maciça por cidadãos em rede”, diz Javier Toret, do grupo DatAnalysis15m.³

O vídeo *131 Alunos da Ibero* foi seguido, em sequência alucinante, por novos vídeos nos quais os protagonistas (em sua maioria, jovens estudantes de universidades públicas e privadas) afirmavam “ser o ou a 132”, somando-se, assim, um por um, a uma onda que encontraria sua melhor expressão e condensação simbólica na hashtag #YoSoy132, que, naquela época, final de maio de 2012, já era uma “tendência” no Twitter e um tema fundamental no Facebook. Além disso, o movimento já havia comprovado várias vezes sua força nas ruas.

#YoSoy132 não era um chamado à insurgência em sentido político tradicional; era um convite dissidente a pensar e sentir de outro modo, um apelo a pensar e a sentir “como se a gente já fosse livre”, como se tudo já tivesse começado a mudar pelo mero fato de imaginá-lo.

Cansados da classe política mexicana, da corrupção, da manipulação constante da informação e, com esta, da realidade, as e os jovens encontraram na configuração #YoSoy132 a possibilidade de “afastar-se” e desordenar o mapa policial do possível.⁴ Fundamentalmente por meio da ruptura da configuração de uma ordem preestabelecida. Sua batalha contra a manipulação da informação concentrou-se, é verdade, na Televisa, mas a potência do movimento gerou um deslizamento importante: além de um “contra” claramente estabelecido, produziram uma chuva de opções informativas. Elas e eles agora contavam a história: rádios na internet, páginas, boletins, revistas que lhes permitiam romper o monopólio da palavra legítima.

O mês de junho de 2012 foi o da força do impossível. As cascatas de ações sucediam-se em velocidade extraordinária, assembleias, ocupação de praças em diferentes cidades, uma efervescente conversa coletiva nas redes, acampamentos, campanhas informativas em meios de transporte e em bairros, surgimento de fóruns nacionais, coletivos que se somavam a #YoSoy132, passeatas, plantões que assumiam diferentes configurações, todas, porém, sob o manto da “esperança sem espera”, como diria Derrida.

Aprendendo no curso da própria ação, as e os integrantes do movimento avançavam, não sem contratempos, na tensão entre a subversão e a invenção. Não se trata aqui de um jogo de palavras e, sim, de uma tensão-chave que gostaria de chamar de “espaço intermediário”; essa espécie de liminaridade, potência, que entendo como o processo aberto pela irrupção de um acontecimento: que gera suas próprias coordenadas espaço-temporais; que se caracteriza pela tensão entre uma ordem anterior e uma nova realidade em gestação; no qual se expressa a tensão política entre a transformação ou a preservação das categorias para pensar o mundo (REGUILLO, 1995). Subverter é perturbar, transtornar um sistema; invenção é *inventio*, *invenire*, é encontrar, descobrir, criar.

Arder juntos

Víctor Vich diz que “há imagens emocionais que podem mover as bases mais estáveis dos estados nacionais” (2004). Há ações políticas que têm a virtude camaleônica de operar simultaneamente como “imagens fotográficas” – o que significa “decifráveis” para os meios de comunicação – e de tornar-se

MUSEU



MUSEU



poderosos apelos a subjetividades diferenciadas – o que significa “apropriáveis” por um conjunto diverso e disperso de atores sociais que se reconhecem de repente em uma imagem, em um ritual, em uma performance espontânea ou intencional.

Em seu tornar-se acontecimento, tanto o zapatismo como #YoSoy132 conseguiram gerar esse outro espaço de interpelações subjetivas e produzir imagens emocionais que, rompendo as costuras do discurso político tradicional, abalaram as fundações de uma ordem que se assume como única possível. Nesse espaço intermediário, no tempo messiânico sem prefiguração profética, nesse como se já fôssemos livres, as dissidências protagonizadas por ambos os movimentos sociais conseguiram catalisar as emoções e os desejos, condição fundamental, ressaltado, para abrir a comporta da imaginação dissidente.

Em minha pesquisa sobre as revoltas em rede, com ênfase em #OccupyWallStreet e #YoSoy132, chego a uma hipótese interpretativa que resiste à análise: o empoderamento é uma dimensão-chave para a ação. Da desesperança e da tristeza, passa-se à raiva, à indignação; mas é a vertigem da emoção coletiva do empoderamento que deflagra a possibilidade de atravessar as camadas do medo e da tristeza.

Não basta indignar-se, como assinalou o autor do manifesto i“Indignaos”! (“Indignem-se!”) (2011a) e, pouco depois, também em sua incitação à mobilização intitulada iComprometeos! (“Comprometam-se!”) (2011b); creio que a interface entre indignação e compromisso *com, pelas e pelos* outros nasce de uma emoção um pouco desvalorizada: a solidariedade, que, na socioantropologia

das emoções, equivale a sentir com outros e imaginar um bem comum para e com os outros. Nesse advento da solidariedade, essa emoção primária de com/doer-se ou enamorar-se do outro e desejar seu bem é o princípio telúrico da dissidência, o anúncio da chegada disso/desse outro possível. Não se espera a chegada do Messias, atua-se para que algo chegue, dirá Ardití (2012, 150). As emoções são fundamentais para entender não por que, e sim como as pessoas, no tempo impossível, anunciam o que seremos, o que podemos ser.

Afastar-se, rebelar-se, deixar-se seduzir e seduzir, imaginar, emocionar-se, agir em consequência, mas especialmente interromper, perturbar, desordenar o tempo da dominação são elementos e momentos constitutivos da dissidência.

Desordenar em tempos de internet:

Na prática, as distinções nítidas entre rua e rede são difíceis e artificiais. Por um lado, há internet na rua e isto modificou muito o modo como fazemos ativismo ou nos organizamos, já que o fato de tuitar ou retransmitir via streaming a partir dos lugares físicos transformou a maneira como construímos a narrativa das ações, assim como os movimentos através da cidade. Você pode participar de uma ação e ter um papel importante nela sem estar fisicamente no lugar. Dito isto, sem presença estratégica em diferentes espaços urbanos, o acontecimento aumentado não costuma ter impacto muito forte (TORET, 2013).

Cresce entre os próprios manifestantes a tendência a reconhecer-se e autonegociar-se como “os indignados”, substantivo

próprio que, posto em circulação nos acampamentos da Praça do Sol (*Acampadas del Sol*), na Espanha que despertou de seu sono, viajou, migrou, contaminou as maneiras como a cadeia de insurgências consegue gerar tanto presença quanto reconhecimento.

Parece-me que essa forma de dotar-se de um nome e de uma palavra para se reconhecer no mínimo desestabiliza os sistemas de apoio social que dominaram a cena da política moderna através de formas de reconhecimento vinculadas às identidades prescritas – e muitas vezes proscritas –, vinculadas à “prática” ou ao lugar na estrutura social (operários, camponeses, indígenas, estudantes, mulheres), que definem o sujeito ou por seu pertencimento a uma identificação positiva ou, por outro lado, pelas formas de *hétero* e *autorreconhecimento* ancoradas em categorias raciais, partidárias, institucionais (os mexicanos, os vietnamitas, a esquerda, os desempregados, os *okupas*⁵). Todas essas formas de auto e héterorreconhecimento compartilham uma genealogia: a vontade moderna de classificação, a obsessão pela clareza e transparência das origens, os pertencimentos como garantia e justificação das reivindicações.

Inclusive entre os “indignados” – e quero agrupar nessa categoria os participantes das revoltas árabes, egípcias, espanholas, inglesas, chilenas e norte-americanas em Wall Street –, embora diferentes em suas lógicas e reivindicações e apelando, em vários casos, para “o nacional” (Chile, Egito), trata-se de expressões que aludem, desdobram, abrem, colocam, anunciam outras formas de entender as “reivindicações”, o protesto, os modos de colocar-se no espaço público e a partir deste como sujeito antagonista ao poder instituído.

Segundo o dicionário, indignação é “o grande sentimento de raiva gerado por um ato ofensivo ou injusto”; por conseguinte, os indignados não cabem nos sistemas classificatórios dos movimentos sociais da política moderna e se deslocam para o território das emoções. A indignação é um sentimento, não um partido nem uma organização. Quero apelar aqui para o que Cirese (1983) chamou de “elementarmente humano”, os espaços intersticiais de contato simbólico onde concepções do mundo às vezes opostas se interconectam procurando continentes de significação compartilhada. Esses continentes, proponho, são gerados em virtude dos sentimento mobilizados.

Em minha análise e acompanhamento dessas emergências, consigo isolar três elementos-chave para pensar estas questões:

- a) a proliferação de formas de organização e enunciação sem centro;
- b) o poder das redes sociais para rearticular um discurso político;
- c) o desafio de levar a palavra digital à praça pública.

Uma questão vital na pergunta sobre a “mudança sociocultural” diz justamente respeito à ideia, ao foco das lideranças. Os acontecimentos irruptivos dos últimos anos indicam que existem protagonistas – por exemplo, Camila Vallejo no caso da insurgência chilena –, mas, de maneira geral, é difícil isolar as figuras por trás ou à frente dos movimentos em rede, porque a característica que tende a marcar essas revoltas é a do anonimato pessoal e coletivo; os campistas, os indignados, os estudantes na rua podem ter rostos, corpos que são

rastreáveis, mas estes não constituem lugares de liderança identificáveis como tais.

Assim, nos processos de mudança social provenientes dessas formas de insurgência, parece-me que há dimensões centrais que eu gostaria de agrupar brevemente em três questões:

- a) o fortalecimento do eu-autor que desestabiliza o monopólio tanto dos saberes “legítimos”, “autorizados”, como dos centros de irradiação ou emissão “credenciados”. Os cibernautas não pedem licença. Trata-se de um espaço no qual os atores têm acesso a uma posição de autoridade, de empoderamento, a partir de um “eu” que assume sem timidez os riscos de sua enunciação. Claro que se pode contra-argumentar que há problemas e que, em muitos casos, os “sites” ou linguagens no ciberespaço acabam reproduzindo esquemas antidemocráticos, excludentes, racistas e xenófobos; e isso é verdade. Mas até nesses portais é possível encontrar a voz que introduz a nota crítica, o desacordo, a chamada serena ou acalorada a outro ponto de vista possível.
- Rompendo o sistema de hierarquias estabelecido pela modernidade letrada, os cibernautas “indignados” encontram um espaço-chave para conferir valor a duas questões fundamentais na constituição de suas (novas?) subjetividades. Primeiro, a possibilidade da (auto)escolha dos problemas, processos e acontecimentos que vinculam suas biografias. Uma

análise longitudinal desses elementos permite-me afirmar que é crescente a tendência a envolver-se com causas intermitentes, contingentes que “significam” e marcam sua distância em relação às lógicas de participação institucionalizadas, partidarizadas. Causas em vez de organizações. Por outro lado, remetem ao que é “pessoalmente” relevante; nesse sentido, o nome próprio (mesmo um *nickname*, um avatar) importa. Isso está ligado à dimensão seguinte, que considero central nesses processos;

- b) a dissolução das fronteiras entre o objetivo e o subjetivo; ao ler e analisar numerosos blogs, Facebook, Twitter e o uso dessas ferramentas pelos atores do protesto nas revoltas do século XXI, pode-se perceber que existe uma solução de continuidade na maneira de encarar essa separação nítida, fruto da modernidade. Nesse sentido, se as feministas disseram que “o privado é político”, a frase para caracterizar a rede em seus usos contestatários poderia ser “o subjetivo, o pessoal, as emoções e o cotidiano constroem política”. Parece-me que a relação entre vida cotidiana e mundo público que se estabelece por meio da dinâmica no ciberespaço poderia estar assinalando a incipiente emergência de um sujeito que, ao mesmo tempo que restitui “politicidade” ao subjetivo, dessacraliza o sistema de hierarquias por meio das quais a modernidade configurou o espaço de autoridade enunciativa;

c) a terceira questão se baseia em sua capacidade de articular relações que transcendem os movimentos territoriais e fazem da globalização algo mais do que um conceito econômico ou uma metáfora sociocultural. A construção de ciberidentidades que se alimentam da diversidade, da conversa planetária que, através do blog pessoal, descentralizam e desterritorializam os sentidos produzidos, o que contribui para “gerar estranhamento”, que, a meu ver, é a condição fundamental para criar reflexividade. Em outras palavras, ter acesso a outras visões de mundo ajuda a desnaturalizar a visão sobre o próprio, o que possibilita um nível de reflexão difícil de conseguir quando o mundo se circunscreve à reprodução de dinâmicas, estruturas e sentidos locais ou próximos.

Rearticular o político

No que diz respeito aos analisadores que aqui proponho como irrupções no espaço de disputas planetárias pela construção de novos sentidos sociais sobre a vida ou o mundo, penso que os movimentos de protesto de alcance global e ação local, e a presença de jovens neles, fazem pensar na emergência de um novo cosmopolitismo político entre jovens cuja pátria é o mundo e cuja força se baseia em sua (aparente) ausência de estrutura, em sua intermitência, nos múltiplos nós em que sua utopia está ancorada – e bem sabemos que nada incomoda ou enlouquece mais o poder do que a ausência de limites onde fixar seus domínios.

Da oposição à reunião de cúpula da OMC em Seattle em novembro de 1999 às

manifestações na Tunísia, no Egito, na Espanha, no Chile e em Londres, passando pelos protestos planetários contra a invasão do Iraque em 2003, os jovens demonstraram capacidade de organização e ação em escalas inimagináveis. Com temas que vão da economia ao meio ambiente, da paz ao desenvolvimento sustentável, é possível reconhecer, na gigantesca onda de vozes juvenis que se ergue diante do estado de coisas predominante no mundo, a imbricação de novas e velhas formas da política.

Sem dúvida, a participação nesses processos implicou, para numerosos jovens, aprendizagens aceleradas e profundas em que se cruzam, por um lado, seu domínio tecnológico, sua capacidade de usar as comunicações, sua velocidade de processamento de informação, com, por outro lado, as formas, linguagens, estratégias e dinâmicas da política mais tradicional. Embora essas aprendizagens se tornem pontos fortes, é importante considerar que os atores e instituições que detêm o poder contra o qual esses jovens se rebelam recorrem a estratégias “convencionais” de contenção e sufocação.

O dilema ou a pergunta central nessas formas de empoderamento juvenil reside, a meu ver, na possibilidade de transformar esta *agency* em potencial cidadão. Arditi assinou recentemente que “essas emergências de novo cunho parecem mais capazes de mudar o mundo do que de governá-lo”; sua frase ecoou no fundo de minhas reflexões e dela tirei uma especulação talvez fantasmagórica: assistimos ao empoderamento de uma geração que gerará profundas mudanças no mundo; mas talvez sejam outros, no futuro, que venham a ser responsáveis por dar nome e forma à utopia. 



Rossana Reguillo

Doutora em ciências sociais com especialização em antropologia social. Professora e pesquisadora no Departamento de Estudos Socioculturais do ITESO, em Guadalajara. Suas linhas de pesquisa são as culturas juvenis, novos movimentos sociais, violências e socioantropologia das emoções.



Referências bibliográficas

- ARDITI, Benjamin. Las insurgencias no tienen un plan – ellas son el plan: performativos políticos y mediadores evanescentes en 2011. México. *Debate Feminista*, ano 23, n. 46, p. 146-169, 2012.
- CIRESE, Alberto. Cultura popular, cultura obrera y lo elementalmente humano. *Comunicación y Cultura*. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, n. 10, p. 31-58, 1983.
- DERRIDA, J. *Fe y saber*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador. *El arte de esfumarse; crisis e implosión de la cultura consensual en España*. 2011. Disponível em: <<http://blogs.publico.es/fueradelugar/files/2011/04/cultconsensual.pdf>>.
- HESSEL, Stéphane. ¡Indignaos! Un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección pacífica! Prólogo de José Luis Sanpedro. Barcelona: Ediciones Destino, 2011a.
- _____, ¡Comprometeos! Conversaciones con Gilles Vanderpooten. Barcelona, Ediciones Destino, 2011b.
- RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- REGUILLO, Rossana. *La construcción simbólica de la ciudad*. Sociedad, desastre, comunicación. México: ITESO/Universidad Iberoamericana, 1995.
- VICH, Víctor. Desobediencia simbólica. Performance, participación y política al final de la dictadura fujimorista. In: GRIMSON, Alejandro (Coord.). *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2004.



Notas

- 1 *Occupy the imagination*. Tales of seduction and resistance. Trailer disponível em: <<http://vimeo.com/62362177>>.
- 2 Vídeo disponível em: <http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=P7XbocXsFkl>.
- 3 Entrevista disponível em: <<http://www.madrilonia.org/2013/04/no-es-la-revolucion-facebook-o-twitter-es-una-nueva-capacidad-tecnopolitica-entrevistamos-a-toret/>>. Acesso em: 28 nov. 2015.
- 4 Baseio-me aqui na proposta de Rancière relativa à diferença entre política e polícia. Para o filósofo, a polícia é a força, sistema que estabelece e ordena o mapa do possível, ao passo que a política, que raramente ocorre, é a potência que desarticula esse mapa quando os “sem parte” irrompem na cena política. Ver *El Desacuerdo* (1996).
- 5 O movimento social *okupa* consiste em ocupar terrenos ou edificações vazias para usá-los como centro social, local de reunião, terras para cultivo etc. [Nota do tradutor.]

4.

“PLEBEYO.” ENTRE PAIXÃO & ESTIGMATIZAÇÃO; PRAZER & VIOLÊNCIA

173. O ACONTECIMENTO DO FUNK
Écio Salles

174. DIVERSIDADE RESTRITA:
O REGIME DO PATRIMÔNIO IMATERIAL
E AS CULTURAS POPULARES NO PERU
Santiago Alfaro Rotondo

O ACONTECIMENTO DO FUNK

Écio Salles

O funk carioca, assim como outras manifestações culturais semelhantes – que George Yúdice chamaria “plebeyas”¹ –, já demonstrou a vitalidade e a potência de suas expressões estéticas. Entretanto, é alvo constante de preconceito e polêmicas midiáticas, quando não de discriminações legais e repressão policial. Outros gêneros na história do Brasil já passaram pela mesma situação, e não é difícil encontrar paralelos entre o funk e o início do samba no país. Neste artigo, apontamos como o funk se impõe a essas barreiras e produz um acontecimento que renova a música brasileira, tornando-se capaz de produzir paixão, prazer e desejo

E, no entanto, a qualquer momento pode explodir uma nova maneira de usar as palavras e os sons. A invenção, caprichosa, aparece onde menos se espera. Na rua ou na lua. E, onde quer que ela esteja, é preciso saber estar lá, sem preconceitos ou aprioris

Augusto de Campos

Quando George Yúdice me convidou para escrever este artigo, primeiro me entusiasmei. O convite vinha de um intelectual que admiro e respeito há bastante tempo (além de orgulhar-me de poder considerá-lo um amigo), e o tema é daqueles que mais me mobilizam e interessam. Depois, admito que fiquei preocupado. A responsabilidade não é pouca. O tema geral, diversidade cultural, é demasiado complexo. E o tema específico trouxe uma novidade. Embora o funk e o hip-hop, entre outros assemelhados, sejam assuntos com os quais lido frequentemente, o conceito de “plebeyo”, introduzido no debate, nem tanto.

“Plebeyo” é, como Yúdice denomina, algumas manifestações culturais, especialmente as da música, que propõem

novos modelos de gestão da carreira, de relações econômicas e de expressão estética. Elas não estão atreladas às grandes gravadoras; oferecem modelos abertos de negócio, formas flexíveis de direitos autorais; reduzem a distância entre artista e público; têm a produção horizontalizada, em geral feita em rede; dispõem de formas colaborativas de produção e centram suas performances mais nos bailes e shows ao vivo que no suporte CD. Nas palavras de Yúdice em recente entrevista: “mais que escutar a música, o que interessa é dançá-la e ter uma experiência viva”.² Ele elenca alguns exemplos nas Américas, como a cumbia villera, na Argentina, ou a champeta, em Cartagena.³ No Brasil, um exemplo do fenômeno seria o tecnobrega, gênero surgido no início dos anos 2000

em Belém, capital do Pará, extremo norte do Brasil, cidade que “reúne o tradicional e o moderno, o antigo e o novo, tudo em um arranjo sem igual”, como informam Ronaldo Lemos e Oona Castro no livro *Tecnobrega: o Pará Reinventando o Negócio da Música* (LEMOS, 2008: 16). Outro exemplo, sobre o qual passo a tratar agora, é o funk, ou funk carioca, para ser mais preciso. Proponho uma breve reflexão sobre o funk e sua relação com a cultura brasileira, tentando imaginá-lo como acontecimento cultural decisivo no Brasil contemporâneo.

Em seu livro *Balanço da Bossa e Outras Bossas*, o poeta e crítico literário Augusto de Campos informa que o fio condutor que une e solidariza os artigos do volume – “de um musicólogo, um regente, um compositor e um poeta ‘eruditos’ mas entusiastas da música popular”⁴ – é o interesse numa visão evolutiva dessa mesma música, especialmente voltado, continua o autor, “para os caminhos imprevisíveis da invenção”. É, portanto, um livro parcial e polêmico, dirá o próprio autor. “Contra o nacionalismo-nacionalóide em música. O nacionalismo em escala regional ou hemisférica sempre alienante.” Campos conclui pregando: “Por uma música nacional universal” (CAMPOS, 1993: 14).

