

**Direitos Culturais e Dignidade Humana em
contextos pós-coloniais**

Bruno Amaral Andrade

Junho de 2008

Sumário

- 1. Direitos Humanos, Universalismo e Particularismo**
- 2. A perspectiva pós-colonial**
- 3. Direitos culturais e dignidade humana**
 - 3.1. Algumas considerações acerca do princípio da dignidade humana**
 - 3.2. Uma proposta emancipatória dos direitos culturais**
- 4. A Capoeira Angola: um saber marginalizado**
 - 4.1. A Capoeira Angola**
 - 4.2. O processo de marginalização e foclorização**
 - 4.3. A Capoeira Angola atualmente e seu potencial pedagógico**
- 5. Conclusão**
- 6. Referências Bibliográficas**

1. Direitos Humanos, Universalismo e Particularismo

Os direitos humanos se encontram num lugar privilegiado na retórica contemporânea das relações internacionais, pois são vistos como motor de uma regulação universal acerca de determinadas concepções de homem e dignidade humana.

Com a transição do modelo de organização vestefaliana interestatal para a reconfiguração que José Manuel Pureza chama de “segunda vaga de transformação estrutural da sociedade” (2004), processo marcado pela diluição das soberanias nacionais, os direitos humanos surgem como a referência da comunidade internacional para as relações sociais em Direito Internacional.

O Direito Internacional clássico pautava-se na não-ingerência em questões internas dos Estados Nacionais. Nas questões envolvendo estrangeiros então, o que estava em jogo não era a proteção do indivíduo como portador de interesses juridicamente relevantes e autônomos e sim a solução de conflitos interestatais radicados num dos elementos do Estado: o elemento pessoal (Pureza, 2004).

Atualmente prevalece o entendimento de que o Direito Internacional deve ter como objetivo a concretização da dignidade humana, cabendo aos instrumentos de proteção internacionais interferirem na soberania estatal, antes intocável, no momento em que ocorram violações. Tais organismos como a Organização das Nações Unidas e demais instituições internacionais são legitimados por textos normativos, como a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948, que definem como universal um conjunto de direitos, dando um contorno cultural específico à dignidade humana.

Ocorre que a suposta universalidade dos direitos humanos encontra obstáculos à sua concretização na medida em que o conceito atribuído foi formatado a partir de uma matriz cultural, a ocidental. Deve haver, portanto, para torná-los efetivos um diálogo no sentido de compatibilizar o entendimento de direitos humanos convencional com diferentes concepções norteadas por valores equivalentes. Constata-se esta que não inviabiliza uma política universal de direitos humanos, implicando sim que a afirmação da dignidade humana, objetivo a ser alcançado pela regulação normativa da matéria, deve passar por um processo de respeito e compreensão de valores e incompletudes inerentes às diversas matrizes culturais.

Para adquirir caráter emancipatório e efetividade, a retórica dos direitos humanos deve passar por uma reconstrução, o que na definição de Pureza “implica a rejeição quer do universalismo ahistórico e descontextualizado como capa do imperialismo, quer do relativismo como capa do nacionalismo cultural fechado” (2004).

O problema da universalização posta em andamento pelas estruturas dominantes de poder é que como configuradas atualmente se apresentam enquanto ação do Ocidente contra o resto, atuando como instrumento do que Samuel Huntington concebe como “choque de civilizações”, e não a favor de uma visão compartilhada de dignidade humana (Santos, 2006: 409). O que sinaliza a necessidade de combater o que Joaquin Herrera chama dos “essencialismos liberal-ocidentais” promotores de injustiça social a serviço da globalização neoliberal (Herrera, 2005: 245).

Compreender os direitos humanos para a uma política emancipatória, segundo Santos, significa transformá-los de localismo globalizado num projeto cosmopolita insurgente. O localismo globalizado seria o processo em que um modelo local, neste caso o ocidental, é imposto unilateralmente às demais regiões em que prevalecem outras matrizes culturais. Já o projeto cosmopolita insurgente passa por uma globalização contra-hegemônica construída através do diálogo intercultural onde se constroem propostas humanitárias, não ocidentais, a partir de outros princípios de dignidade humana (Santos, 2006).

Para se alcançar o cosmopolitismo insurgente, deve-se ter por superado o debate entre relativismo e universalismo, buscando-se através do diálogo intercultural a identificação de preocupações isomórficas de forma a suprir as incompletudes das diferentes concepções culturais.

Deve-se ter em mente que as culturas não são monolíticas, ou seja, que nelas coexistem diferentes acepções de dignidade humana, e, que nas mesmas as pessoas se encontram hierarquizadas segundo princípios de igualdade e diferença, motivo pelo qual deve-se fazer a distinção entre a luta pela igualdade e o reconhecimento igualitário das diferenças. Distinção esta que implica num “metadireito intercultural” que deve servir como base para políticas de igualdade e diferença, qual seja, a premissa de que “temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza” (Santos, 2006: 290).

Uma indicação interessante no caminho de uma universalização dialogada e sem homogeneizações dominadoras nos dá Raimundo Panikkar quando afirma a necessidade de buscar o que chama de “equivalentes homoemórficos”. Iniciativa que implica em investigar como diferentes culturas buscam atender necessidades equivalentes, como o respeito pela dignidade humana por exemplo. O que leva a uma tradução a partir da qual obtêm-se uma “linguagem mutuamente compreensível” (Panikkar, 2004: 209).

O universalismo enquanto propósito é em si uma utopia louvável e legítima, para efetivar-se, no entanto, deve ser fruto de uma disposição constante em torno de princípios éticos que busquem afirmar a solidariedade e a emancipação social através do diálogo entre diferentes versões de dignidade humana, na busca da obtenção daquela que gera maior bem-estar social num determinado contexto sócio-cultural.

Isto, no que tange à afirmação dos direitos culturais, significa manejar o conceito de cultura de forma a incluir diferentes perspectivas, saberes e manifestações que formam o conjunto simbólico de determinada comunidade. Aqui pressupõe-se o resgate de saberes marginalizados e sua inclusão no quadro dos fundamentais, premissa que traz a presente investigação para o âmbito dos estudos pós-coloniais como ver-se-á a seguir.

2. A perspectiva pós-colonial

O enquadramento do presente ensaio nos estudos pós-coloniais se dá na medida em que este, seguindo a definição de Boaventura de Sousa Santos, tem por enfoque a relação desigual entre “Norte” e “Sul” na explicação da contemporaneidade, relação esta constituída pelo colonialismo que persiste enquanto forma de sociabilidade autoritária e discriminatória após o término do mesmo enquanto projeto político (Santos, 2006).

Busca-se então, identificar e inserir no conjunto de manifestações e saberes compreendidos como cultura, a partir da acepção dominante nos direitos culturais, o saber e arte proveniente de civilizações oprimidas pelo processo de dominação colonial perpetuado pela modernidade ocidental, à qual serviu de alicerce. O que se procura é uma inserção no diálogo em pé de igualdade com os saberes e manifestações consagrados e aceitos enquanto cultura pelo paradigma moderno imposto pelo colonialismo.

Insere-se portanto a presente análise no conjunto daquelas que se debruçam sobre a construção de Estados pós-coloniais, sobre o neocolonialismo