Nesse texto, Campos não se bate contra a velha guarda. Antes, chega a aproximar nomes como os de Noel Rosa ou Mário Reis ao de João Gilberto. Sua pregação mira o que ele chama de Tradicional Família Musical, TFM (aqui, ecos da conservadora TFP – Tradição, Família e Propriedade –, organização que apoiou o golpe militar no Brasil em 1964). Mira aqueles que denominava “velhaguardiões de túmulos” e “idólatras

dos tempos idos”. Em outras palavras, os que não aceitavam, à época, a nova estética musical e os novos valores culturais trazidos pela bossa nova.

Na outra clave, uma das críticas mais severas ao movimento bossanovista foi feita por José Ramos Tinhorão. Para o crítico, a bossa nova, por um lado, resulta da elitização do samba, o qual teria se submetido aos modelos importados dos Estados Unidos, incorporando elementos do be-bop e do cool jazz. Dessa forma, a bossa nova se identificaria umbilicalmente com a elite. Por outro lado, seria associada à industrialização, enquanto o samba tradicional às formas artesanais. Em matéria de música popular, dirá Tinhorão,

a experiência dos jovens da zona sul do Rio de Janeiro constituía um novo exemplo (não conscientemente desejado) de alienação das elites brasileiras, sujeitas às ilusões do rápido processo de desenvolvimento com base no pagamento de royalties à tecnologia estrangeira (TINHORÃO, 1998: 310).

Sem dúvida, o advento da bossa nova traria uma novidade de tal ordem para a cultura brasileira da época que a celeuma seria inevitável. Afinal, o novo gênero não apenas romperia com determinados padrões musicais considerados brasileiros como repercutiria positivamente no exterior, em especial nos Estados Unidos. Brasil Rocha Brito, no primeiro artigo de *Balanço da Bossa e Outras Bossas*, intitulado sucintamente Bossa Nova, anunciou de saída o fato.

Indubitavelmente, a eclosão da bossa nova revolucionou o ambiente musical

no Brasil: nunca antes um acontecimento ocorrido no âmbito de nossa música popular trouxera tal acirramento de controvérsias e polêmicas, motivando mesas redondas, artigos, reportagens e entrevistas, mobilizando enfim os meios de divulgação mais variados (BRITO. In: CAMPOS, 1993: 17).

Malgrado os ataques ou os elogios que receba, a bossa nova, que a rigor eclodiu em 1958, foi o ponto de partida para uma série de *acontecimentos* na cultura popular brasileira, em especial na música popular. Tento aproximar aqui o termo *acontecimento* da acepção que Maurizio Lazzarato lhe confere. O acontecimento, enquanto aponta o que há de intolerável em cada época, “também faz emergir novas possibilidades de vida”. Para o autor, “essa nova articulação de possibilidades e de desejos inaugura, por sua vez, um processo de experimentação e de criação” (LAZZARATO, 2006: 12).

Apesar de o autor referir-se a episódios políticos de grande visibilidade midiática, como os movimentos antiglobalização em Seattle ou em Gênova, penso que o conceito também pode adequar-se a movimentos culturais ou artísticos que tenham rompido com uma tradição, fazendo emergir novas possibilidades de vida ou de expressão e, finalmente, abrindo os canais para o desenvolvimento de um processo criativo intenso e transformador, mesmo que em apenas um campo, no caso o cultural.

Nos anos seguintes ao surgimento da bossa nova haveria a emergência da tropicália e da jovem guarda, até que o golpe

militar estancasse o processo criativo e inventivo que se desenvolvia no país. Aparentemente, esse processo só seria retomado na década de 1980, com o BRock. No entanto, é preciso reconhecer que, mesmo durante os anos de chumbo, a cultura popular continuava ativa e produtiva, talvez apenas oculta por conta da desinformação e truculência que tomou conta do país durante a ditadura. Por isso, embora as camadas populares continuassem criando, enquanto viveu o regime militar, as portas estavam fechadas para o acontecimento.

E é nesse ponto que o funk entra na história. Embora haja diferenças eviden-

O funk e sua relação com a cultura brasileira, tentando imaginá-lo como acontecimento cultural decisivo no Brasil contemporâneo

tes e incontornáveis entre os dois gêneros – sob os pontos de vista estético, social e cultural –, não é exagero dizer que ambos compartilham pelo menos uma coincidência: terem sido objeto tanto de manifes-

tações exacerbadas de preconceito e rejeição de um lado quanto de elogios e adesão entusiásticas de outro.

A hipótese neste trecho é a de que, em primeiro lugar, o funk representa um dos acontecimentos culturais mais importantes, se não o mais importante, na cultura brasileira desde a redemocratização. Em segundo lugar, ao contrário do que dizem alguns de seus críticos mais ferozes, o funk é um gênero musical – assim como a própria bossa nova e inúmeros outros – que integra a “linha evolutiva” da música popular brasileira.

E não são poucos os críticos que não aceitam isso. Para estes, o funk, ao longo de sua história, filiou-se a outra direção estética, aproximando-se muito mais de uma





forma globalizada de manifestação musical – o funk estadunidense, o eletroclash, entre outras formas eletrônicas estrangeiras – do que das diversas manifestações brasileiras tradicionais.

O maestro Júlio Medaglia, por exemplo, um dos autores em *Balanço da Bossa e Outras Bossas*, fustiga incansavelmente o funk (e também o rap brasileiro).

Em entrevista à revista *Carros Amigos*, Medaglia afirmou que considera trágico o fato de o negro brasileiro, “do ponto de vista artístico, social, cultural”, ter abandonado “suas raízes africanas para se tornar colono da música negra da periferia de Los Angeles”. E o maestro continua: “o problema nesta história é precisar o negro brasileiro ser colono do negro americano para poder dar sua mensagem. E é uma coisa muito limitada, musicalmente paupérrima” (MEDAGLIA, 2002).

Bem, a questão de valor volta e meia aparece para qualificar ou desqualificar qualquer expressão das chamadas culturas populares. Quando se diz que o funk ou qualquer outro gênero é “musicalmente paupérrimo”, evidentemente se elencam no parecer vetores que remetem a certo gosto pessoal. Afinal, quais os atributos técnicos e objetivos para se afirmar que determinado gênero (e não apenas alguns exemplares de seu acervo) é pobre ou rico esteticamente? Na verdade, talvez essa seja uma demonstração de que a aclamada diversidade brasileira nem sempre é generosa (ou visionária) o suficiente para abrigar

diferenças, sobretudo diferenças radicais, como é o caso do funk. Na outra ponta da mesma discussão, um jornalista aberto às múltiplas possibilidades da cultura brasileira, Rafael de Pino, afirma no prefácio a um livro, cuja curadoria dividimos, que ele foi atraído pelo funk exatamente pela principal arma de seus detratores, a qualidade

musical. “E a evidência mais clara de qualidade é a energia de seu ritmo, importado e adaptado à perfeição pelos DJs e MCs das favelas cariocas” (LUDEMIR, 2013: 14).

Não deixa de ser notável como o maestro – além de utilizar contra o funk argumentos muito parecidos

com aqueles com que Tinhorão fustigou a bossa nova – tenta refutar a marca africana das formas a partir das quais o hip-hop e o funk se organizaram e se expressaram nos Estados Unidos. Afrika Bambaataa, considerado consensualmente o pai fundador do hip-hop (e também, de certa forma, do funk), traz no próprio pseudônimo essa marca. Em seus discursos, Bambaataa defende a ancestralidade africana da cultura hip-hop e, não por acaso, fundou uma associação transnacional de hip-hop denominada Zulu Nation. As bases musicais construídas por Bambaataa, especialmente *Planet Rock*, nutririam muitas das composições do funk carioca no início de sua trajetória.

Por sua vez, Richard Shusterman, em *Vivendo a Arte*, faz um grande esforço para demonstrar o valor estético do funk e do hip-hop. No início de um dos capítulos, ele lança as bases do que irá enfrentar:

O termo *acontecimento* pode adequar-se a movimentos culturais ou artísticos que tenham rompido com uma tradição, abrindo os canais para o desenvolvimento de um processo criativo intenso e transformador

A arte popular não tem gozado de tamanha popularidade junto aos filósofos e teóricos da cultura, ao menos no que concerne a seus momentos profissionais. Quando não é completamente ignorada, indigna até mesmo de desdém, ela é rebaixada a lixo cultural, por sua falta de gosto e reflexão (SHUSTERMAN, 1998: 99).

Medaglia também ignora o fato de que, no Brasil, tanto os rappers quanto os funkeiros criaram formas de inserir a marca especificamente brasileira nos *beats* (batidas) de suas canções. Para citar alguns exemplos mais evidentes, o grupo pernambucano Facas do Subúrbio desde os anos 1990 faz rap misturado com coco e maracatu. O rapper paulistano Rappin' Hood e o carioca Marcelo D2 há algum tempo vêm fazendo experiências bastante exitosas com o samba.⁵ Os artistas do funk não deixam por menos.

Há funks com bases de berimbau de capoeira, de jongo, de hinos de clubes de futebol – em especial os dos times do Rio, mais ainda o Clube de Regatas do Flamengo. Cabe destacar que todos esses hinos foram compostos pelo carioca Lamartine Babo. Depois da voga de *beats* importados que assinalaram uma parcela muito significativa da primeira geração do funk carioca, como a 808 Voltmix, foi a vez da hegemonia das bases de MC Shy D, de Miami, no final dos anos 1990. Nesse momento, os funkeiros começaram a introduzir linhas de percussão de congas e tubadoras nas composições,

combinando-as com a batida de Shy D. Essa talvez tenha sido a origem, ou uma precursora pelo menos, do Tamborzão, a batida que incorporou a percussão brasileira, inclusive algumas que remetem diretamente aos toques do candomblé e da umbanda, no funk feito aqui e nacionalizou de vez o gênero.⁶

Com isso, creio poder dizer que o funk é a forma brasileira de música eletrônica, que integra e intensifica a sua diversidade. Não são poucos os artistas internacionais (e consagrados) do gênero, como M.I.A. ou o DJ Diplo, que receberam influência decisiva do funk brasileiro. Aliás, esse é um outro ponto de contato com a bossa nova. Também o funk começou sob a influência da música norte-americana ou europeia e, mais tarde, passou a influenciá-las.⁷

Todo esse processo de “legitimação” no Brasil e no mundo, somado à capacidade do funk de mobilizar multidões em torno dos bailes e gerar uma poderosa economia à margem da indústria cultural “oficial”, é também o que justifica o entendimento do funk como acontecimento cultural. O acontecimento não é necessariamente espetacular ou barulhento. Às vezes, pode mesmo ser um evento menor e de efeitos não verificáveis na imediatez da ação que o sucede. Junto com a emergência do funk, emergiram novos desejos, novos mundos possíveis, abertos à experimentação e à criação. O que importa, retomando Lazzarato, é que essas novas possibilidades sejam efetivadas. Para o autor, “efetuar os possíveis que o

Não é exagero dizer que a bossa nova e o funk compartilham uma coincidência: terem sido objeto tanto de manifestações exacerbadas de preconceito e rejeição de um lado quanto de elogios e adesão entusiásticas de outro

acontecimento faz emergir é portanto abrir um outro processo imprevisível, arriscado, não antecipado” (LAZZARATO, 2006: 13). É possível pensar que o “mundo funk carioca”, para retomar a expressão do seminal livro de Hermano Vianna, esteja, neste momento preciso, no contexto de efetivação dos possíveis para os quais se abriu?

Não há, certamente, uma resposta imediata e consensual para a questão. O funk – e as manifestações “plebeyas” em geral, se as entendi convenientemente – tem essa capacidade de não se permitir domesticar ou disciplinar facilmente. Apesar de ser seguramente (como já informava pesquisa realizada pela Fundação Getúlio Vargas em 2008)⁸ “a atividade de cultura e lazer que mais atrai jovens no estado”, o funk no Brasil não cessa de experimentar essa tensão entre sua demonização e glamourização na mídia e na opinião pública. Além de oscilar entre o direito de acesso à cultura, à expressão artística e ao lazer, de um lado, e a perseguição da polícia e o estabelecimento de mecanismos legais contra sua plena realização de outro. Recentemente, um episódio criou polêmica e foi, inclusive, capa do caderno cultural do principal jornal da cidade:⁹ um jovem foi detido pela polícia, no morro do Chapéu Mangueira, na zona sul carioca, sob alegação de estar ouvindo funk “proibidão” (vertente do gênero que, de modo bem resumido, aborda o mundo do crime nas favelas ou a sexualidade de forma explícita). O jovem foi libertado após sentença do juiz Marcos Peixoto, a qual também causou polêmica ao comparar as canções dos funkeiros com as de Chico Buarque. De qualquer forma, o fato explicita

a irredutibilidade do funk às noções de cultura popular nacional, totalmente adaptada aos padrões estéticos da sociedade e às prerrogativas do conjunto do Estado.

Num outro extremo, o mesmo funk, como a confirmar a tensão ou oscilação mencionada acima, foi objeto de um edital da Secretaria de Estado de Cultura do Rio de Janeiro, em 2011. O Edital de Apoio a Projetos de Criação Artística no Funk financiou filmes, livros (inclusive o citado aqui), exposições fotográficas, CDs, shows, seminários, concursos, blogs e outras atividades que demonstram a diversidade interna e a pujança do gênero. No texto de apresentação ao livro *101 Funks que Você Tem que Ouvir Antes de Morrer*, Adriana Rattes, então secretária de Estado de Cultura, afirmava:

Assim como o samba e a bossa nova – e mundo afora – hoje, o funk também é a cara do Rio de Janeiro. Não só do Rio das periferias, mas do Rio da cidade, do interior, do morro, da praia, das ruas e dos shoppings – do Rio de todos nós (LUDEMIR, 2013: 7).

Talvez a análise de Adriana Rattes seja um tanto otimista ao não considerar a parcela de repressão, estigmatização e violência de que o funk também é vítima. Mas não está longe da realidade. Afinal, o gênero é um dos mais intensos quando se trata de produzir paixão, prazer estético e desejo. Ainda que, sobretudo, o desejo de dançar. Como diz uma canção muito popular dos funkeiros Amilcka e Chocolate que já se tornou clichê: “É som de preto, de favelado. Mas, quando toca, ninguém fica parado”. **OBS**

Agradecimentos

Ao DJ Grandmaster Raphael, um dos ícones do funk carioca, pela generosa entrevista, concedida num domingo à noite, que me ajudou a esclarecer alguns pontos para este artigo.

Ao Mateus Aragão, organizador do movimento Eu Amo Baile Funk e do “maior baile funk do mundo”, o Rio Parada Funk, que acontece anualmente no Rio. Ele fez a ponte para o diálogo aqui presente e outros tantos.



Écio Salles

Nasceu no bairro de Olaria, subúrbio carioca, na borda do Complexo do Alemão. Um dos criadores e organizadores da Festa Literária das Periferias (FLUPP), encontro internacional de literatura criado no Rio de Janeiro em 2012 e realizado em favelas cariocas. É escritor, autor de *Poesia Revoltada* (um estudo sobre a cultura hip-hop no Brasil) e coautor de *História e Memória de Vigário Geral* (Aeroplano), além de curador da coleção Tramas Urbanas, também da editora Aeroplano. Formou-se em letras na UERJ; fez mestrado em literatura brasileira na Universidade Federal Fluminense (UFF) e doutorado em comunicação e cultura na UFRJ. Por dez anos, foi um dos coordenadores do Grupo Cultural AfroReggae. Foi secretário de Cultura em Nova Iguaçu, cidade com quase um milhão de habitantes, na Baixada Fluminense. Também foi consultor do Programa Onda Cidadã (Itaú Cultural). É conselheiro da Universidade das Quebradas, projeto criado por Heloisa Buarque de Hollanda. É vascaíno, Vila Isabel e lateral direito (fora de forma) do Pindorama, a Seleção Brasileira de Futebol de Escritores.



Referências bibliográficas

- ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropofágico. In: TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.
- BRITO, Brasil Rocha. Bossa nova. In: CAMPOS, Augusto de (Org.). *Balanço da bossa e outras bossas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.
- CAMPOS, Augusto de (Org.). *Balanço da bossa e outras bossas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

HERSCHMANN, Micael. *O funk e o hip-hop invadem a cena*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.

LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEMOS, Ronaldo; CASTRO, Oona. *Tecnobrega: o Pará reiventando o negócio da música*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2008.

LUDEMIR, Julio. *101 funks que você tem que ouvir antes de morrer*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

MEDAGLIA, Júlio. *Entrevista explosiva: Maestro Júlio Medaglia*. São Paulo: Ed. Casa Amarela, 2002.

SÁ, Simone M. A. Pereira. *Funk carioca: música eletrônica popular brasileira?!*. E-Compós (Brasília), 2007. v. 10, p. 3.

SHUSTERMAN, Richard. *Vivendo a arte: o pensamento pragmatista e a estética popular*. São Paulo: Editora 34, 1998.

TINHORÃO, José Ramos. *História social da música popular brasileira*. São Paulo: Editora 34, 1998.

VIANNA, Hermano. *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.



Notas

- 1 YÚDICE, George. 2015. "Músicas Plebeyas." In: *Memorias, saberes y redes de las culturas populares en América Latina*. Eds. Graciela Maglia & Leonor Hernández Fox. Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Externado de Colombia, 94-139.
- 2 Disponível em: <https://www.academia.edu/8980072/George_Y%C3%BAdice_Hay_que_crear_un_mercado_regional_de_industrias_culturales_latinoamericanas_> (SALLES, 2016, tradução nossa).
- 3 Disponível em: <https://www.academia.edu/8980072/George_Y%C3%BAdice_Hay_que_crear_un_mercado_regional_de_industrias_culturales_latinoamericanas_> (SALLES, 2016, tradução nossa).

- 4 Os autores do livro a que Augusto de Campos se refere são: ele próprio (o poeta); Júlio Medaglia (o regente), Gilberto Mendes (o compositor) e Brasil Rocha Brito (o musicólogo). Campos publicou os textos originalmente em 1968, sob o título *Balanço da Bossa*. Mais tarde, publicou reedição com acréscimos, a qual intitulou *Balanço da Bossa e Outras Bossas*. Esta última é a que menciono aqui.
- 5 Rappin' Hood já gravou discos com a participação de Leci Brandão e Arlindo Cruz, cantando sambas com uma levada hip-hop muito vigorosa. Marcelo D2 também tem se destacado por suas fusões de rap com samba. Um dos marcos desse processo foi a realização de uma roda de samba e partido alto, na Serrinha, comunidade tradicional do samba no Rio de Janeiro pelas presenças do GRES Império Serrano e do Jongo da Serrinha. Nessa oportunidade, com registro no DVD *À Procura da Batida Perfeita*, participaram sambistas e partideiros como Arlindo Cruz e Renatinho Partideiro. A roda se compunha, além dos cantores/versadores, de músicos com instrumentos típicos do samba e de um DJ.
- 6 Luiz Antônio Simas, historiador brasileiro dedicado à pesquisa do samba, do candomblé e de outras manifestações culturais afro-brasileiras, pouco ou nada conhecedor do funk, ao ouvir uma composição do gênero, opinou: “mas isso é um alujá de Xangô” (toque de tambor consagrado a esse Orixá).
- 7 Refazendo, no contexto da cultura brasileira, um caminho proposto por Oswald de Andrade em seu *Manifesto Antropófago* – “só me interessa o que não é meu”. Ideia também expressa, e talvez melhor acabada, num trecho do outro manifesto de Oswald, o *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*: “Ver com olhos livres”. Remetendo aos canibais de *Os Ensaíos*, de Montaigne, o poeta indica a importância de manter a mente livre de preconceitos e outros obstáculos ao reconhecimento tanto do outro quanto de si próprio (TELES, 1976).
- 8 Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/fgvopinioa/pesquisaspublicas#id_3>.
- 9 Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/cultura/musica/prisao-de-jovem-que-ouvia-funk-criminoso-sua-liberacao-por-juiz-que-citou-chico-buarque-provocam-debate-16742040>>.

DIVERSIDADE RESTRITA: O REGIME DO PATRIMÔNIO IMATERIAL E AS CULTURAS POPULARES NO PERU

Santiago Alfaro Rotondo
(Pontifícia Universidade Católica do Peru)

Assumindo o patrimônio como construção social, o artigo analisa o regime proposto pela Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Unesco e sua implementação no Peru. Propomos que o tradicionalismo e o conservacionismo da Convenção são reforçados nas políticas patrimonialistas do Ministério da Cultura peruano. Como consequência, o Estado acaba restringindo a diversidade cultural, ao invés de a promover, ao consolidar a hierarquia entre as versões tradicionais e as modernas do espectro popular e ao limitar-se a documentar e validar expressões, mas não garantir sua continuidade

A noção de patrimônio cultural foi historicamente ligada tanto a monumentos, lugares e objetos quanto a critérios eurocêntricos de avaliação. Por meio do conceito de patrimônio imaterial, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco, na sigla em inglês) procurou ampliá-la para que abrangesse expressões humanas vivas ou intangíveis, especialmente as criadas por culturas populares, alheias aos cânones ocidentais.

Esse esforço expressou-se primeiro em recomendações e iniciativas multilaterais. Após a aprovação da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial (2003), houve desenvolvimento de um sistema de listas (de obras representativas e ameaçadas), oferecimento de assessoramento técnico a governos nacionais e incentivo a múltiplos projetos. No transcurso dos últimos anos, a

Unesco exportou marcos normativos, programas e normas de política cultural.

Quais são as chaves do regime de patrimônio imaterial proposto pela Unesco? De que maneira todos esses conteúdos globais são articulados aos sistemas políticos nacionais? Todas as expressões imateriais da cultura popular são salvaguardadas?

Assumindo que o patrimônio é uma construção social resultante de seleções e hierarquias que expressam consensos e conflitos (SMITH, 2006; BENTIX, 2009. In: GARCÍA CANCLINI, 1990), o presente artigo responde a essas perguntas a partir da análise das políticas culturais implementadas no Peru. Para tanto, recorre ao conceito de regime patrimonial, entendendo por este o resultado político da construção social do patrimônio, composto do “conjunto de regras e normas que regulam as relações entre o

estado e a sociedade” (BENDIX; EGGERT; PESELMANN, 2012:14).

Embora a definição de patrimônio imaterial que figura na Convenção e na legislação peruana não se restrinja apenas a expressões que possam ser qualificadas como “tradicionais”, afirmamos que assim ocorre na prática institucional do Ministério da Cultura do Peru. A grande maioria de todas que foram reconhecidas e promovidas tem origem “ancestral”. A regra talvez não esteja escrita, mas os fatos mostram claramente que o Estado não confere categoria de patrimônio às manifestações de cultura popular híbridas, urbanas e/ou plebeias, como as denomina George Yúdice (2016).

Patrimônio cultural: do ilustrado ao popular, do material ao imaterial

Em âmbito internacional, a década de 1980 foi a da transição de um modelo de política cultural baseado na democratização da alta cultura a outro modelo voltado para a democracia cultural. Em vez de reduzir as funções do Estado à difusão de obras artísticas ou patrimoniais, o novo modelo deu mais importância ao incentivo à criatividade, à participação dos cidadãos e ao respeito à comum dignidade das culturas de cada povo (NIVÓN, 2004:86-87).

Nesse contexto, a Conferência Geral da Unesco aprova, em 15 de novembro de 1989, a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular. Seu conteúdo ampliou o conceito de patrimônio cultural da Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, de 1972, que só abrange monumentos, espaços arquitetônicos e lugares.

Para além de sua contribuição conceitual, contudo, não foi muito influente no âmbito dos estados nacionais. Segundo Noriko

Aikawa, isso ocorreu pelo fato de suas disposições não serem vinculantes por provirem de uma *softlaw*, como esse tipo de legislação é conhecido em inglês, e esta não continha nenhum mandato específico que explicasse sua implementação (AIKAWA, 2004:140).

Durante a década seguinte, por meio desses projetos e de inúmeras discussões em conferências, fóruns e reuniões de peritos, a Unesco formulou um novo regime internacional do patrimônio imaterial, até institucionalizá-lo na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial de 2003.

A aprovação da Convenção significou uma mudança importante na concepção de patrimônio. Diferentemente da Recomendação, este instrumento jurídico não usa o

No transcurso dos últimos anos, a Unesco exportou marcos normativos, programas e normas de política cultural

conceito de “cultura popular e tradicional”. Ao formular o documento, preferiu-se ressaltar a natureza dos elementos que se procurava salvaguardar (práticas, representações, expressões, conhecimentos e habilidades) e marcar uma clara diferença em relação à noção materialista de patrimônio que figura na Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural.

Da mesma maneira, a categoria “patrimônio imaterial” fez com que fosse mais fácil evitar a carga valorativa e programática dos termos “folclore”, “popular” e “tradicional”, produto do pensamento ilustrado e colonial. Na verdade, nenhum foi incluído na própria definição do conceito, que se tornou mais flexível e dissociado de marcos geográficos (rural/urbano), sociais (popular, indígena) e econômicos (rico/pobre).

Além disso, a definição de patrimônio imaterial assinalou uma passagem do “estático” e “monumental” para o “dinâmico” e “vivo” na compreensão do patrimônio (ALIVIZATOU, 2001:47). Em vez de concebê-lo como acervo de práticas imutáveis, reconhece que é “recriado” constantemente sem deixar de oferecer “um senso de identidade e continuidade”. Dessa maneira, a Convenção opta por um enfoque construtivista que assume o patrimônio não como produto, mas como processo de apropriação do passado realizado por meio de negociações e adaptações a diferentes condições.

Por essa mesma razão, a norma dá especial ênfase ao envolvimento de comunidades, grupos e indivíduos na salvaguarda do patrimônio imaterial. Diferentes artigos

da norma consideram imprescindível que estes participem da identificação, definição e elaboração de inventários do patrimônio imaterial, principal ferramenta de gestão do regime proposto pelo documento. O foco não está nas obras e sim nas pessoas, em seu hábitat e seus costumes. Assim, a autoridade para avaliar uma expressão como patrimônio não é conferida ao Estado nem a profissionais especializados, mas a seus próprios portadores, ou seja, aos praticantes, criadores e custódios (VAN ZANTEN, 2004:38).

Apesar de todos esses alcances, o enfoque do regime de patrimônio imaterial instituído pela Convenção é tradicionalista e conservacionista. O interesse dos que a

[...] a Convenção opta por um enfoque construtivista que assume o patrimônio não como produto, mas como processo de apropriação do passado [...]

formularam centrou-se em preservar da globalização as culturas tradicionais, entendidas como as que são transmitidas oralmente de geração em geração. De fato, para Peter Seitel, um

dos especialistas convocados pela Unesco que contribuíram para definir seu conteúdo, a norma era necessária para enfrentar o risco de que “as identidades culturais sejam subvertidas, destruídas e substituídas por um conjunto de comportamentos de consumo constituídos pelas práticas e valores das corporações transnacionais e seus aliados (SEITEL, 2001:3)”.

Como assinala Bendix (2009:255), “o patrimônio cultural não existe: é produzido”. Por responderem a interesses, valores, motivações e/ou objetivos políticos, econômicos, teóricos ou sociais, um conjunto de ações e significados é dotado de prestígio e valor ao ser declarado como patrimônio. Esse processo

é chamado de “patrimonialização”. Nesse sentido, se o romantismo e a construção do estado-nação estiveram por trás da “patrimonialização” de bens imateriais no século XIX, poderíamos dizer que o mesmo ocorreu com o medo da homogeneização cultural produto da globalização e a “patrimonialização” de bens imateriais cristalizada na Convenção.

Ao gerar um regime capaz de reivindicar práticas de populações historicamente excluídas, essa patrimonialização foi, sem dúvida, uma contribuição para a promoção da diversidade cultural. No entanto, a defesa da tradição gera novas hierarquias ao excluir do alcance da salvaguarda as culturas híbridas surgidas em contextos urbanos e modernos, embora não tipicamente ocidentais.

A norma não o faz explicitamente. Define o patrimônio imaterial de maneira ampla e por meio de um enfoque construtivista. Mas o discurso que a rodeia e a estratégia de salvaguarda baseada em inventários de fato evidenciam esse viés, o mesmo que é potencializado quando inserido em marcos jurídicos, políticos e institucionais locais, especialmente de estados pós-coloniais e sociedades com importante população de origem indígena.

Patrimônio imaterial: de política global a local

O caso do Peru é um exemplo disso. Possui um regime nacional tradicionalista e conservacionista de salvaguarda do patrimônio imaterial. Sua origem é recente. Provém da reestruturação do Instituto Nacional de Cultura (INC), realizada em 2002. Embora fosse, à época, o organismo de mais alto nível dedicado ao campo cultural dentro do Estado, as funções do INC só abrangiam

a valorização do patrimônio arqueológico, colonial e histórico. Por isso, para permitir que também registrasse e pesquisasse as manifestações culturais do país, foi criada em 2003 a Direção de Registro e Estudo da Cultura no Peru Contemporâneo (Dirección de Registro y Estudio de la Cultura en el Perú Contemporáneo – DRECPC).

De início, não atuou conforme os padrões da Unesco, mas os foi incorporando até fazê-lo plenamente a partir da promulgação da Lei Geral do Patrimônio Cultural da Nação (2004), da Diretriz sobre Reconhecimento e Declarações das Manifestações Culturais Vigentes como Patrimônio Cultural (2004), da aprovação pelo Congresso da República da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2005) e da criação do Centro Regional para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial (Crespial) (2005).

A definição de patrimônio imaterial usada na lei é ampla como a da Convenção. Apesar disso, conforme identifiquei em uma pesquisa, a DRECPC assinalava que o patrimônio imaterial era “o que chamamos de cultura viva, como o folclore, a medicina tradicional, a arte popular, as lendas, a culinária típica, as cerimônias e costumes etc.” (ALFARO, 2005). O uso dos conceitos de “folclore”, “popular” e “tradicional” é expressão da maneira tradicionalista como os funcionários públicos finalmente enfocaram o tema, mais próximo da Recomendação do que da Convenção. O mesmo continua até hoje. Em 2016, a diretora da área, Soledad Mujica, definiu o patrimônio imaterial da seguinte maneira: “refere-se a conhecimentos, práticas e rituais criados no transcurso de milhares de anos” (ASENCIOS, 2016).

O detalhe não é anedótico. A implementação no âmbito nacional de uma norma global sempre “enfrenta não apenas bases políticas estatais altamente divergentes, mas também suas correspondentes burocracias, que podem ter ou não suas próprias práticas de seleção e gestão do patrimônio” (BENDIX; EGGERT; PESELMANN, 2012:12). Nesse caso, não existia institucionalidade prévia à inserção da Convenção no sistema político peruano, mas sim funcionários cuja formação influencia a definição do perfil do regime nacional do patrimônio imaterial.

Além do tradicionalismo, o conservacionismo faz parte desse perfil. Pelo menos é o que se pode deduzir da escolha do tipo de estratégias utilizadas para salvaguardar o patrimônio imaterial: por um lado, o registro etnográfico, a pesquisa, o inventário e a difusão (basicamente por meio de vídeos, publicações e exposições); e, por outro, a elaboração de dossiês para apresentar candidaturas aos programas da Unesco, como a Lista Representativa do Patrimônio Imaterial da Humanidade.

Pode-se tirar a mesma conclusão das próprias declarações do INC. Na edição N. 10 da *Gazeta Cultural do Peru* (*Gaceta Cultural del Perú*), revista oficial do INC, o editorial definiu o lugar que deveriam ter as políticas culturais na salvaguarda dos artesanatos: “A partir da cultura, a tarefa visa preservar o conhecimento ancestral dos artesãos e de suas técnicas por meio de políticas relacionadas à conservação, à identificação e ao cadastramento do patrimônio imaterial” (INC, 2005).

Durante a década subsequente, prosseguiu-se, basicamente, no caminho traçado.

Em 2010, o Ministério da Cultura substituiu o INC. A mudança motivou a transformação da DRECPC na Diretoria de Patrimônio Imaterial (Dirección de Patrimonio Inmaterial). No processo, as funções da nova Diretoria sofreram algumas modificações, nenhuma das quais alterou os elementos básicos do regime nacional de patrimônio imaterial.

Um dos produtos do regime é o inventário de expressões declaradas como Patrimônio Cultural da Nação, em boa parte a pedido dos portadores. Até fevereiro de 2016, o inventário continha 199 manifestações. Dessas, 75 correspondem à categoria “festas e rituais” e 71 à de “música e dança”. As duas juntas somam 146 expressões que foram reconhecidas como patrimônio, o que representa 73% do total. Lima, capital do Peru, cidade de origem milenar, só tem uma expressão reconhecida: a procissão do Senhor dos Milagres.

O predomínio de todas essas expressões, muito ligadas entre si, explica-se por sua importância na vida social do Peru. Todo povoado, distrito ou comunidade faz uso delas para dar conta de sua diferença cultural. Celebrar anualmente uma festa de santo padroeiro, por exemplo, permite que se renove não só o culto ao santo protetor, mas também os vínculos sociais e compromissos, o pertencimento ao mesmo povoado, distrito ou comunidade. Uma autoridade ou líder tem, por isso mesmo, razões suficientes para investir tempo e recursos no processo de patrimonialização.

No entanto, essa não é a única razão do tipo de perfil do inventário do Ministério da Cultura. Também seria preciso considerar a estrutura de oportunidades do regime

nacional de patrimônio imaterial. Entendo por estrutura de oportunidades o conjunto de possibilidades de acesso a recursos, simbólicos ou econômicos, oferecidos pela transformação de uma manifestação cultural em patrimônio cultural.

Nesse caso, são dois os recursos oferecidos: prestígio e comercialização turística. A declaração é basicamente um procedimento nominal. Não proporciona financiamento direto ou outra vantagem. Basicamente, implica a nacionalização de uma expressão cultural. Permite ampliar a escala do alcance de uma festa ou gênero musical local ao plano nacional e dar um passo em direção ao internacional, já que as manifestações patrimonializadas podem depois tentar fazer parte da Lista Representativa do Patrimônio Imaterial da Unesco, tal como ocorreu com a dança do Wititi.

Como a nacionalização ou internacionalização é o alcance final, considero que os portadores postulam como candidatas ao processo de declaração as expressões mais espetaculares e capazes de ser apreciadas por olhos alheios ao seu universo cultural. Daí que uma festa tenha mais possibilidades de ser apresentada do que uma “forma de organização e autoridade tradicional” ou “práticas e técnicas produtivas”.

Por outro lado, o patrimônio imaterial costuma ser transformado em recurso para o turismo, tal como ocorre com as diversas versões do patrimônio cultural em âmbito internacional (LOGIN; LABADI, 2010). Prefeitos, parlamentares, presidentes de comunidades

camponesas e líderes sociais tendem a procurar inscrever expressões no inventário do Ministério da Cultura para dar notoriedade a seus lugares de origem, como já dissemos, mas também para transformá-los em atrações turísticas.

Então, os cidadãos se aproximam do Estado para tentar obter reconhecimento e divulgação do seu patrimônio. O verdadeiro impacto das declarações sobre os fluxos turísticos peruanos merece mais pesquisas, é

claro. No entanto, para além disso, o fato é que o tipo de incentivo que motiva a patrimonialização acaba sendo um filtro. Há expressões que, por sua natureza, não são de interesse do turismo. Por isso mesmo, seus portadores não encontrariam estímulos

para obter a declaração para elas. Assim, na prática, também se restringe o alcance do patrimônio imaterial.

Em suma, seja por suas definições, seja por sua estrutura de oportunidades, no Peru o regime de salvaguarda do patrimônio imaterial reduz o campo do patrimonial ao universo da cultura popular tradicional e, dentro desse, ao que é mais chamativo e tem potencial turístico.

Patrimônio cultural emergente

Com a hegemonia do tradicionalismo, que expressões ficam fora das margens do patrimônio? A princípio, toda expressão não étnica ou surgida no contexto de processo de modernização, como urbanização, burocratização ou migração. Entre elas estão os discursos políticos, as expressões emocionais,

Seja por suas definições, seja por sua estrutura de oportunidades, no Peru o regime de salvaguarda do patrimônio imaterial reduz o campo do patrimonial ao universo da cultura popular tradicional [...]

os usos da memória, a arte urbana, as ações coletivas, entre outras práticas culturais, cuja análise é atualmente promovida pelos Estudios Críticos del Patrimonio.

Os grafites políticos se ajustam a esse perfil. No Chile, Catherine Burnick e Vanessa Vicencio propõem que seu grafite no muro do lado norte da Igreja de São Francisco de Santiago seja considerado patrimônio imaterial. Segundo elas, as mensagens (“as reivindicações populares não cabem nas urnas”) comunicadas por meio da arte do grafite transformaram o muro (“a tela do povo”) em um “registro cultural” da sociedade chilena contemporânea e em uma “plataforma de participação coletiva” na vida pública de vários grupos que têm reduzidas possibilidades de expressar suas reivindicações pelas vias tradicionais (BURNICK; CANESSA, 2015).

Os rituais de luto e/ou espaços culturais criados pelas vítimas do conflito armado interno peruano (1980-2000) também se enquadram na descrição apontada. Em todo o país, os familiares de desaparecidos e mortos pela violência daquela época formularam práticas e dedicaram lugares para recordá-las. Em Ayacucho, por exemplo, que foi o epicentro do conflito, está La Hoyada, local adjacente ao Quartel Los Cabitos, onde muitas pessoas foram torturadas, assassinadas ou desapareceram após sua detenção pelas Forças Armadas.

Como os familiares das vítimas a consideram terra sagrada e a visitam regularmente, pois simboliza a crueldade extrema

e a impunidade, existe o projeto de construir em La Hoyada um Santuário da Memória.

Por que não considerá-lo também um patrimônio imaterial? Tanto o costume de fazer uma peregrinação anual para conectar-se com o passado como o espaço de realização de práticas culturais atendem aos critérios

[A patrimonialização reconhecera o significado social do trabalho da memória como exercício de cura individual e coletiva e de instrumento de apropriação do passado para extrair lições éticas sobre a violência

de avaliação das declarações: possuir valores tanto históricos quanto simbólicos, constituir fonte de identidade para comunidades, grupos e indivíduos, exercer impacto sobre a vida cotidiana ou a calendarização da vida coletiva, assim como contar

com representatividade e importância locais, regionais, nacionais ou internacionais.

Uma declaração desse tipo reconhecera o significado social do trabalho da memória como exercício de cura individual e coletiva e de instrumento de apropriação do passado para extrair lições éticas sobre a violência.

Além disso, a medida poderia ser interpretada como mecanismo de reparação simbólica efetuada por um Estado que falhou na proteção aos cidadãos e de exercício da justiça por meio da memória, ao manter presentes direitos ou reivindicações das vítimas de uma injustiça (MATE, Reyes, 2003). Com tudo isso, não se daria acesso a redes de turismo, mas sim a oportunidades de obter prestígio e visibilidade social.

A cumbia peruana é outro caso emblemático que não se encaixa nos critérios do tradicionalismo patrimonialista. O gênero não é milenar, mas surgiu dos processos de modernização da segunda metade do século XX e do cruzamento de várias tradições sonoras,

nacionais e estrangeiras: tropicais, andinas, roqueiras, *criollas* e amazônicas. Sua hibridez permitiu-lhe ser suficientemente flexível para se adaptar ao gosto e ao repertório cultural de todos os lugares onde foi interpretada: existe cumbia amazônica, cumbia nortista da costa, cumbia nortista da serra ou sanjuanera, cumbia sulista, cumbia da costa e cumbia andina, também chamada de chicha.

O impacto de cada um desses estilos sobre a cultura pública peruana foi altamente significativo. Todos, com diferentes intensidades e em diferentes momentos, influenciaram a construção de identidades de região, classe, geração, gênero e nação. Este último caso é muito evidente no culto que lhes prestam os migrantes transnacionais: a cumbia peruana é o canal para recordar o Peru no exterior. O gênero também criou uma estética original através de cartazes publicitários de cores fosforescentes e linguagens orais particulares, como a dos jingles de rádio. Há 50 anos a cumbia peruana é uma plataforma de criatividade, valores e significados.

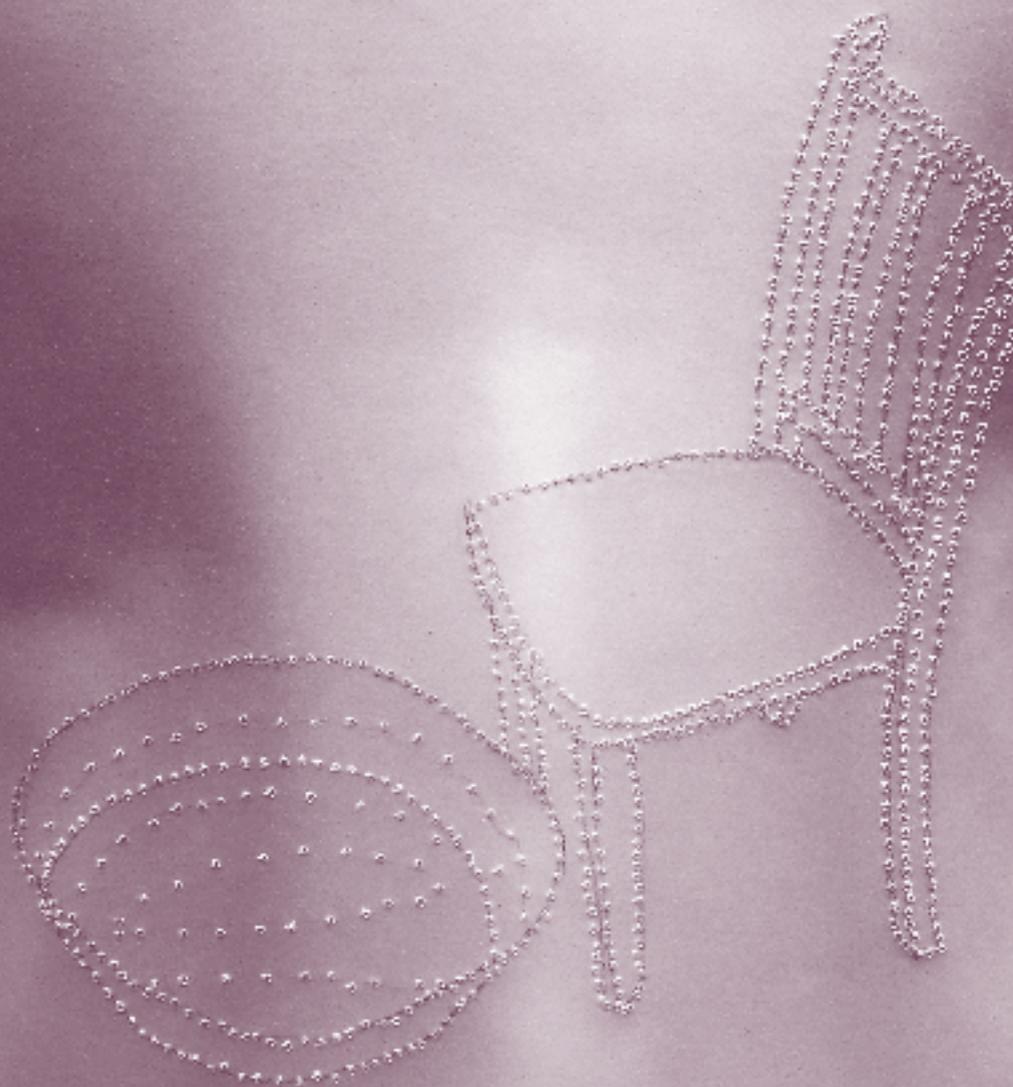
A declaração da cumbia peruana como patrimônio cultural da nação validaria uma tradição que marcou de várias maneiras a vida cotidiana de milhões de peruanos. Em razão de sua origem subalterna, e apesar de seu sucesso comercial, não é um gênero de prestígio, o que muitas vezes tem consequências para a existência de práticas discriminatórias em relação às comunidades e aos indivíduos que o consomem. A maioria de seus estilos, embora não todos, é mais plebeia do que popular, não domesticada antes que domesticada, no sentido que George Yúdice dá a ambos os termos (YÚDICE, 2016).

Ao contrário do *samba* e da *ranchera*, não foi nacionalizada por meio da intervenção do Estado. Até hoje não foi implementado nenhum programa de âmbito local ou nacional que abrangesse seus intérpretes, embora a cumbia seja, segundo pesquisa de 2015, o gênero musical que os peruanos mais ouvem. A cumbia peruana não motiva políticas nem comerciais nem patrimoniais. Suas vastas comunidade e economia circulam fora da institucionalidade pública e privada.

Sua patrimonialização contribuiria para alterar as hierarquias e ordens em que está inscrita. Facilitaria a canalização de recursos públicos para sua proteção e promoção. Muitos funcionários públicos a veem como expressão que não merece atenção. O serviço ao cidadão continua associado à democratização da alta cultura e às tradições ancestrais. Por outro lado, pelo menos perante as elites, ajudaria a legitimar o gênero como produto estético e referente de identidade nacional. Também facilitaria a realização de pesquisas sobre sua história, muito pouco conhecida. Isso, é claro, dentro do esquema atual de salvaguarda do regime de patrimônio imaterial.

Conclusão: ressignificar o patrimônio e a salvaguarda

Tudo o que foi dito anteriormente aponta para a necessidade de redefinir o “discurso patrimonial autorizado” (SMITH, 2009) pela Unesco e pelo Estado peruano. Tal como foi elaborado, o regime de patrimônio imaterial limita a abrangência do que o passado representa e como faz parte da identidade nacional.





“ É preciso diversificar as políticas para que todos os passados dos cidadãos sejam fonte contínua de experiências, negociações, criações e recriações.”

Nos termos de Raymond Williams, indo além do culto pelo “arcaico” da versão clássica do patrimônio cultural, opta pelo “residual” e abandona o “emergente”. Isto é, pende para a cultura formada no passado, mas que continua em atividade, e deixa de lado os novos significados e valores, as novas práticas e relações sociais, o novo patrimônio. Regula e controla a memória e a produção cultural da sociedade civil ao legitimar apenas o que é assumido como “tradição ancestral”. Sua narrativa, em nome da diversidade cultural, acaba restringindo-a.

Além disso, em clara contradição com o discurso construtivista sobre a cultura da Convenção, reduz o espírito da salvaguarda à objetivação de expressões por meio do seu cadastramento e listagem (BORTOLOTTI, 2014:8). Salvar é conhecer, validar e “manter viáveis” manifestações que são mutáveis por natureza. Não implica fixar a “autenticidade” de um produto, mas gerar condições para a continuação de um processo.

Há cinquenta anos, no XXXVII Congresso de Americanistas, José María Arguedas já questionava a obsessão da “antropologia da urgência” pelo cadastramento e pelo medo da mudança. Para ele, a cultura latino-americana é um “patrimônio difícil de colonizar”: “a antiga dança, a antiga festa, os antigos símbolos se renovam na urbe latino-americana” (ARGUEDAS, 1977:188). A modernização não motiva o desaparecimento, e sim a reinvenção: “os instrumentos mais eficazes por meio dos quais se tenta condicionar a mentalidade das massas e desenraizá-las de sua

tradição singularizante, nacionalista (o rádio, a TV etc.), tornam-se veículos poderosos da transmissão do que é típico, incolonizável” (ARGUEDAS, 1977:188).

A existência de uma indústria de produção, circulação e consumo massivo de discos ópticos em formato VCD e DVD com filmes inspirados em lendas andinas, gravações de festas de santos padroeiros solicitadas por seus organizadores, rituais pré-hispânicos como a marcação de gado

e vídeos musicais de *huayno*, dão-lhe razão (ALFARO, 2013). É também o caso do uso do rádio para festejar o Carnaval de Ayacucho em Lima ou a viralização pelo Facebook de festas urbanas de casamento nas quais se dança com empolgação o *huaylarsh*, dança camponesa que representa o cortejo juvenil durante a colheita.

A existência no Ministério da Cultura de milhares de fichas etnográficas exerceu alguma influência sobre tudo isso? Os vídeos feitos pelo Estado para divulgá-la incentivaram os mais jovens a hoje dançarem a *huaconada*, dança tradicional do povo andino de Mito declarada patrimônio Cultural da nação? Não há muitos elementos que levem a responder positivamente a tais perguntas. Seja como for, há evidências de que a política do Ministério da Educação de substituir nos colégios os desfiles militares pela representação de danças para comemorar as festas pátrias tem muitíssimo mais impacto sobre a socialização dos jovens do que o exercício de documentação. Assim também o faria um sistema de

Salvar é [...] “manter viáveis” manifestações que são mutáveis por natureza. Não implica fixar a “autenticidade” de um produto, mas gerar condições para a continuação de um processo

financiamento para as empresas formais que gravam os vídeos citados.

Por outro lado, deveríamos acrescentar ao que disse Arguedas que, em contextos modernos, são criadas novas danças, novas festas, novos símbolos, novas fontes de identidade, novo patrimônio como a cumbia peruana. O passado dos peruanos não é só milenar. Dele fazem parte a construção, por migrantes, de cidades em desertos, a experiência da violência produto do terrorismo do Sendero Luminoso e as violações dos direitos humanos pelas Forças Armadas ao combatê-lo.

Nesse sentido, o tradicionalismo e o conservacionismo da política patrimonial não apenas são ineficazes em salvaguardar, como acabam se tornando “instrumento de ‘domesticação’ da memória, a partir do qual se fixa a dispersão de sentidos e se constrói um espaço de controle social, poder e autoridade” (LACARRIEU, 2004). Em vez de garantir as condições para que, livremente, seus cidadãos sejam sujeitos do direito de expressar-se, e experimentar suas criações espontâneas, o Estado opera como “coisificador” de sujeitos, equalizador da diversidade cultural, institucionalizador de práticas e sentimentos.

O primeiro passo para ressignificar o patrimônio imaterial e a salvaguarda exige que sejam evidenciadas as fronteiras de seus processos de patrimonialização. O passo seguinte, como assinala Néstor García Canclini, é formular uma “política patrimonial que leve em conta o caráter procedimental do patrimônio e sua transformação nas sociedades contemporâneas” (GARCÍA CANCLINI, 1990:184).

Para tanto, seria preciso desestabilizar as dicotomias que organizam a produção cultural peruana com base na oposição entre o moderno e o tradicional, o *criollo* e o andino, o urbano e o rural, o popular e o massivo, e incluir tanto o “residual” quanto o “emergente” na noção de patrimônio. Além de diversificar as políticas para que todos os passados dos cidadãos sejam fonte contínua de experiências, negociações, criações e recriações. **OBS**



Santiago Alfaro Rotondo

Sociólogo pela Pontifícia Universidade Católica do Peru (PUC/P). Atuou como funcionário do Programa de Direitos Indígenas e Interculturalidade do Escritório Regional para a América do Sul da Oxfam e como subgerente de Artes Cênicas e Indústrias Culturais da Prefeitura de Lima.

Foi editor do livro *Ciudadanía Intercultural: Conceptos y Pedagogías para América Latina* (PUC/P, 2008) e é autor de diferentes artigos publicados em livros e revistas, como *Políticas y Mercados Culturales en América Latina*, número especial (v. 48, n. 4, 2013) da *Latin American Research Review* (LARR). Seus interesses em pesquisa incluem etnicidade e cidadania, bem como políticas e indústrias culturais. Atualmente é docente e chefe do Escritório de Avaliação da Pesquisa da PUC/P.



Referências bibliográficas

- AIKAWA, Noriko. An historical overview of the preparation of the Unesco international convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage. In: *Museum International*, 56(1-2): 137-149, 2004.
- ALFARO, Santiago. *El estado del arte del patrimonio inmaterial*. Documento de trabalho. Lima: Comisión Nacional Peruana de Cooperación con la Unesco, 2005.
- ALIVIZATOU, Marilena. Contextualising intangible cultural heritage in heritage studies and museology. In: *International Journal of Intangible Heritage*, v. 3: 43-54, 2008.
- _____. Peruwood: la industria del video digital en el Perú. In: *Latin American Research Review (LARR)*. Políticas y mercados culturales en América Latina (Special Issue), n. 48: 69-99, 2013.
- ARGUEDAS, José María. La cultura: un patrimonio difícil de colonizar. In: *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México D.F: Siglo XXI editores, 1977.
- ASCENCIOS, Maritza. La diversidad cultural es sinónimo de modernidad. In: *Diario El Peruano*, 20 jan. 2016.
- BENDIX, Regina. Heritage between economy and politics: an assessment from the perspective of cultural anthropology. In: SMITH, L; AKAGAWA, N. (Ed.). *Intangible heritage*. London: Routledge, p. 253-269, 2009.
- BENDIX, Regina; EGGERT, Aditya; PESELMANN, Arnika (Ed.). Heritage regimes and the state. *Göttingen Studies on Cultural Property*, v. 6. Göttingen: Göttingen University Press, 2012.
- BORTOLOTTTO, Chiara. La problemática del patrimonio inmaterial. In: *Culturas. Revista de Gestión Cultural*, v. 1, n. 1, 2014.
- BURDICK, Catherine; CANESSA, Fanny. Popular demands do not fit in ballot boxes: graffiti as intangible heritage at the Iglesia de San Francisco, Santiago? In: *International Journal of Heritage Studies*, 21:8, 735-756, 2015.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. El porvenir del pasado. In: *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F: Grijalbo, p. 149-190.
- INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA (INC). Editorial. Artesanías ¿Cómo promoverla? In: *Gaceta Cultural del Perú*, n. 10, mar. 2005.

- LACARRIEU, Mónica. El patrimonio inmaterial: un recurso político en el espacio de la cultura pública local. In: IV Seminario sobre Patrimonio Cultural: Instantaneas Locales. DIBAM: Chile, 2004.
- LOGIN, Colin; LABADI, Sophia (Ed.). Introducción. In: LABADI, S.; LONG, C. (Ed.). *Heritage and globalization*. New York: Routledge, p. 1-16, 2010.
- NIVÓN, Eduardo. *La política cultural: temas, problemas y oportunidades*. México D.F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004.
- REYES MATE, Manuel. En torno a una justicia anamnética. In: MATE, Reyes; MARDONES, José (Ed.). *La ética de las víctimas*. Barcelona: Antropos, 2003.
- SMITH, Laurajane. *Uses of heritage*. New York: Routledge, 2006.
- VAN ZANTEN, Wim. Constructing new terminology for intangible cultural heritage, In: *Museum International*, 56(1-2): 66-77, 2004.
- YÚDICE, George. Músicas plebeyas. In: *Memorias, saberes y redes de las culturas populares en América Latina*. Bogotá: Editorial de la Universidad Externado de Colombia, 2016.

5.

OUTROS RUMOS PARA A DIVERSIDADE

189. AS REGRAS DA CASA
EM LAÇOS RECÍPROCOS
*Marcus Vinícius Franchi Nogueira
e Hiury Correia*

200. A AMPLITUDE DA
FALA SERÁ A REALIZAÇÃO DA
DIVERSIDADE TÃO DESEJADA
DESDE OS ANOS 1980?
*George Yúdice e Omar Rincón
entrevistam Jesús Martín-Barbero*

AS REGRAS DA CASA EM LAÇOS RECÍPROCOS

Marcus Vinícius Franchi Nogueira
Hiury Correa

O paradigma da diversidade cultural, em tese, está posto! Qual é o próximo passo – do ponto de vista das ferramentas e tecnologias que permitem construir um ambiente econômico diverso, integrado, que esteja conectado com diferentes culturas?

Nesse sentido, este artigo propõe uma possibilidade de interpretar-se a economia criativa como o lugar para o desenvolvimento e a aplicação de tecnologias capazes de respeitar as especificidades culturais e, a partir delas, realizar diversas economias, tal qual seja o significado e interesse em cada realidade

Para corporificar nossas concepções, utilizamos como exemplo o caso do Carnaval baiano, por sua magnitude e seu nível de desenvolvimento das relações de mercado. No entanto, apesar de escolhermos um exemplo específico, acreditamos que a análise aqui desenvolvida serve para diferentes contextos de exploração econômica das expressões simbólicas, oriundas dos acervos culturais ligados aos povos e comunidades tradicionais. Assim, as reflexões aqui consignadas não se circunscrevem nas cordas dos trios elétricos, ao contrário, as extrapolam, dançam também o carimbó, desfazem limites, visitam o trançado de Tucumã, a Festa de Parintins e roçam a farinha entre as línguas iorubá e tupi que vão juntas, de mãos dadas, servir tacacá nos grafismos das cuias do Mercado Ver-o-Peso!

Utilizaremos como ponto de partida uma definição atribuída a John Howkins,

pela professora Marcélia Lupetti, que muito nos interessou: “Economia criativa caracteriza-se pelas atividades que resultam de indivíduos exercitando a sua imaginação e explorando seu valor econômico”.

Há na história do pensamento ocidental diversas definições, concepções e usos da noção de “imaginação”. No entanto, nos chama atenção o termo como sendo o portador de valor econômico, alegando que, quando exercitada em prol da exploração econômica, a imaginação resulta em um conjunto de atividades que caracterizam a economia criativa. A partir dessa concepção, o “bem”, dotado de valor, é exatamente o exercício da imaginação!

Sobre o conceito de imaginação, Gilbert Durand¹ sugere que o imaginário é a expressão de um acervo cultural de imagens conectadas a um trajeto antropológico e período histórico.

Se analisarmos a expressão “acervo cultural de imagens”, temos por um lado “acervo” (*acervus*), que condiz com conjunto; e, por outro, “cultura”, que é o conjunto dos traços distintivos, espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social, e que abarca, para além das artes e das letras, os modos de vida, os direitos fundamentais do ser humano, os sistemas de valores, as tradições e as crenças (UNESCO, 1982); e ainda “imagem” como sendo uma aquisição dos sentidos, representação (subjativa) do real.

Dessa maneira, adaptamos e traduzimos o imaginário como a expressão de representações do real, formadas a partir de um acervo de diversos conjuntos de traços distintivos, espirituais ou materiais, intelectuais ou afetivos, de modos de vida que caracterizam um grupo humano, tudo isso associado a trajetos antropológicos circunscritos em determinados períodos históricos.

Vale incluir também na conversa a ideia de criatividade, incorporada aos termos deste artigo, como sendo o elemento de realização e aplicação da imaginação.

E a economia?

Como amplamente conhecido, a palavra economia deriva do termo grego *oikonomos*, que traduzido significa algo próximo de “as regras da casa” ou “gestão do lar”. Não raramente, encontramos também a economia definida como a “ciência da escassez”. Para

nossos propósitos, substituiremos a palavra economia por sua acepção semântica de “regra da casa”. Isso porque, assim, temos licença para refletir acerca de quais seriam

as regras da casa. Importante notar que, nessa ênfase, em pensar a economia como “as regras da casa”, está expressa a existência de regras, entretanto, não se exprime quais regras são essas.

Dessa maneira, temos que a **imaginação** é o exercício da expressão de representações do real que se formam

a partir de um acervo de diversos conjuntos de traços distintivos, sejam eles: espirituais ou materiais, intelectuais ou afetivos, que caracterizam um grupo humano; conectado a um trajeto antropológico e circunscrito historicamente. Por outro lado, a **criatividade** é o elemento de realização e aplicação da imaginação, e a **economia**, por seu turno, é entendida como “as regras da casa”.

Juntando as pontas, a economia criativa se torna: as regras da casa da exploração de valor, da aplicação do exercício da expressão de representações do real, elaboradas a partir de um acervo de diversos conjuntos de traços distintivos humanos, compreendidos antropológica e historicamente.

Importante perceber que a atividade geradora de valor é a aplicação, dada em um momento posterior ao “exercício da expressão”. Em tese, todo ser humano elabora e, de certa maneira, exercita a expressão de suas representações do real. Entretanto, aplicá-las pensando em explorar seu valor não é atividade empreendida por todos!

Juntando as pontas, a economia criativa se torna: as regras da casa da exploração de valor, da aplicação do exercício da expressão de representações do real, elaboradas a partir de um acervo de diversos conjuntos de traços distintivos humanos, compreendidos antropológica e historicamente

Pela magnitude e proporção, vamos fazer um breve exercício sobre quais são as regras da casa do Carnaval de Salvador, olhando como pano de fundo para os blocos e em destaque para a venda dos *abadás*.

Abordaremos, de acordo com a nossa análise dos termos envolvidos na economia criativa, quais seriam as regras da casa da exploração do valor da aplicação da expressão dos acervos culturais de representações do real associadas ao trajeto antropológico afro-descendente, mais especificamente ligados à cultura linguística iorubá, dada sua relação com a origem da expressão *abadá*.

Nesse contexto, fazemos referência ao trabalho de Paulo Miguez:²

Os blocos de carnaval, o maior símbolo do negócio, evoluíram de simples clubes divertidos a empresas lucrativas por meio da capitalização de inovações organizacionais [...]. O portfólio de negócios dos blocos inclui inúmeras atividades relacionadas à produção e comercialização dos produtos culturais simbólicos, como a venda de *abadás* [...] e franquias da marca registrada do bloco [...].

Os blocos são geridos empresarialmente, inclusive apresentam um portfólio de produtos e estratégias comerciais que inclui até a exploração do modelo de franquias. Nesse caso, as regras da casa são as convencionais de mercado, *stricto sensu*!

Segundo o economista Gregory Mankiw, o mercado é o ambiente composto por compradores e vendedores de determinado bem, no qual os compradores determinam a demanda pelo produto e os vendedores determinam a oferta do produto.

Nesse ambiente, a tese é basicamente que a relação entre compradores e vendedores motivados pelos seus próprios interesses garantam o bem-estar da casa, e dois resultados desejáveis estão na centralidade da tese: **eficiência** (propriedade de obter o máximo possível a partir de recursos escassos) e **igualdade** (propriedade de distribuir a prosperidade de maneira uniforme entre os membros da sociedade).

É inegável que, com as regras de mercado, a casa passa a movimentar quantias significativas de dinheiro. Em uma pesquisa rápida, a notícia é que, no período do Carnaval, Salvador movimenta algo em torno de 800 milhões de reais! Um bloco de trio chega a faturar aproximadamente 4 milhões de reais, só com a venda de *abadás*, fora os patrocínios. Obviamente, do ponto de vista do dinheiro movimentado, os acervos culturais de origem africana e sua ancestralidade são muito valorizados!

Vejamos o seguinte: a palavra *abadá* pode se referir a vários itens de vestuário, por exemplo, a bata ou a túnica branca usada pelos muçulmanos que aportavam no Brasil como escravos. É provável que essa bata que servia às orações também vestisse os jogadores da capoeira durante suas rodas. A palavra foi trazida ao Brasil pelos malês³ e pertence ao idioma iorubá.⁴

Por certo, a cultura linguística do iorubá é muito bem preservada, e seus descendentes ocupam um lugar de destaque dentro da casa do Carnaval de Salvador. Em tese, é de interesse da casa garantir que os acervos culturais, o povo e os espaços comunitários de prática e exercício da cultura estejam bem e recebam benefício financeiro

condizente com a sua participação, afinal de contas, são a fonte original de um negócio de milhões de reais!

No entanto, o que podemos observar nesse modelo de negócio simbolizado pelo abadá é exatamente o contrário, manifesto na reintrodução da hierarquização social do espaço público do Carnaval baiano, conforme nos alerta o professor Paulo Miguez:

A colocação de cordas ao redor do bloco privatizou o trio elétrico, já que as pessoas pagam para ficar entre as cordas, vestidas com abadás. Isso reintroduziu uma hierarquia social na ocupação do espaço público [...].⁵

Marília Lomanto Veloso⁶ destaca elementos vinculados à segregação racial e econômica, em artigo intitulado Carnaval de Salvador: “apartheid” e Seletividade em uma Ilha de Brancos Cercada por uma Corda de Negros.

As Empresas/Bloco Carnavalescas garantem o único tempo em que a minoria branca e rica predomina sobre uma cidade histórica e matematicamente negra e pobre. Por todo o período de Carnaval, negro é o tom da corda, dos ambulantes que circulam aos milhares. É a cor do povo “Fora dos Blocos”.

Chama atenção o fato de o modelo de negócio baseado nas empresas/blocos, no qual o abadá é o maior símbolo, excluir a população afrodescendente, que é exatamente o constituinte simbólico da exploração econômica empreendida no Carnaval baiano. Essa exclusão garante que todo um repertório

ancestral deixe de ser acessado e aplicado. Nesse sentido, quantas aplicações deixam de ser feitas, na medida em que o modelo exclui a fonte geradora criativa original?

Ora, se estamos entendendo que economia criativa trata da exploração da aplicação do exercício da expressão de acervos culturais, significa que, por exemplo, no negócio dos abadás, por uma questão de sobrevivência, as regras da casa deveriam garantir que a cultura iorubá se mantenha viva, sendo exercitada, oportunizando aplicações renovadoras de suas expressões. Assim, quanto maiores as oportunidades de aplicações, mais resultantes passíveis de exploração de valor estariam disponíveis.

Nesse caso, quanto mais se “utiliza” os insumos criativos, mais insumos são gerados como resultantes do processo de aplicação! Ou seja, a aplicação multiplica-se, expande e agrega valor através das milhares de possibilidades de novas aplicações, que pela conexão ancestral se mantêm cheias de significado e singularidade. E a cada rito um novo gesto, uma nova rima. Com a fonte geradora original fora do processo, o brinquedo perde a ligação com a ancestralidade, com o rito.

Certamente, quando o valor está intimamente atrelado ao manejo de acervos culturais, a lógica subjacente a esse modelo não poderá ser a convencional, pois em maior ou menor grau as experiências reservam peculiaridades que as distinguem entre si, as individualizam e também as valorizam. Assim, quanto mais singular a experiência, maior é a capacidade de que seja estabelecida entre ela e o sujeito uma relação *sui generis* de valorização e isso seria o componente antropológico da magnitude de valor que de fato interessa.

Podemos dizer que o mercado em pauta não está alocando recursos de maneira eficiente, pois está gerando um processo de exclusão, bastante relevante. E, além de gerar passivos em relação à ocupação do espaço público, está oprimindo sua fonte original de riqueza, oferecendo aos que trazem os acervos em sua ancestralidade o lado de fora da corda! Nesse sentido, a escassez está sendo produzida pelo próprio funcionamento do modelo de negócio.

Parece-nos que onde há escassez de recursos é onde o repertório teórico-técnico e ferramental vem sendo utilizado para dar conta da diversidade imposta pela realidade.

Nesse cenário, o desafio é diversificar o repertório tecnológico de gestão em busca de ferramentas alternativas que estejam mais preparadas para incorporar as particularidades de cada casa. Em cada uma existem peculiaridades que as distinguem entre si, as individualiza e também as valoriza. Assim, quanto mais singular e diverso é o modelo de negócio, maior é a possibilidade de que sejam estabelecidas relações *sui generis* de reciprocidade!

Colaborando com tal raciocínio, James D. Wolfensohn, ex-presidente do Banco Mundial, declara: “começamos a compreender que o sucesso do desenvolvimento depende em parte de ‘soluções’ que fazem eco na percepção que uma comunidade tem da sua própria identidade”. Assim, o desafio é encontrar as trilhas que nos permitam transitar entre inteligências e modelos, na busca de “inovação” – “introdução de novidade ou aperfeiçoamento no ambiente produtivo ou

social que resulte em novos produtos, processos ou serviços”.⁷

Nesse contexto, é pertinente incluirmos o conceito de tecnologia social na conversa, que, por definição,

compreende produtos, técnicas e/ou metodologias reaplicáveis, desenvolvidas na interação com a comunidade e que represente efetivas soluções de transformação social. [...] as tecnologias sociais são “técnicas e metodologias”, “produtos e processos”, que, como quaisquer tecnologias, envolvem de maneira intrínseca um modo próprio de pensar e agir. Muitas vezes, é no modo de aplicação que uma tecnologia torna-se social. Este “modo” é

então compreendido como uma abordagem sistêmica que leva em conta todo um conjunto de fatores, desde o reconhecimento das necessidades e da mobilização para a mudança, até os métodos de gestão e a eficácia da

solução tecnológica desenvolvida, passando pela avaliação de impactos socioambientais e a busca direta de impactos positivos para o conjunto da sociedade.⁸

As regras da casa, sob a influência das tecnologias sociais, adotam formas democráticas de tomada de decisão, a partir de estratégias especialmente dirigidas à mobilização, à participação popular, e estabelecem contraponto a alguns princípios relacionados às regras e modelos do mercado *stricto sensu*. Seu repertório tem como referência as tecnologias utilizadas pela economia solidária.

A economia solidária é um modo específico de pensar a organização das regras da casa.

Certamente, quando o valor está intimamente atrelado ao manejo de acervos culturais, a lógica subjacente a esse modelo não poderá ser a convencional [...]



Compreende uma variedade de soluções sob a forma de cooperativas, associações, clubes de troca, empresas autogestionárias, redes de cooperação, bancos, entre outras alternativas, que realizam atividades de produção de bens, prestação de serviços, finanças e outras entregas. Seus fundamentos acentuam a noção de desenvolvimento local e ampliam os horizontes em relação à pluralidade das formas de se organizar as “regras da casa”.

Etimologicamente, o termo solidariedade vem do latim *solidum*, que servia para designar a obrigação que pesava sobre os devedores quando cada um era responsável pelo todo (*in solidum*). Nesse caso, solidariedade é um fato antes de ser um valor e designa uma dependência recíproca. Uma outra concepção faz da solidariedade um dever moral. Como fato ou como dever, a solidariedade pressupõe “laço recíproco”.

Nesse sentido, é a economia do laço recíproco – ou, nos termos deste artigo, as regras da casa baseadas em laços recíprocos para exploração do valor da aplicação do exercício da expressão de representações do real, elaboradas a partir de um acervo de diversos conjuntos de traços distintivos (espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam um grupo humano), relacionados aos trajetos antropológicos e períodos históricos.

Os laços recíprocos sobre as regras da casa do negócio dos abadá, por exemplo, abririam canais de base comunitária com a ancestralidade iorubá, inaugurando uma experiência fundamentada na reciprocidade.

Podemos então, sem radicalismos, dizer que no mínimo a partir daqui temos a possibilidade de pensar sobre as regras da casa na linha conectiva de mercado e influência TS! Gerando de início um repertório misto de referências metodológicas mais apropriadas para lidar com as singularidades expressas pela diversidade cultural.

A aposta é que, na interseção (mercado – TS), aumentem as chances de se atingir inclusive resultados clássicos (renovados) de eficiência e igualdade.

Em lógica e teoria dos conjuntos, a interseção é um conjunto de elementos que, simultaneamente, pertencem a dois ou mais conjuntos, representado por \cap .

A proposição que nos interessa, aludindo à teoria, é $\text{mercado} \cap \text{TS}$. Nesse sentido, é necessário identificar quais elementos (conceitos, teorias e práticas) compõem o conjunto $\text{mercado} \cap \text{TS}$ e entender como se comunicam, interagem e se complementam. Entre os elementos do conjunto $\text{mercado} \cap \text{TS}$, identificamos:

O fato é que a aplicação, conforme o modelo convencional, tende a desordenar as sociedades que procuram seguir outros caminhos ou que promovem valores distintos

a. influência TS; **b.** teoria dos direitos coletivos; **c.** teoria da economia do bem-estar.

O primeiro elemento, influência TS, já tratamos anteriormente. Já o segundo elemento está associado

ao diálogo sobre propriedade intelectual relacionado aos conhecimentos tradicionais.

Segundo a Organização Mundial de Propriedade Intelectual (Ompi), constituem propriedade intelectual as invenções, obras literárias e artísticas, símbolos, nomes, imagens, desenhos e modelos utilizados pelo comércio.

Para variar, as regras convencionais não atendem às demandas relativas às peculiaridades e singularidades quando tratam dos conhecimentos tradicionais e da diversidade cultural. Por isso, existe a necessidade de construir um entendimento sobre as regras da propriedade do que significa o maior valor na casa. O reposicionamento das forças depende dos frutos desse acordo. A posição técnica jurídica que sugerimos como sendo capaz de atender a realidade traduz-se na citação:

[...] sustentamos que os conhecimentos tradicionais têm natureza jurídica de direitos culturais encampados na órbita dos direitos difusos e coletivos, sob a forma dos direitos intelectuais coletivos (lato sensu) cujos traços, difusos, coletivos ou individuais homogêneos apresentar-se-ão no caso concreto.⁹

Já em relação ao terceiro elemento do conjunto mercado \cap TS, trata-se da teoria da economia do bem-estar.

É o estudo de como a alocação de recursos afeta o bem-estar dos agentes econômicos. A tese é que as forças do mercado (oferta e demanda) alocam recursos com eficiência. Entretanto, a tese depende de uma série de hipóteses e, quando não correspondem ao esperado, a teoria diz que estamos diante das falhas de mercado! Duas falhas de mercado são identificadas: uma associada ao fato de um ator no mercado ser capaz de controlar o preço (poder de mercado); outra quando a

decisão de compradores e vendedores afeta pessoas que não participam das decisões no mercado (externalidades).

[...] estamos defendendo que os recursos sejam realocados de maneira a financiar inovações comunitárias que viabilizem diversidade cultural e diversidade econômica em laços recíprocos [...]

No caso das regras da casa da exploração de valor das aplicações ligadas aos acervos culturais, a teoria da economia do bem-estar pode colaborar, abrindo caminho para identificar se

existem, quais são e os custos ou benefícios relacionados; por exemplo, as possíveis externalidades do mercado dos abadá. E, caso identificadas, o objetivo é promover a internalização das externalidades, que significa a alteração dos incentivos de maneira que as pessoas considerem os efeitos externos de suas ações.

Inclusive, o manual de análise econômica de operações de investimentos do Banco Mundial registra que “as externalidades são custos ou benefícios reais atribuíveis a um projeto e devem ser incluídas nas suas análises de custos e benefícios” (BELLI et al., 1998).

Para materializar, vamos retomar a opinião do professor Paulo Miguez sobre o problema da hierarquização da ocupação do espaço público associado ao negócio dos abadá. Nesse caso, estamos diante de uma falha de mercado na modalidade externalidade negativa. E quais outros efeitos positivos e negativos que interferem na vida de terceiros estão associados ao mercado dos abadá?

As grandes marcas, por exemplo as cervejarias, participam do mercado comprando o direito publicitário de um bloco. A cervejaria segue o conselho do manual de análise econômica de operações de investimentos

do Banco Mundial sobre computar na sua planilha custos ou benefícios relacionados às externalidades?

Vale destacar que, em função das licenças socioambientais, o mercado vem se adequando, e uma das possibilidades compensatórias são os Estudos de Perdas e Danos (EPDs). Esses estudos valoram as perdas e os danos do ponto de vista ambiental e social, contemplando, por exemplo, as comunidades atingidas pelos empreendimentos, e podem servir de referência metodológica, pois tais estudos são capazes de valorar, inclusive, externalidades negativas referentes à pressão civilizatória sobre o acervo cultural das comunidades impactadas pelos empreendimentos, o que é muito comum, por exemplo, no caso da mineração.

Acreditamos que a teoria da economia do bem-estar é a argumentação que permite uma transição para modelos econômicos sustentáveis do ponto de vista dos saberes e povos tradicionais.

A economia criativa pode e deve ter suas forças reorientadas para que outras economias possam florescer. Aqui, estamos defendendo que os recursos sejam realocados de maneira a financiar inovações comunitárias que viabilizem diversidade cultural e diversidade econômica em laços recíprocos.

Estamos falando de bancos comunitários e outras tantas tecnologias que permitem que sejam construídas infraestruturas produtivas comunitárias, conectadas aos valores e repertórios culturais diversos.

Ao contrário do que habitualmente se supõe, não existe um caminho predeterminado, tampouco um modelo econômico único a ser seguido. O fato é que a aplicação conforme o modelo convencional

tende a desordenar as sociedades que procuram seguir outros caminhos ou que promovem valores distintos.

Definitivamente, as estratégias econômicas não são cultural e muito menos ideologicamente neutras, e a utopia é que cada casa possa

adaptar as regras de acordo com sua realidade e que múltiplas sejam as possibilidades de escolher aquilo que lhe tenha significado e da maneira que melhor lhe convier!

Para finalizar, temos no diálogo sobre economia criativa oportunidade para externalizar as contradições do modelo econômico único. Nesse ambiente, a contradição é até didática, dadas as evidências! Com isso, defendemos que “economia criativa” é lugar para as tecnologias capazes de respeitar as especificidades culturais e, a partir delas, realizar autonomia comunitária, qualidade e bem-estar, tal qual seja o significado e interesse em cada realidade. **OBS**

[...] “economia criativa” é lugar para as tecnologias capazes de respeitar as especificidades culturais e, a partir delas, realizar autonomia comunitária, qualidade e bem-estar, tal qual seja o significado e interesse em cada realidade



Marcus Vinícius Franchi Nogueira

Cientista social graduado pela Universidade Estadual Paulista (Unesp). Atuou como professor de ensino médio, coordenador de projetos de voluntariado educativos e outros relacionados ao terceiro setor nas áreas de educação popular e desenvolvimento comunitário.

Trabalhou na administração pública federal no Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, como assessor técnico; na Secretaria de Inclusão Social; no Ministério das Comunicações, como consultor do IICA; na Secretaria de Inclusão Digital e no Ministério da Cultura, como coordenador da Ação Economia Viva do Programa Cultura Viva (antiga Secretaria de Programas e Projetos Culturais) e como diretor de Monitoramento e Desenvolvimento da antiga Secretaria de Economia Criativa.

É conselheiro administrativo da Cooperativa de Ideias Ambientais e Tecnologias Sociais (ECOOIDEIA). Nesta, participou de Estudo de Valoração das Perdas e Danos causados pelo empreendimento minerário da Alcoa, em Juriti Velho (PA).

Atualmente é responsável pela execução do Plano de Manejo do Monumento Natural do Conjunto Espeleológico do Morro da Pedreira (Votorantim Cimentos) e compõe as equipes dos seguintes projetos: Cataforte III (Fundação Banco do Brasil), Assistência Técnica e Extensão Rural (Ater), na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiúns (INCRA).



Hiury Correa

Mestre em filosofia da matemática pela Universidade Federal de Goiás (UFG), é presidente da Cooperativa de Ideias Ambientais e Tecnologias Sociais (ECOOIDEIA), onde presta consultoria socioambiental para os setores público e privado.

Pela cooperativa, prestou consultoria nos seguintes projetos: Estudo de Valoração das Perdas e Danos gerados pelo empreendimento minerário no Município de Juruti Velho (PA) pela Alcoa (2011-2013), Hidrelétrica Corumbá IV, Viveiro Escola (2012-2014), Ministério do Meio Ambiente (MMA), no Estudo Socioeconômico e Diagnóstico Ambiental no município de São Félix do Xingú (2014), SEMA/PA, auditando as signatárias do TAC da Carne no estado do Pará (2014).

Atualmente, pela ECOOIDEIA, é responsável pela execução dos trabalhos de Assistência Técnica e Extensão Rural Produtiva e Social, no lote 08 da RESEX Tapajós-Arapiúns (Incra) e compõe as equipes dos seguintes projetos: Cataforte III (FBB) e Elaboração do Plano de Manejo do Monumento Natural do Conjunto Espeleológico do Morro da Pedreira (Votorantim Cimentos).



Referências bibliográficas

MOREIRA, Eliane. *O direito dos povos tradicionais sobre seus conhecimentos associados à biodiversidade: as distintas dimensões destes direitos e seus cenários de disputa*. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/antropi/lib/exe/fetch.php?media=moreira.pdf>>.

INSTITUTO BRASILEIRO DE TECNOLOGIAS SOCIAIS. *Cadernos sobre tecnologias sociais*, 2010.

MIGUEZ, Paulo. *Relatório de Economia Criativa 2010 – Economia Criativa: Uma opção de desenvolvimento viável*, p. 39-40.

MANKIN, N. Gregory. *Introdução à economia*. Tradução Allan Vidigal; Elisabete Paes. São Paulo: Cengage Learnig, 2015.



Notas

- 1 Gilbert Durant é professor titular emérito da Universidade de Grenoble II e cofundador do Centro de Pesquisas sobre o Imaginário (Centre de Recherche Sur l’imaginaire).
- 2 Paulo Miguez é doutor em comunicação e cultura contemporânea (UFBA) e professor do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências da UFBA.
- 3 Malês (do hauçá máلامي: “professor”, “senhor”; pelo iorubá imale: “muçulmano”) era o termo usado no Brasil, no século XIX, para designar os negros muçulmanos que sabiam ler e escrever em língua árabe. Os muçulmanos chegaram ao Brasil no final do século XVIII, oriundos da região sudanesa da África, e pertenciam a vários grupos etnoculturais. Ficaram conhecidos genericamente como malês ou mussurumim. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Mal%C3%AAs>>.
- 4 Iorubá (iorubá ou ioruba; Èdè Yorùbá: “idioma iorubá”) é um idioma da família linguística nígero-congolesa falado no sul do Saara, na África. No Brasil é falado dentro de um contínuo cultural-linguístico, composto por 22 a 30 milhões de falantes. O iorubá é falado em ritos religiosos afro-brasileiros, quando é chamado de nagô. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/L%C3%ADngua_iorub%C3%A1>.
- 5 Relatório de Economia Criativa 2010 – Economia Criativa: uma Opção de Desenvolvimento Viável.

- 6 Marília Lomanto Veloso é doutora em direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; ex-promotora de Justiça do Estado da Bahia; membro do Conselho Penitenciário do Estado da Bahia; coordenadora do Programa de Apoio e Proteção a Vítimas e Testemunhas de Violência do Estado da Bahia, conselheira do grupo Tortura Nunca Mais e fundadora da Rede Nacional de Advogados e Advogadas Populares.
- 7 Disposições Preliminares da Lei Federal 10.973/04.
- 8 Cadernos ITS – Tecnologia Social.
- 9 MOREIRA, Eliane. *O Direito dos Povos Tradicionais sobre seus Conhecimentos Associados à Biodiversidade: as Distintas Dimensões destes Direitos e seus Cenários de Disputa*.



ENTREVISTA COM JESÚS MARTÍN-BARBERO

por Omar Rincón e George Yúdice

Rumo à Fala Social Ampliada é o título de uma entrevista publicada em meados de 2015, reproduzida aqui, que serviu de inspiração para fazer um outro conjunto de perguntas para Martín-Barbero, questionando o que pareceria ser uma visão exclusivamente positiva e otimista da era da internet. A entrevista é parte de um livro intitulado A Comunicação em Mutação, que procura compreender o novo cenário onde “Já não somos sociedade de meios senão ecossistema complexo e fluido de convergência de telas. Neste mundo abundam conceitos inovadores tais como transmedia, crowdfunding, crowdsourcing, creative commons, interatividade, hipertexto, redes” (Amado e Rincón, 2015: 6). É nesse contexto que Martín-Barbero salienta a proliferação de falas e falantes. As perguntas que faço a Martín-Barbero não visam necessariamente o lado escuro da internet, mas sim reconsiderar se essa mutação traz o apogeu da diversidade, para a qual se vem lutando ao longo de trinta anos, ou se a diversidade mudou de sentido

Introdução

Jesús Martín-Barbero é um dos filósofos, comunicólogos e pensadores mais conhecidos da América Latina e Espanha, sobretudo no que diz respeito às transformações sociais. Nascido em 1937 em Ávila (Espanha), doutorou-se pela Universidade de Louvain e se radicou na Colômbia em 1963, onde fundou a Escola de Comunicação da Universidad del Valle (Cali) em 1975. O livro *Dos Meios às Mediações: Cultura, Comunicação e Hegemonia* (1987) trouxe uma mudança radical nos estudos da mídia e nos

estudos culturais na América Latina. Antes, os estudos de comunicação pressupunham uma função de integração e consenso social, por exemplo, o Centro Internacional de Estudos Superiores de Comunicações para América Latina (Ciespal), que herdou ou funcionalismo dos comunicólogos estadunidenses, como Laswell, Lazarsfeld e Schramm, ou uma crítica desse funcionalismo que salientava os interesses econômico-políticos desde ópticas dependentistas, marxistas e anti-imperialistas.

No panorama teórico-crítico, predominavam por um lado a hipótese da passividade dos diversos grupos sociais: o chamado “efeito hipodérmico” segundo o qual os meios introduzem suas mensagens no inconsciente dos receptores e coadjuvam com outros fatores para conformar perspectivas, valores e gostos. Por outro lado, foram muito influentes aqueles estudos que presumiam uma visão essencialista da “gnosilogia própria” dos setores populares. No seu livro, Martín-Barbero argumenta que, embora a mídia gere programas que buscam integrar as classes e os grupos sociais a partir de uma visão mercadológica e nacional hegemônica, os subordinados não se submetem simplesmente, mas se apropriam de e redefinem as mensagens, criando uma medida de agência que tem elementos de suas próprias tradições populares.

Para Martín-Barbero já não se trata de uma massa popular, mas de grupos específicos (mulheres, jovens, camponeses, migrantes etc.) que reivindicam diversos olhares. Já a tendência de usos e gratificações nos estudos estadunidenses tinha estabelecido a não passividade do receptor, mas o que procura Martín-Barbero, além da interpretação “desviante”, é como os “modos de resposta dos dominados deslocam o processo de decodificação desde

o campo da comunicação, com seus canais, seus meios e suas mensagens, ao campo da cultura”. Acima de tudo, ele se interessa – gramscianamente – nos “conflitos que articula a cultura [...] a hegemonia”, de maneira que “o problema subjacente [...] não está mais nos meios de comunicação, mas nos mediadores e nos modelos culturais” (1987: 42).

A partir da ênfase que Walter Benjamin põe na experiência dos espectadores e ouvintes, Martín-Barbero elabora sua teoria das mediações. Como assinala Archondo (1999), “ao contrário do que acontece na alta cultura, cuja chave está na obra, para aquela outra cultura a chave se acha na percepção e no uso”. A televisão e o rádio aproximam as pessoas das coisas, “resultando em novas sensibilidades e pautas de recepção, bem como a liberação generalizada de gozos anteriormente restritos a um punhado de pessoas” (64-65). Para Martín-Barbero, a televisão e o rádio são capazes de registrar as tonalidades, os giros da fala e outros gestos dos subordinados.

Poderia se dizer que essa pluralização de grupos, potenciada pela mídia, vira mais uma torção com a internet, e se converte em dispersão, que vai transformando os referentes da sociedade. Daí ele sugerir que houve mutação da sociedade, não causada pelas novas tecnologias, mas coconstituída com elas nesse novo ambiente midiático onde o recurso mais importante é a informação gerada pelos usuários. Martín-Barbero toma emprestado um insight de Michel Serres, que o mundo na era da internet tornou-se um tumulto de vozes que geram informação, da qual provém um conhecimento que “sabemos entre todos” e, portanto, define as instituições modernas que o produziam. É esse o mundo da “fala social ampliada”, que se escapa dos lugares de autoridade e poder.

A FALA SOCIAL AMPLIADA

Entrevista com Jesús Martín-Barbero¹

A MUTAÇÃO QUE HABITAMOS IMPLICA UMA MUDANÇA DE DISCURSOS. A SEU VER, QUAIS SÃO AS NOVIDADES MAIS FORTES NO CAMPO DA COMUNICAÇÃO?

A pergunta não se coaduna com a *ideia de novidade*, pois o que hoje encontro nesse campo é de outra ordem: a de *mutação cultural*. Mutação que implica, em primeiro lugar, profundas transformações na *ideia que tínhamos de sociedade*, pois sociedade e Estado são as duas grandes criações políticas da modernidade, e foram elas que esgotaram o modelo inicial. Em termos rousseauianos, *sociedade* designava o princípio básico da *igualdade* – igualdade de todos os cidadãos perante a lei, ou seja, a própria chave do modelo. O sentido do social jogava-se entre igualdade e desigualdade. Contudo, é esse modelo de sociedade-que-inclui-todos que não modela mais a sociedade atual. Entendamo-nos: são inegáveis os avanços na luta contra as desigualdades maiores, como atestam os avanços que

nossos países e, de certo modo, todo o planeta estão vivendo. Mas a atual etapa do capitalismo marca um *transtorno radical* no que a igualdade significava como tensão social ao mesmo tempo básica e plena: a de todos com os mesmos direitos e em seu mais alto grau. Hoje o modelo é outro: é “a própria sociedade” que se encarrega de definir o alcance tanto de nossos direitos como de nossos projetos, injetando-nos tanto o grau de conformismo quanto o de cinismo.

Sociedade em mutação nomeia então a defasagem radical pela qual passam todas as instituições da modernidade desde a crise do casal e da família, estendendo-se até a crise da escola, do trabalho e da política. As mudanças que estamos vivendo não são, portanto, mudanças na sociedade que habitávamos, e, sim, *mudanças-de-sociedade*, mudanças das articulações que a movimentavam e das chaves que lhe davam sentido. Historiadores, sociólogos e antropólogos,

tanto de direita como de esquerda, chegaram pelos mais diversos caminhos e raciocínios a apontar os *anos 1960* como início da mutação: de Jacques Revel a Eric Hobsbawm e Margaret Mead. Já no final do século XX, uma pesquisa *cultural* aponta o transcurso do pensamento sobre as mudanças: *Os Anos 1960 e 1970: Evolução, Revolução, Mutação*. O ponto de inflexão será marcado por Estados Unidos, França, Inglaterra, Itália, Japão e também pela América Latina. Foi a cultura política que mudou por dentro: jovens, mulheres, religiosidades, sexualidades.

Nesse contexto, há uma clara consciência de que, se quisermos entender “o que está acontecendo”, precisamos compreender que o que mudou realmente foi o sentido que o tempo e o espaço adquirem para as pessoas comuns. Não é possível entender o que está ocorrendo com as sociedades sem compreender os *novos* fenômenos de migração e das conexões que as pessoas vivem, a partir de suas próprias culturas, com culturas muito outras. Habitamos uma sociedade que deixou de ser homogênea e progressista, pois o que explodiu foram tanto seus tempos quanto seus espaços.

Progresso

A temporalidade moderna de sociedade era o *progresso*. Uma sociedade que

se diz moderna porque já não crê mais nos deuses gestou a ideia de progresso como o autoconfigurar-se da sociedade, mas essa autoconfiguração ateia será parecidíssima com o autoconfigurar-se da religiosidade do mais velho dos mundos. A concepção leiga da sociedade acabou sendo muito parecida com a dos crentes. A ideia de *progresso* assinala *que vamos em direção a uma sociedade cada dia melhor*, pois o que nos espera é um final feliz: para os velhos crentes é o paraíso celeste, e para os marxistas ateus é o “reino da liberdade”. O desastre não poderia ter sido maior para todos os que imaginaram uma história linear e para a frente. Acabou o combustível do motorzinho do progresso! A ideia do “reino da liberdade” segundo São Marx entrou em uma crise tão profunda e desoladora quanto a dos crentes convictos de uma fé que lhes garantia “o reino dos céus”! No momento atual, falar de progresso – em sua enganosa modernidade – acaba sendo uma piada de mau gosto: estamos acabando com o planeta Terra porque o capitalismo financeiro é o único que deveras reina. Então, o que temos é uma sociedade cujo motor é essa outra coisa chamada *informação*, que permite que os seres humanos dirijam a evolução dos animais, das plantas e dos seres humanos

por meio da informação genética. Uma sociedade que, até anteontem, vivia da lei do mais forte e agora vive da *lei do mais e mais bem-informado que é o inventor*.

Informação

Não podemos entender o que está ocorrendo no campo da comunicação, que se tornou o campo mais crucial no âmbito político, sem escrever em maiúsculas a palavra INFORMAÇÃO, já que esta agora não tem nada a ver com a informação que correspondia ao modelinho da imprensa e dos outros *meios de informação*. Agora é que começamos a entender que *informar é dar forma*, e isto é o *conhecimento* mediante o qual foi possível traçar o genoma humano, ou seja, dar-lhe forma. Daí que até o que entendíamos por ciência tenha sofrido transformações muito fortes quando o genoma humano foi plasmado. Aí *comunicação* não tem tanto a ver com os meios, e sim com a sociedade que está construindo um *conhecimento* capaz de orientar a formação genética das plantas, dos animais e dos seres humanos a partir do embrião. Há dois grandes motores para pensar as transformações da comunicação hoje: por um lado, o surgimento de um tipo de informação absolutamente nova que é a *informação genética*; e, por outro lado, a

informação social, que é a informação resultante do largo e denso texto/tecido da vida.

Informação social

A informação social resulta das múltiplas formas de interação dos seres, pois conviver – do casal e da família à escola, ao trabalho e ao lazer, às culturas e às artes – exige trocar continuamente informação acerca de suas necessidades, de seus modos de pensar e de seus modos de viver. A escola, o hospital, a polícia, os bancos e as instituições de controle funcionam com base na informação que os cidadãos fornecem – livre ou obrigatoriamente. E agora, pela primeira vez, esse conjunto de informações *torna-se tecido ou texto consultável*. Junto com esse tecido de informação que é *formalizado*, hoje emerge o paradoxo que é o Facebook: milhões de seres humanos, que se conhecendo e sem ter nada a ver uns com os outros, trocam enormes quantidades de informação de um extremo a outro do planeta. Junto com esses *jogos de informação*, aparece o Google oferecendo gratuitamente montes de conhecimento e saberes, de informação que é produzida no mundo todo e se encontra disponível para as pessoas comuns. Não é de se estranhar que “o algoritmo do Google” esteja gerando uma nova

religião. E nem que a internet se transforme em arma de batalha que intervém em novas rebeliões políticas, ou nos modos como as crianças se conectam com a rede de videogames. Estamos convivendo com rearranjos de modelos de família, ou melhor, com a explosão da ideia de família, já que, tendo sido a chave da mais básica unidade, hoje é a base da maior diversidade e, inclusive, de enorme dispersão. Essas transformações não são meras mudanças de uma instituição, mas uma verdadeira mutação dos seres humanos constituindo outras formas e modelos de *sociedade*.

Foi o filósofo e historiador da ciência Michel Serres quem melhor plasmou a mudança de fundo; enquanto a imensa maioria dos desconcertados intelectuais maldiz o mundo digital, especialmente a mina de ouro que o Facebook se tornou, Serres ali encontra outra, muito outra, realidade: a rede é um tecido de vozes, ou melhor, de falas, pois, pela *primeira vez na história humana, pessoas comuns podem falar*, ou seja, milhões de pessoas estão falando pela primeira vez, estão se apropriando do direito à fala. Claro que o mundo da rede explode com tantas falas, e essa explosão gera RUÍDO. De forma que é verdade: a rede está cheia de *ruído*, mas esse ruído está prenhe de falas tecendo informação social,

por mais banais que possam ser as palavras trocadas. Quer dizer, não é qualquer ruído, é O-RUÍDO-DO-MUNDO, o que resulta do entrelaço das falas do mundo; há muitas falas e há muitas mais falas do que acreditávamos, porque as falas não são apenas os idiomas, mas sim as narrações, as imagens, as músicas, as experiências contadas pelas pessoas e as diversíssimas culturas *contando-se a vida e se dizendo coisas*. Uma enorme informação social decorrente do fato que as maiorias falem, possam falar umas com as outras. Bem-vindo seja um ruído que fala de uma mudança histórica radical.

Quando digo *informação social*, estou ressaltando que as fraturas da *sociedade*, e não a tecnologia, são a chave para entender a mudança. A palavra *sociedade* está longe do que os sociólogos têm chamado de *modelos de sociedade*; é que a própria ideia de modelo carrega uma memória de idealização que hoje não faz sentido: pois *os modelos* passam por um grande transtorno devido às desconcertantes mudanças decorrentes da informação genética e da informação social.

Comunicação

A comunicação hoje vive em – e de – uma sociedade que habita tanto a complexidade do conhecimento como a do sensível e

também a do emocional. A comunicação de hoje já não habita mais sua velha casa midiática à margem das instituições; a comunicação habita a sociedade inteira, de ponta a ponta, da tecnocultura à institucionalidade, e das novas narrações aos novos costumes e ritos. A educação se une à comunicação no compartilhamento de vocabulários, pois, como nos diz Paulo Freire, no compartilhamento dos vocabulários são geradas a palavra viva e a possibilidade de uma *escrita própria*, de uma *escrita com história*. A guerra entre escola e mídia vai continuar. A escola detestou e continua detestando os meios de comunicação (inclusive a internet), porque estes são seus grandes concorrentes, já que geraram um mundo de saberes e de imagens, de figuras que a escola procura moldar ao mesmo tempo que a escola é moldada pelos meios de comunicação. Quer agradem à escola quer lhe causem repulsa, os meios de comunicação cumpriram um papel culturalmente estratégico por meio da informação acerca das transformações na figura da família e nas culturas cotidianas das pessoas, em suas crenças, desejos, esperanças, sonhos. Então, estamos passando de uma ideia de comunicação escolar – a do mestre que sabe e ensina às crianças que não sabem e que passam a saber – a uma ideia

muito diferente: a de uma escola onde *o que sabemos todos nós sabemos*.

Meios de comunicação

Os meios de comunicação como *instituição e como empresa* também passam por séria crise. A imprensa, que era a principal animadora da vida política, perdeu seu poder central: a palavra que pensa quando narra. Roubaram a língua do cinema, ou seja, o relato que as imagens inventam. A televisão envelheceu por causa de sua lentidão e de um novo *meio/gênero* (as *séries*). O rádio continua sendo importante, sobretudo em nossos países, onde a imensa maioria continua habitando a cultura oral e não sabe ler nem escrever, ou, se aprendeu, não pratica. O mito do rádio foi transcendental, porque a imprensa era minoritária, e o rádio e o cinema foram os dois grandes meios do povo, da massa em todos os sentidos do termo, no sentido de povo politizado e de massa consumidora. No entanto, o que estamos vendo é que a ideia de povo, tanto quanto a de massa, já foi muito clara, mas hoje ambas também estão sendo refundidas. O público, contudo, em geral vai continuar com seus hábitos por muito tempo, porque nenhuma tecnologia muda os hábitos das pessoas da noite para o dia.

As séries norte-americanas têm audiência impressionante entre os jovens, e esse fenômeno é mundial, ou seja, a cultura audiovisual empodera transformando-se, deixando de lado o que chamávamos de cinema, o que chamávamos de televisão, o que chamávamos de rádio. O que vai nos restar é um *mundo audiovisual revisitado*, porque, na verdade, vai ser cada vez *mais mundo*, quer dizer, mais vasto, pois está sabendo levar as pessoas a imaginar em comum. A imprensa vai continuar existindo tanto em papel como digitalmente; vai continuar havendo rádio, pelo menos nestas terras; a televisão vai continuar reinventando-se do seu jeito desastrado; mas o que há de verdadeiramente novo é a *integração do mundo audiovisual no digital* explodindo a narrativa e reinventando os modos e os formatos do narrar.

Falas

Viemos de um mundo quase mudo, e estamos em uma cultura que exige que escrevamos e nos reconheçamos como artistas, criadores, músicos, dançarinos. Uma sociedade que quer dar a si mesma um estatuto de criatividade. Isso ocorre por causa da irrupção da internet, das redes sociais, do celular, onde há quem fale de um novo ativismo, um novo cidadão, um novo modo de ser criador. Para mim,

isso tem a ver sobretudo com a *fala social ampliada*, a fala que sai dos lugares de autoridade e dos lugares de poder. Estamos saindo de uma sociedade na qual pouquíssimos falavam e entrando em uma sociedade muito outra de falas multiplicadas e expandidas. O importante é a amplitude da fala, uma informação social que cresce e cresce a cada dia porque o que os internautas trocam entre si, por sua vez, altera os modos de falar, possibilitando a criação em coletivo, os novos modos de criatividade no falar por meio de um saber-fazer-se presente que transforma a própria *socialidade*. Vivemos uma época em que a criatividade se gesta nos jogos da ambiguidade cotidiana do falar coletivo possibilitado pela rede. **OBS**

Bogotá, 6 de junho de 2015.



Nota

- 1 MARTÍN-BARBERO, Jesús. Hacia el habla social ampliada. In: AMADO, Adriana; RINCÓN, Omar (Ed.). *La comunicación en mutación [remix de discursos]*. Bogotá: Friedrich-Ebert-Stiftung (FES), 2015.

A AMPLITUDE DA FALA SERÁ A REALIZAÇÃO DA DIVERSIDADE TÃO DESEJADA DESDE OS ANOS 1980?

Entrevista com Jesús Martín-Barbero, por George Yúdice (fev. 2016)

EM HACIA EL HABLA SOCIAL AMPLIADA, VOCÊ DIZ QUE NA ATUALIDADE TEMOS “UMA SOCIEDADE CUJO MOTOR É ESSA OUTRA COISA CHAMADA INFORMAÇÃO, QUE PERMITE QUE OS SERES HUMANOS DIRIJAM A EVOLUÇÃO DOS ANIMAIS, DAS PLANTAS E DOS SERES HUMANOS POR MEIO DA INFORMAÇÃO GENÉTICA. UMA SOCIEDADE QUE, ATÉ ANTEONTEM, VIVIA DA LEI DO MAIS FORTE E AGORA VIVE DA LEI DO MAIS E MAIS BEM-INFORMADO QUE É O INVENTOR”. É DISSO QUE TRATA A ANÁLISE DE BIG DATA (MEGADADOS) E A OPERAÇÃO DA INTERNET DAS COISAS?

Há cinco anos que sigo a pista das transmigrações vividas pela *informação*, ou melhor, sua ideia, seu significado e, especialmente, o que chamo de sua *mudança de sentido*. Pois a ideia de *informação* a que me refiro hoje contém as chaves do que, até pouco tempo atrás, chamávamos – nada mais,

nada menos – de *comunicação*. Daí eu me arriscar a dar uma resposta densa, capaz de colocar essa ideia minimamente na história, que é a única maneira de abordar o que está ocorrendo conosco.

Desde o início do século XX, a palavra – e a ideia – *informação* foi associada à *informação noticiosa*, ou seja, ao jornalismo “moderno”, cuja fonte e cujo modelo encontram-se nos EUA, que foram os primeiros a romper com o jornalismo panfletário do século XIX e chegaram a propor a *mais* do que ambígua ideia de uma *objetividade informativa*. Mas, de 1962, ano em que a internet inicia sua caminhada no MIT com Galactic Network, a conexão *interface* em 1969 entre os computadores de quatro universidades estadunidenses, chegou à conexão aberta via web em 1991. O Projeto Genoma Humano (PGH), por sua vez, foi um projeto de pesquisa científica iniciado

em 1990 pelos institutos nacionais de saúde dos Estados Unidos e formado por cientistas de diferentes países; o mapa do genoma completo foi apresentado em 2003. Entre a web e o mapa do genoma – ou seja, em quarenta anos, de 1962 a 2003 –, a ideia de *informação* muda radicalmente de âmbito ao transformar-se em *informação genética* ou *científica*.

Por outro lado, o crescimento e adensamento das redes sociais, apesar de todo o ruído – mas também de vida social, cultural e política – que nelas existe, passa a configurar o outro espaço estratégico: a *informação social*. Assim chamo toda a informação que os cidadãos hoje entregam no caso de qualquer solicitação de serviços, dos escolares, na instituição maternal, aos profissionais, no mundo do trabalho, inclusive os de saúde e as viagens, os de pertencimento a agrupamentos que abrigam as diferentes necessidades e demandas. Há pouco tempo li o resumo de um texto que circula entre publicitários europeus; constata que essas agências hoje precisam investir muito menos nas pesquisas de opinião que fazem sobre hábitos e demandas d@s adolescentes, pois o que milhões de adolescentes mais contam uns aos outros, no Facebook, são justamente seus “segredos desejos e frustrações”.

E quem me mostrou as pistas da virada mais de fundo pela qual passou a ideia de *informação* foram dois filósofos: M. Serres

e P. Sloterdijk. Serres nos fez pensar, desde o começo deste século, sobre o sentido da genética como “o fim da evolução natural”, pois sua direção está passando a ser assumida pelo homem não só no que diz respeito às plantas e aos animais, mas também às pessoas. Para um ocidental que pensou de forma dualista durante muitos séculos, *o natural* como o bom e autêntico versus o artificial visto como o falso ou enganador, Serres explode esse dualismo de séculos ao colocar o espaço *do meio* como eixo de outro pensar, que Valéry nomeou ao afirmar que “o mais profundo é a pele”. Sloterdijk, por sua vez, nos levou a pensar a outra chave: *informar é dar forma*, de modo que o “princípio de *informação*” é o ponto de partida de outro modo de habitar o mundo. Um mundo em que a ação de *transmitir* passou para o segundo lugar, pois o primeiro é hoje o movimento entre o *inscrever* e o *transcrever*, chave da chamada inteligência *artificial*. Estamos diante de *textos genéticos* cujo significado não é somente o de saber, mas também o de *dar forma* ao que os modernos ainda chamavam de *realidade* ou, mais cientificamente, de “o real”. A melhor definição dessa nova inteligência encontra-se na frase que Juan de Mairena/Antonio Machado colocou na boca de um camponês anarquista e andaluz: “tudo que sabemos todos nós sabemos”.

QUANDO VOCÊ SE REFERE A “O-RUÍDO-DO-MUNDO” – “O QUE RESULTA DO ENTRECHO-QUE DAS FALAS DO MUNDO; HÁ MUITAS FALAS E HÁ MUITAS MAIS FALAS DO QUE ACREDITÁVAMOS, PORQUE AS FALAS NÃO SÃO APENAS OS IDIOMAS, MAS SIM AS NARRAÇÕES, AS IMAGENS, AS MÚSICAS, AS EXPERIÊNCIAS CONTADAS PELAS PESSOAS E AS DIVERSÍSSIMAS CULTURAS QUE SE CONTAM A VIDA E SE DIZEM COISAS. UMA ENORME INFORMAÇÃO SOCIAL DECORRENTE DO FATO DE QUE AS MAIORIAS FALEM, POSSAM FALAR UMAS COM AS OUTRAS. BEM-VINDO SEJA UM RUÍDO QUE FALA DE UMA MUDANÇA HISTÓRICA RADICAL” –, VOCÊ ACREDITA QUE A TROCA DE INFORMAÇÃO NA INTERNET CONSEGUIU ATINGIR A DIVERSIDADE HUMANA QUE A UNESCO DEFENDEU NOS ÚLTIMOS 30 ANOS, OU SE TRATA DE OUTRA COISA, QUE TALVEZ NÃO DEVÊSSEMOS CHAMAR DE DIVERSIDADE, OU, SE A CHAMARMOS ASSIM, DEVERIA SER COM OUTRO SENTIDO? QUE SENTIDO SERIA ESSE?

A ideia por trás dessa frase que você transcreve vem do último *livro-escândalo* de M. Serres, cujo título é *Polegarzinha*. Um livro que não fala da irmã do Pequeno Polegar e sim dos *dedos polegares* com os quais meninas e adolescentes se comunicam pelo celular. Transcrevo as palavras do autor: “A calma dos povos em silêncio sucede, de maneira brusca, a extensão das redes: esse novo ruído de fundo, tumulto de clamores e

de vozes privadas e públicas [...]. Todo mundo quer falar, comunicar-se com todo mundo, e esse tecido de vozes coincide com o da rede, ambos murmuram na mesma frequência de onda”. O que para Serres cabe nessas vozes vai além das diferenças sociais em que reside a *desigualdade*, mas – absorvida como está pelo social – a *diversidade cultural* não aparece. Ou talvez as redes já sejam para Serres o lugar das múltiplas formas de tradução e trocas entre as mais diversas línguas e as culturas. Há algo disso que ainda pode parecer romântico, mas que certamente nomeia outra coisa: @s adolescentes e jovens conversando em vários idiomas ao mesmo tempo, com palavras, imagens, músicas e metáforas de todas as cores e sabores.

Por minha parte, estou convencido de que essa nova forma de troca tem sua própria figura dentro do mundo digital: a *interface*. A interface nomeia, em linguagem de engenharia, a *relação entre* homens e computador: ou seja, o plano dos transistores e os circuitos integrados, o que é invisível para o usuário. Em um segundo momento, a *interface* nomeia os *programas* e *hipertextos* que foram, em grande medida, imaginados e possibilitados por Alan Turing, aluno de Wittgenstein! Por fim, *interface* acaba nomeando as múltiplas formas de interatividade entre leitor e texto, das quais Humberto Eco e Robert Jauss começaram a falar. Ligados a esse plano da interface, há filósofos, como P. Levy

e B. Stiegler, que o identificam com a *inteligência coletiva*: essas novas formas de interação colaborativa de muitos em um texto conjunto. De várias maneiras, a interface acabou remetendo à *metáfora*, essa figura mais criativa da linguagem humana. E a interface metáfora da linguagem digital põe em contato não só as palavras, mas também os saberes, os fazeres e as experiências e os corpos, as ciências com as artes e artimanhas. A interface/metáfora nomeia o salto do mundo das máquinas para o das *conversas* entre os novíssimos hipertextos e os antiquíssimos palimpsestos entre internautas.

Devemos a P. Ricoeur – em uma de suas últimas conferências, pronunciada na Unesco – a ideia de que a *diversidade cultural* não pode ser pensada à margem dos processos de *troca* entre as culturas, pois não há interculturalidade fora da *tradução*, já que esta é a mediação constitutiva entre a *pluralidade* de culturas e a *unidade* do humano. Foi a tradução entre línguas que nos demonstrou tanto as possibilidades como os limites de toda troca entre culturas. E a tradução parte da *não estrangeiridade*, não *exterioridade entre as línguas, por mais diversas que sejam*, não exterioridade que é demonstrada pela longuíssima e larguíssima história da *hibridação cultural* que a tradução gera. Diante do fracasso da longa crença na existência de uma língua matricial comum, que nos pouparia do “cara a cara” entre culturas, a história nos leva

a trabalhar *a partir das condições, ao mesmo tempo do traduzível e do indecifrável* de cada cultura. É a exigência insuperável: que cada cultura conheça as outras e se (re)conheça nelas ao mesmo tempo que experimenta suas profundas diferenças; ou seja, as possibilidades de toda tradução passam pelo reconhecimento dos limites de toda troca profunda.

A Unesco avançou nesse sentido, mas continua presa, pois as permanentes homenagens à diversidade cultural que hoje vemos, prestadas tanto por governos quanto por instituições públicas internacionais, e inclusive por empresas das indústrias culturais, são inversamente proporcionais ao que sucede no plano das políticas que protegem e estimulam a diversidade. Isso porque quase tudo fica em níveis de decisão aos quais nem os atores do plano local nem alguns mediadores no plano mundial/global têm acesso. O que a sobrevivência da diversidade está exigindo é *uma nova institucionalidade mundial do cultural* que seja capaz de interpelar tanto os organismos mais locais quanto os mais globais. Essa nova institucionalidade só surgirá quando houver uma profunda redefinição da *velha institucionalidade*: a dependente de relações que permitem ao estado-nação sua legitimação e o usufruto do sentido e do valor do cultural. Aquilo que se produz muito especialmente quando uma cultura local é revalorizada como *universal* pela única instituição no mundo que se tornou *global* ao assim fazê-lo, a Unesco.

A QUE VOCÊ SE REFERE COM A EXPRESSÃO “AS PESSOAS COMUNS”? ESTÁ USANDO A EXPRESSÃO NO SENTIDO DO COMUM (OU PRÓ-COMUM), COMO A USAM ALGUNS INTELLECTUAIS EUROPEUS (NEGRI, DE LA FUENTE, GARCÉS ETC.)? O IMPORTANTE DAS “PESSOAS COMUNS” É “O QUE TODOS SABEMOS”, COMO VOCÊ ESCREVE MAIS ADIANTE NA ENTREVISTA?

Essa pergunta indaga por muitos lados. Assim sendo, vamos por partes. Se cito com frequência a expressão “pessoas comuns”, é para aludir ao *movimento anarquista* que está se recuperando, já não na forma de partido, mas de concepção de vida. E o pensamento de Toni Negri certamente aponta nessa direção. Pois *o comum* é a origem *do comunitário* de hoje, mas em sentido forte, no sentido que lhe imprimiram as rádios

comunitárias argentinas ao gerar e propor a lei dos três terços para a organização dos meios de comunicação: públicos, privados e comunitários. E, agora que o governo de Macri aboliu por decreto essa lei, você vai ver como quem vai verdadeiramente sofrer continuarão sendo *as pessoas comuns*. Para nós que temos algum antepassado anarquista, *o comum* fala de um verdadeiro sujeito coletivo formado pelas pessoas *comuns*. Talvez algo esteja sendo gestado na internet que, como M. Serres, deslanchou outro tipo de sujeito tanto na cultura como na política. O fenômeno *Podemos* na Espanha de hoje teve crescimento tão rápido porque toca fibras do social que jogam no campo das pessoas comuns, muito mais do que no da esquerda clássica.

A questão *do público* hoje se coloca na mesma chave da *do usuário*, e de outra figura

muito mais desprestigiada: a do *espectador*. Coloco em discussão só duas chaves do que Jacques Rancière disse sobre o mundo do espetáculo. Sua crítica questiona de forma radical os *apocalípticos* – que não vêm nada realmente novo na mutação cultural que atravessamos, só engodos e degradação – e também os que exigem evidências empíricas relativas a onde a ação na internet deixa de ser mero consumo disfarçado e realmente começa a produção e a criação. Rancière projeta seu olhar político nada convencional para afirmar que hoje o que a arte e as técnicas têm de interessante é o *desvanecimento das fronteiras entre o que é e o que não é arte*, pois isso vem reinstaurar a espessura das mediações ali onde reinavam as separações e oposições: como entre aparência e realidade, entre olhar e saber, entre passividade

e atividade. Assimilar o olhar e o escutar à passividade corresponde ao mesmo preconceito que vê na palavra o contrário da ação e, no trabalho manual, o contrário do trabalho intelectual. E aos que perguntam se a música eletrônica é culta ou popular, Rancière responde: não sei e nem me importa, porque o importante são todas as formas de deslocamento e desvanecimento das fronteiras que colocavam de um lado a arte e do outro o espectador, de um lado a autoridade da voz e do outro a espetacularidade da imagem, pois é precisamente nesses deslocamentos que emergem novas formas da experiência que transformam os *regimes do sensível*, ou seja, da percepção e do afeto, do pensamento e da palavra. É por esses que hoje passam os caminhos da emancipação social, ao mesmo tempo cultural e política.

É GRANDE O SEU OTIMISMO EM RELAÇÃO AO USO MULTITUDINÁRIO DA INTERNET. VOCÊ ESCREVE: “O IMPORTANTE É A AMPLITUDE DA FALA, UMA INFORMAÇÃO SOCIAL QUE CRESCE E CRESCE, NA QUAL NASCE A CRIAÇÃO EM COLETIVO, OS NOVOS MODOS DE CRIATIVIDADE, DE FALA, DE SABER TORNAR-SE PRESENTES. UMA ÉPOCA NA QUAL O QUE SE GESTA NOS JOGOS DA AMBIGUIDADE, NO FALAR EM COLETIVO E NO CRIAR EM REDE É A CRIATIVIDADE”. VOCÊ NÃO ACHA QUE OS ADMINISTRADORES DAS REDES SOCIAIS E DE OUTRAS NOVAS FORMAS DE INTERLOCUÇÃO NA INTERNET DESENVOLVERAM FERRAMENTAS NÃO SÓ PARA APROPRIAR-SE DO VALOR DOS DADOS GERADOS AO EXPRESSAR-SE, MAS TAMBÉM PARA TER NOVAS FORMAS DE CONTROLE? OU ENTRAMOS NO PARAÍSO BAKHTINIANO DA POLIFONIA?

O que há de otimismo não é senão um pessimismo comparado com os rumos que a mudança está tomando no dia a dia. É verdade que nesses rumos há marcas muito fortes de dois atores: um é o capitalismo global reorganizando descaradamente a seu favor tudo o que se sabe, se faz e se padece no mundo; o outro é a complexa ambiguidade do “mundo

digital” do ponto de vista da gestão/gestação realizada por seus *administradores*, pois os *administradores* do novo negócio estão muito alertas, já que a própria *novidade* do negócio descoloca e transtorna o tipo de valor com o qual os negociantes traficam. E essa é a chave mais complexa do novo negócio: até o que parece ser meramente gerenciável encontra-se exposto a mudanças que *outros usuários* introduzem ao *trabalhar em rede*, seja *fazendo música ou química juntos*. E não tem parada, porque continuam aparecendo – de um lado a outro do globo – inventores empenhados em ir mais longe e mais fundo, o que implica mudança no modo de *administrar* o que aí está ocorrendo no dia a dia. Não sei se você já viu o filme sobre Steve Jobs. Vale a pena dar uma olhada nesse “esquizoide humano” no qual coabitam, porém às turras, o gênio tecnológico, intuitivo e histérico, e o pai de uma filha – menina que também já é esquizoide. Ver como esse esquizo *administra* invenção e negócio no dia a dia.

É evidente que os gênios não o são apenas pelo invento, mas também pelo poder que este lhes confere e um saber muito bem administrado, e do qual é parte substancial

o fato de poder cooptar os usuários para que estes não ultrapassem os “limites estabelecidos”. E acontece porque se trata de *um saber que é utilizado pelo administrador que conhece os usos aceitáveis e, portanto, rentáveis*. E não só para o negócio, mas também para a criação, que é a fonte da rentabilidade. As formas de interlocução na internet estão sendo redesenhadas para que os usuários tenham a sensação de fazer o que querem, enquanto essas falas possibilitam fazer negócio como tudo que circula pela rede. Lembre-se de que anteriormente já falei de como os publicitários, nada menos do que eles, até agora haviam sido os magos do ofício de fazer com que as pessoas desajassem e comprassem o que os vendedores oferecem, inclusive muito antes de os produtos estarem à venda!

Como na pergunta você menciona dois usos precisos da internet, quero separá-los. Um é a apropriação *do valor dos dados* gerados pelas pessoas ao expressar-se, diante do que apontei anteriormente que isto é feito por todos os que traficam com o que dizemos e fazemos. Mas você vai mais fundo ao suspeitar que os administradores não

se limitam a lucrar, mas estão *utilizando a internet como forma de controle*. Respondo então por dois caminhos. Primeiro, é muito possível que estejam nos controlando mais e melhor, pois as polícias do mundo todo têm, antes de mais nada, esse ofício, e a internet lhes proporciona ferramentas novíssimas e supereficazes. Segundo, que de acordo com a sua última pergunta, a mera possibilidade de duvidar de que estejamos sendo muito e mais cruamente controlados nos remete direto a um *paraíso* inventado por Bakhtin e apelidado de “polifonia”! Aqui os seus terrores me assustam mais do que a própria internet, pois Bakhtin jamais relacionou *a polifonia* a *um paraíso*! E *polifonia*, em seu livro sobre Dostoiévski, não tem nada a ver com *fatalório*! Polifonia é a maneira como o exterior do romance “ecoa” dentro dele e, vice-versa, como o interior do romance “sintoniza” ou “dissoa” com o mundo do crítico leitor. Isso, sim, foi uma revolução – repito, não uma farra –, pois *a polifonia bakhtiniana* tira os críticos literários de um ofício esgotado em olhar com lupa as palavras e frases para que possam dedicar-se a ouvir o entrecruzamento de vozes que *compõem* um romance.

COMO SE MANIFESTA O FIM DO PROGRESSO NA AMÉRICA LATINA? TALVEZ TENHA HAVIDO INTELECTUAIS, POLÍTICOS E OUTROS AGENTES SOCIAIS QUE ACREDITARAM QUE ERA POSSÍVEL QUE A SOCIEDADE MELHORASSE; MAS HOVE MELHORA? ONDE? DESDE A CRISE DA DÍVIDA EXTERNA DO INÍCIO DOS ANOS 1980, A MAIORIA DOS PAÍSES LATINO-AMERICANOS PARECE TER PASSADO POR ALTOS E BAIXOS, QUE AGORA PARECEM RONDAR O CHÃO. VOCÊ ACREDITA QUE ESSA É A MUTAÇÃO DA SOCIEDADE E QUE NÃO HAVERÁ MELHORAS? OU AS MELHORAS REVESTIRIAM OUTRA FORMA? OU TALVEZ “MELHORA” SEJA UMA PALAVRA INADEQUADA, QUE CORRESPONDE AO PARADIGMA DO PROGRESSO? E, SE NÃO DE PROGRESSO, DO QUE ESTAMOS FALANDO? DO SEU OPOSTO (RETROCESSO, DECLÍNIO ETC.) OU DE OUTRA COISA?

A sua pergunta final diz respeito à *revisão* em que hoje se encontra o que foi a *visão* hegemônica dos ocidentais – durante mais de dois séculos – sobre o *sentido da modernidade*: a de uma trajetória linear que conduz a sociedade ocidental a sua plenitude. Também foi Rancière que, retomando a pergunta relativa ao sentido da *emancipação* nestes tempos, colocou como condição básica o questionamento radical da visão

linear, progressiva e progressista, compartilhada pelos marxistas e os cristãos, posto que ambos creem que sabem o que a sociedade necessita porque têm certeza de saber para onde vão: uns para uma revolução que conduz ao “reino da liberdade” sonhado por Marx; outros para o triunfo final do Reino de Deus, fantasia maravilhosa do Apocalipse. Somente escapando da cilada de um tempo linear é possível reencontrar um sentido para a emancipação dos humanos, sejam eles ocidentais ou orientais, asiáticos ou africanos. Quem colocou essa questão faz tempo foi W. Benjamin, o primeiro pensador ocidental que questionou de forma radical *essa continuidade na história que só existe para os vencedores*. W. Benjamim propõe uma noção de tempo segundo a qual o *passado* não é constituído unicamente pelos “fatos”, quer dizer, pelo que já foi feito, mas também pelo *que resta a fazer*, pelas sementes que ainda não encontraram o terreno adequado para frutificar. Há *um futuro esquecido no passado* que é necessário *redimir*, isto é, resgatar e mobilizar. Nessa linha, Rancière pensa que a ação emancipadora não pode *contar com o tempo a seu favor*, mas tem de trabalhar nos *intervalos*, ou seja, nos (des)tempos, nos (entre)tempos e nos (contra)tempos.

Como participo dessa outra ideia do tempo, o que posso fazer a esse respeito em relação à América Latina é compartilhar algumas pistas. Uma delas é a questão do *brutal destempo* que a modernidade introduziu nestes países, transtornando seus tempos longos e desligando seus tempos curtos. Em *Las Convenciones Contra la Cultura*, o historiador colombiano Germán Colmenares aprofundou-se no primeiro *mal-estar no nacional* vivido pelos latino-americanos justamente ao perceber as contradições que a *própria independência* acarretou: “para intelectuais situados em uma tradição revolucionária, não só o passado colonial parecia estranho, mas também a população em geral, que se aferrava a *uma síntese cultural* que nele havia ocorrido”. Estranhamento esse que levou muitos a uma “resignação desencantada”, que era ausência de reconhecimento da realidade, “ausência de *vocabulário para nomeá-la*” e surda hostilidade em relação ao espaço das subculturas iletradas. Então foram “fixadas as identidades” de indígenas, negros e mulheres, o que o transformou na mais eficaz forma de exclusão. Ou podemos remeter ao antropólogo mexicano Roger Bartra, quando este afirma: “A operação por meio da qual se constrói o vínculo entre passado indígena e presente

moderno adquire sua verdadeira figura na *inversão* através da qual vemos como ruínas do antigo a perda de identidade, a miséria, as migrações massivas e a desolação quando, na verdade, estas são ‘ruínas da modernidade!’”.

O “mal-estar no nacional” não é só o que ocorreu no passado, mas o que está acontecendo hoje quando a identidade nacional já não se deixa encaixar em “uma” mentalidade, pois ela se encontra transtornada pela sensibilidade de adolescentes e jovens, que vivem, jogam e sonham a partir de um espaço sem costuras, sejam elas consideradas nacionais ou locais. Isso não significa que não sintam seu pertencimento a um país e a “uma nação” transtornada pela própria constituição colombiana de 1991, que assumiu explicitamente que não havia um modo único de ser colombiano. Terminei convocando nosso amigo Carlos Monsiváis, que afirmava: “Apesar das abundantes discussões, a identidade nacional não está em risco. É uma identidade mutável, continuamente enriquecida pela fala dos marginais, as contribuições da mídia, as renovações acadêmicas, as discussões ideológicas, a americanização e a resistência à ampliação da miséria”. **OBS**

Bogotá, 10 de fevereiro de 2016.



Omar Rincón

Jornalista, acadêmico e ensaísta colombiano que aborda temas de jornalismo, mídia, cultura, entretenimento e comunicação política. Professor associado da Universidade dos Andes (Colômbia), diretor dos programas de mestrado em jornalismo e humanidades digitais da mesma universidade. Analista de mídia do *El Tiempo*. Consultor em comunicação da Fundación Friedrich Ebert.

Hoje, atua nas áreas de crônica indígena (2015), ensaios sobre as mutações das culturas populares (*Comunicación en Mutación – Remix de Discursos*, 2015), reflexões sobre Uribe (*De Uribe, Santos y Otras Especies*, 2015) e sobrevivência da videoarte (*Audiovisualidades de la Niebla*, 2014). É autor do ensaio audiovisual *Los Colombianos TAL Como Somos*, (Brasil/2007); *Narrativas Mediáticas: o Cómo se Cuenta la Sociedad del Entretenimiento* (2006); *Televisión Pública: del Consumidor al Ciudadano* (2005), *Televisión, Video y Subjetividad* (2002).

COLEÇÃO OS LIVROS DO OBSERVATÓRIO



O Lugar do Público

Com a organização de Jacqueline Eidelman, Mélanie Roustan e Bernardette Goldstein, a publicação tem como foco conhecer efetivamente o público. Acompanhar a visitação, identificar e compreender os tipos de público tornou-se um desafio para a política de desenvolvimento dos museus e monumentos. A partir de estudos de caso, *O Lugar do Público* apresenta uma visão em perspectiva, lança luz sobre o jogo dos agentes (quem encomenda e quem executa, os que decidem e os eleitos) e ilustra o diálogo entre os setores de atividade e o campo acadêmico.



Com o Cérebro na Mão Teixeira Coelho

As inovações tecnológicas estão alterando em alta velocidade a ideia de cultura e o próprio sentido de vida humana. A produção de bens culturais nunca foi tão intensa, o consumo de cultura assume novas formas e profissões aparentemente estáveis, como as de analista financeiro e crítico de arte, são hoje substituídas por programas de computador – do qual o cérebro na mão é sua metáfora mais aguda. O ser humano começa a ter uma vida mais longa num ambiente cada vez menos amigável enquanto a humanidade, anotou Walter Benjamin há um bom tempo, prepara-se para sobreviver à civilização. Neste texto breve e intenso, Teixeira Coelho traça um quadro da cultura contemporânea e das forças que a tensionam.



A Economia Artisticamente Criativa Xavier Greffe

Neste livro, Greffe redesenha o surgimento da economia criativa e ilustra as ligações entre cultura e criatividade do ponto de vista individual e comunitário. Além disso, trata das especificidades das empresas artisticamente criativas, das relações entre bens econômicos, bens artísticos e produtos culturais e das articulações dos produtores criativos na organização de territórios culturais ou de redes criativas.



Identidade e Violência: a Ilusão do Destino

Amartya Sen

Nesta obra, Amartya Sen trata da violência relacionada à ilusão identitária e às confusões conceituais. Ele problematiza a identidade apontando que, ao mesmo tempo que ela pode trazer conforto ao indivíduo que se sente representado em uma cultura, pode impedir a identificação das pessoas com a humanidade, abordando para isso as questões relacionadas à divisão dos indivíduos por raça, classe, religião ou partido a que pertencem.



As Metrôpoles Regionais e a Cultura:

o Caso Francês, 1945-2000

Françoise Taliano-des Garets

Esta obra traça pela primeira vez a história das políticas culturais de grandes cidades francesas na segunda metade do século XX. Seis delas, Bordeaux, Lille, Lyon, Marselha, Estrasburgo e Toulouse, são objeto de uma história comparada que examina a articulação entre políticas culturais nacionais e locais na França desde o fim da Segunda Guerra Mundial. É um estudo que contribui para a revisão de certas ideias comuns sobre política cultural para as cidades e sobre as articulações entre as diretivas e os discursos do poder central nacional e a realidade local. Além disso, mostra como a cultura se impôs em lugares distintos, em ritmos diferentes, como um campo legítimo da ação pública e fator de fortalecimento da imagem e de desenvolvimento de cidades que buscam um lugar de destaque nacional e internacionalmente. Abordando uma realidade francesa, este livro serve de poderoso instrumento de reflexão sobre a política cultural para as cidades, onde quer que se situem.



Afirmar os Direitos Culturais – Comentário à Declaração de Friburgo

Patrice Meyer-Bisch e Mylène Bidault

A publicação organizada por Patrice Meyer-Bisch e Mylène Bidault aborda a Declaração de Friburgo, que reúne e explicita os direitos culturais reconhecidos de maneira dispersa em muitos instrumentos. Levando o subtítulo *Comentário à Declaração de Friburgo*, o livro analisa detalhadamente e comenta os considerandos e os artigos da declaração, tendo como objetivo contribuir para a discussão e o desenvolvimento do tema. Percebendo que a universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos padecem sempre com a marginalização dos direitos culturais, o Grupo de Friburgo – um grupo de trabalho internacional organizado a partir do Instituto Interdisciplinar de Ética e Direitos Humanos da Universidade de Friburgo, na Suíça – preparou um guia para a reflexão e a implementação dos direitos relacionados à cultura previstos no Acordo Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais.



Arte e Mercado

Xavier Greffe

Este título discute as relações da arte com a economia de mercado e a atual tendência de levar a arte a ocupar-se mais de efeitos sociais e econômicos – inclusão social, o atendimento das exigências do turismo e as necessidades do desenvolvimento econômico em geral – do que de suas questões intrínsecas. Conhecer o sistema econômico é o primeiro passo para colocar a arte em condições de atender realmente aos direitos culturais, que hoje se reconhecem como seus.



Cultura e Estado. A Política Cultural na França, 1955-2005

Neste livro, Teixeira Coelho faz uma seleção dos textos presentes na coletânea *La Politique Culturelle en Débat: Anthologie, 1955-2005*, da Documentation Française, que reflete sobre a relação entre Estado e cultura na França. A cultura francesa se associa intimamente à identidade da nação e do Estado, e os autores desta obra, de diversas áreas, analisam os aspectos dessa proximidade.



Cultura e Educação **Teixeira Coelho (Org.)**

Esta publicação remete ao Seminário Internacional da Educação e Cultura realizado no Itaú Cultural em setembro de 2009. Os participantes latino-americanos (inclusive brasileiros) e espanhóis comparam e refletem sobre práticas capazes de culturalizar o ensino, por meio de iniciativas administrativas e curriculares e de ações cotidianas em sala de aula.



Saturação **Michel Maffesoli**

O título reúne os textos “Matrimonium” e “Apocalipse”, de Michel Maffesoli. Neles, o autor estende a discussão sobre a pós-modernidade para além do domínio das artes e analisa os fatos e os efeitos pós-modernos na vida social. A partir desse debate, Maffesoli questiona valores como indivíduo, razão, economia e progresso – pedras fundamentais da sociedade ocidental moderna, que está em crise, saturada.



O Medo ao Pequeno Número **Arjun Appadurai**

“Arjun Appadurai é conhecido como autor de novas formulações notáveis que esclareceram os desenvolvimentos globais contemporâneos, especialmente em *Modernity at Large*. Neste novo livro, ele aborda os problemas mais cruciais e intrigantes da violência coletiva que hoje nos cerca. Um livro repleto de ideias novas e originais, alimento essencial para o espírito dos especialistas e de todos os que se preocupam com essas questões”, diz Charles Taylor, autor de *Modern Social Imaginaries*. As transformações na economia mundial desde a década de 1970 produziram efeitos consideráveis nas relações entre as nações e as pessoas. Multiplicaram-se as disputas e as preocupações sobre soberania nacional, indigenismo, imigração, liberdade, mercado, democracia e direitos humanos. Algumas ditaduras sumiram, outras permaneceram ativas e uma ou outra mais insiste em afirmar-se no palco mundial, como se as mudanças no mundo ao longo do último meio século não tivessem existido.



A Cultura e seu Contrário **Teixeira Coelho**

As duas últimas décadas do século XX viram a ascensão da ideia de cultura a um duplo primeiro plano: o das políticas públicas e o do mercado, neste caso de um modo ainda mais intenso que antes. O papel de cimento social antes exercido pela ideologia e pela religião, corroídas em particular na chamada civilização ocidental, embora não neutralizadas, foi sendo gradualmente assumido pela cultura, tanto nos Estados pós-coloniais como, em seguida, nas nações subdesenvolvidas às voltas com os desafios da globalização e decididas ou resignadas a encontrar, na identidade cultural, uma válvula de escape. Do lado do mercado, o vertiginoso crescimento do audiovisual (cinema, vídeo, música) colocou a cultura numa situação sem precedentes no elenco das fontes de riqueza nacional.



A Cultura pela Cidade **Teixeira Coelho (Org.)**

Qual a relação entre a cultura e a cidade? Nesta publicação, 12 autores, nacionais e estrangeiros, são convidados a refletir sobre o tema. Os artigos abordam questões como: Agenda 21 da Cultura, espaço público e cultura, política cultural urbana e imaginários culturais.



Leitores, Espectadores e Internautas **Néstor García Canclini**

A publicação contém artigos dispostos em ordem alfabética, podendo o leitor transitar livremente por eles sem interferir na compreensão do texto. Seu tema são os novos hábitos culturais surgidos com o avanço das tecnologias de comunicação e entretenimento, e nossas respostas a eles como leitores, espectadores e internautas. Por meio de provocações, o autor nos incentiva a pensar sobre nossos “novos hábitos culturais”, colocando mais questões a ser respondidas do que conceitos estabelecidos, como num fragmento de “Leitores” em que questiona as campanhas de incentivo à leitura: “Por que as campanhas de incentivo à leitura são feitas só com livros e tantas bibliotecas incluem somente impressos em papel?” (p. 56), abrindo assim a discussão da necessidade de reformulação das políticas culturais públicas, uma vez que, atualmente, somos leitores de revistas, quadrinhos, jornais, legendas, cartazes, blogs.



A República dos Bons Sentimentos

Michel Maffesoli

Como observou Chateaubriand, é comum chamar de conspiração política aquilo que na verdade é “o mal-estar de todos ou a luta da antiga sociedade contra a nova, o combate das velhas instituições decrépitas contra a energia das jovens gerações”. O momento atual é um desses em que jornalistas, universitários e políticos, em suma, a *intelligentsia*, se mostram em total falta de sintonia com a vitalidade popular. Para entender melhor em que isso consiste, é preciso pôr em evidência a lógica do conformismo intelectual reinante. Só quando não mais imperar o ronronar do “moralmente correto” é que será possível prestar atenção à verdadeira “voz do mundo”.

Este é um Maffesoli diferente, polêmico e que não receia ser até mesmo panfletário. Seu alvo é o pensamento conformado com as conquistas teóricas dos séculos passados que não mais servem para entender a época contemporânea. Discutindo com o pensamento oficial, o autor investe contra o politicamente correto, o moralmente correto e todas as formas do bem pensar, isto é, contra as ideias feitas que se transmitem e se repetem acriticamente.



Cultura e Economia

Paul Tolila

Durante muito tempo, os economistas negligenciaram a cultura e por muito tempo o setor cultural também se desinteressou da reflexão econômica. Vivemos o fim dessa época. Para os atores do setor cultural, as ferramentas econômicas podem se tornar uma base sólida de desenvolvimento; para os tomadores de decisões, a contribuição da cultura para a economia do conhecimento abre oportunidades originais de ação; para os cidadãos, trata-se de ter os meios para compreender e defender um setor cujo valor simbólico e potencial de riqueza humana e econômica não podem mais ser ignorados.

SÉRIE RUMOS PESQUISA



Os Cardeais da Cultura Nacional: o Conselho Federal de Cultura na Ditadura Civil-Militar - 1967-1975

Tatyana de Amaral Maia

Neste livro, Tatyana de Amaral Maia discorre sobre a criação e a atuação do Conselho Federal de Cultura, órgão vinculado ao antigo Ministério da Educação e Cultura, no campo das políticas culturais. A autora analisa a relação entre seus principais atores, relevantes intelectuais brasileiros, e as questões políticas e sociais do período da ditadura, bem como os conceitos relativos à cultura brasileira, tais como patrimônio e identidade nacional.



Discursos, Políticas e Ações: Processos de Industrialização do Campo Cinematográfico Brasileiro

Lia Bahia

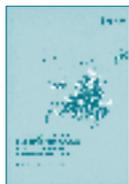
O tema deste livro é a inter-relação entre a cultura e a indústria no Brasil, por meio da análise das dinâmicas do campo cinematográfico brasileiro. A obra enfoca a ligação do Estado com a industrialização do cinema brasileiro nos anos 2000, discutindo as conexões e as desconexões entre os discursos, as práticas e as políticas regulatórias para o audiovisual nacional.



Por uma Cultura Pública: Organizações Sociais, Oscips e a Gestão Pública Não Estatal na Área da Cultura

Elizabeth Ponte

A autora traz um panorama do modelo de gestão pública compartilhada com o terceiro setor, por meio de organizações sociais (OS) e organizações da sociedade civil de interesse público (Oscips), procurando analisar seu impacto em programas, corpos estáveis e equipamentos públicos na área cultural. O estudo é baseado nas experiências de São Paulo, que emprega a gestão por meio de OS, e de Minas Gerais, que possui parcerias com Oscips.



A Proteção Jurídica de Expressões Culturais de Povos Indígenas na Indústria Cultural

Victor Lúcio Pimenta de Faria

A proteção jurídica das expressões culturais indígenas, de suas formas de expressão e de seus modos de criar, fazer e viver é analisada sob as perspectivas do direito autoral e da diversidade das expressões culturais, a partir do conceito adotado pela Unesco.

AS REVISTAS DO OBSERVATÓRIO



Revista Observatório Itaú Cultural

Nº 19 – Tecnologia e Cultura: uma Sociedade em Redes

O mundo passa por um momento de crise: política, econômica e identitária. E parte das causas e das possíveis soluções parece vir de nossa complexa relação com as tecnologias digitais. Afinal, a tecnologia muda a cultura? Qual é o papel da arte num contexto de multiplicidade de atores? Como a política institucional deve enfrentar esse novo cenário? Esses são os questionamentos da edição 19 da Revista Observatório.



Revista Observatório Itaú Cultural

Nº 18 – Perspectivas sobre Política e Gestão Cultural na América Latina

Esta edição traz análises comparativas da política e da gestão cultural da América Latina e aborda o seminário internacional sobre o tema realizado em março de 2015. Autores do Brasil, da Argentina, do Chile, do Paraguai, do Uruguai, da Colômbia e do México nos convidam a pensar sobre nossos modelos políticos e a importância do papel da cultura na integração dos povos latino-americanos.



Revista Observatório Itaú Cultural
Nº 17 – Livro e Leitura: das Políticas Públicas
ao Mercado Editorial

Esta edição reflete sobre livro e leitura no século XXI, levando em conta novos aspectos e dimensões que vão além das publicações em papel, das bibliotecas e das livrarias físicas. A revista contempla abordagens históricas, discussões contemporâneas, contribuições de pesquisadores acadêmicos e de profissionais do mercado.



Revista Observatório Itaú Cultural
Nº 16 – Direito, Tecnologia e Sociedade:
uma Conversa Indisciplinar

Esta edição mistura autores provenientes de campos diversos do conhecimento para tratar de temas que se tornam cada vez mais centrais nos nossos agitados tempos, em que as ruas e as redes se misturam, em que o real e o virtual se fundem. Privacidade, direitos autorais, liberdade de expressão, limites e possibilidades do “faça você mesmo”, conflitos envolvendo mídias sociais e tradicionais, os sucessos e as falhas da promessa da aldeia global. São temas que estão hoje no centro do palco e despertam ao mesmo tempo esperança e preocupação.



Revista Observatório Itaú Cultural
Nº 15 – Cultura e Formação

Esta edição destaca o Seminário Internacional de Cultura e Formação, realizado no Itaú Cultural em novembro de 2012. O seminário é fruto de dois processos relacionados: primeiro, uma grande reflexão sobre os destinos da instituição, que completara, nesse mesmo ano, 25 anos de fundação; consecutivamente, o desejo de dialogar sobre como o terceiro setor pode contribuir para o desenvolvimento dos processos de formação cultural, bem como qual lugar lhe cabe nesse cenário. Para a revista, selecionamos contribuições de natureza diversificada derivadas desse encontro: discussão de conceitos, debates de políticas, análise de situações ou simplesmente narrativas de experiências, compondo, assim, um pequeno retrato do seminário, bem como das relações entre cultura e formação na contemporaneidade.

**Revista Observatório Itaú Cultural****Nº 14 – A Festa em Múltiplas Dimensões**

Os muitos carnavais, aspectos socioeconômicos das festas, políticas públicas e patrimônio cultural. Essas e outras questões acerca das festividades brasileiras são discutidas tendo as políticas culturais como ponto de partida.

**Revista Observatório Itaú Cultural****Nº 13 – A Arte como Objeto de Políticas Públicas**

Nesta edição são apresentadas reflexões sobre alguns setores artísticos no Brasil a partir de pesquisas, informações e percepções de pesquisadores e instituições, vislumbrando contribuir para que a arte seja pensada como objeto de políticas públicas.

**Revista Observatório Itaú Cultural****Nº 12 – Os Públicos da Cultura: Desafios Contemporâneos**

Esta edição se debruça sobre as discussões da relação entre as práticas, a produção e as políticas culturais. Refletindo sobre o consumo cultural e o público da cultura com base na experiência francesa, a revista põe o leitor em contato com a produção atual de pesquisadores que têm como preocupação central as escolhas, os motivos, os gostos e as recusas dos “públicos da cultura”.

**Revista Observatório Itaú Cultural****Nº 11 – Direitos Culturais: um Novo Papel**

Este número é dedicado aos direitos culturais em diversos âmbitos: relata o desenvolvimento do campo, sua relação com os direitos humanos, a questão dos indicadores sociais e culturais e o tratamento jurídico dado ao assunto.



Revista Observatório Itaú Cultural
Nº 10 – Cinema e Audiovisual em Perspectiva: Pensando Políticas Públicas e Mercado

Esta edição trata das políticas para o audiovisual no Brasil e passa por temas como distribuição, mercado, políticas públicas, direitos autorais, gestão cultural e novas tecnologias, além de trazer texto de Silvio Da-Rin, ex-secretário do Audiovisual. Parte dos artigos é de ganhadores do Prêmio SAV e do programa Rumos Itaú Cultural Pesquisa: Gestão Cultural 2007-2008.



Revista Observatório Itaú Cultural
Nº 9 – Novos Desafios da Cultura Digital

As novas tecnologias transformaram a indústria cultural em todas as suas fases, da produção à distribuição, assim como o acesso aos produtos culturais. Em 12 artigos, esta edição discute as questões que a era digital impõe à indústria cultural, os desafios que permeiam políticas públicas de inclusão digital, a necessidade de pensar os direitos autorais e como trabalhar a cultura na era digital. Traz também uma entrevista com Rosalía Lloret, da Rádio e TV Espanhola, e Valério Cruz Brittos, professor e pesquisador da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), sobre convergência das mídias e televisão digital, respectivamente.



Revista Observatório Itaú Cultural
Nº 8 – Diversidade Cultural: Contextos e Sentidos

Esta edição é dedicada à diversidade. Na primeira parte, são explorados vários aspectos culturais do país – aspectos que estão à margem da vivência e do consumo usual do brasileiro – e como as políticas de gestão cultural trabalham para a assimilação e a preservação deles, de modo que não causem fortes impactos na dinâmica social. A segunda parte da revista é composta de artigos escritos por especialistas em cultura e tem como fio condutor a discussão sobre a sobrevivência da diversidade cultural em um mundo globalizado.



Revista Observatório Itaú Cultural
Nº 7 – Lei Rouanet. Contribuições para um Debate sobre o Incentivo Fiscal para a Cultura

A Lei Rouanet é o tema do sétimo número da revista. Aqui os autores discutem diversos aspectos e consequências dessa lei: a concentração de recursos no eixo Rio-São Paulo, o papel das empresas estatais e privadas e o incentivo fiscal. O ministro da Cultura, Juca Ferreira, comenta em entrevista a lei e as falhas do atual modelo. O propósito desta edição é apresentar ao leitor as diversas opiniões sobre o assunto para que, ao final, a conclusão não seja categórica. O setor cultural é tecido por nuances; há, portanto, que pensá-lo como tal.



Revista Observatório Itaú Cultural
Nº 6 – Os Profissionais da Cultura: Formação para o Setor Cultural

O gestor cultural é um profissional que, no Brasil, ainda não atingiu seu pleno reconhecimento. A sexta edição da revista é dedicada a expor e a debater esse tema. Há uma extensa indicação bibliográfica em português, além de artigos e entrevistas com professores especializados no assunto. A carência profissional nesse meio é fruto da deficiência das políticas culturais brasileiras, quadro que começa a se transformar com a maior incidência de pesquisas e cursos voltados para a formação do gestor.



Revista Observatório Itaú Cultural **Nº 5 – Como a Cultura Pode Mudar a Cidade**

A quinta edição da revista é resultado do seminário internacional A Cultura pela Cidade – uma Nova Gestão Cultural da Cidade, organizado pelo Observatório Itaú Cultural. Sua proposta foi promover a troca de experiências entre pesquisadores e gestores do Brasil, da Espanha, do México, do Canadá, da Alemanha e da Escócia que utilizaram a cultura como principal elemento revitalizador de suas cidades. Nesta edição, além dos textos especialmente escritos para o seminário, estão duas entrevistas para a reflexão sobre o uso da cultura no desenvolvimento social: uma com Alfons Martinell Sempere, professor da Universidade de Girona (Espanha), e outra com a professora Maria Christina Barbosa de Almeida, então diretora da biblioteca da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP) e atual diretora da Biblioteca Mário de Andrade. A revista número 5 inaugura a seção de crítica literária, com um artigo sobre Henri Lefebvre e algumas indicações bibliográficas. Encerrando a edição, um texto sobre a implantação da Agenda 21 da Cultura.



Revista Observatório Itaú Cultural **Nº 4 – Reflexões sobre Indicadores Culturais**

O que é um indicador, como definir os parâmetros de uma pesquisa, como usar o indicador em pesquisas sobre cultura? Esta quarta edição da revista trata desses assuntos por meio da exposição de vários pesquisadores e do resumo dos seminários internacionais realizados pelo Observatório no fim de 2007. No final da edição, um texto da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre patrimônio cultural imaterial.



Revista Observatório Itaú Cultural **Nº 3 – Valores para uma Política Cultural**

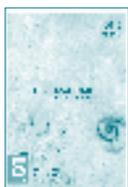
A terceira edição da revista discute políticas para a cultura e relata a experiência do programa Rumos Itaú Cultural Pesquisa: Gestão Cultural e dos seminários realizados nas regiões Norte e Nordeste do país para a divulgação do edital do programa. A segunda parte desta edição traz artigos que comentam casos específicos de cidades onde a política cultural transformou a realidade da população, fala sobre o Observatório de Indústrias Culturais de Buenos Aires e apresenta uma breve discussão sobre economia da cultura.



Revista Observatório Itaú Cultural

Nº 2 – Mapeamento de Pesquisas sobre o Setor Cultural

O segundo número da revista é dividido em duas partes: a primeira trata das atividades desenvolvidas pelo Observatório, como as pesquisas no campo cultural e o programa Rumos, e traz uma resenha do livro *Cultura e Economia – Problemas, Hipóteses, Pistas*, de Paul Tolila. A segunda é composta de diversos artigos sobre a área da cultura escritos por especialistas brasileiros e estrangeiros.



Revista Observatório Itaú Cultural

Nº 1 – Indicadores e Políticas Públicas para a Cultura

Esta revista inaugura as publicações do Observatório Itaú Cultural. Criado em 2006 para pensar e promover a cultura no Brasil, o Observatório realizou diversos seminários com esse intuito. O primeiro número é resultado desses encontros. Os artigos discutem o que é um observatório cultural, qual sua função, como formular e usar dados para a cultura e as indústrias culturais. A edição também comenta experiências de outros observatórios.

Esta revista utiliza as fontes Sentinel e Gotham sobre o papel Pólen Bold 90g/m². Os pantones 3145 e 2357 foram os escolhidos para esta edição. Duas mil unidades foram impressas pela gráfica Ipsis em São Paulo, no mês de maio do ano 2016.



Realização



Itaú
cultural

Ministério da
Cultura

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PÁTRIA EDUCADORA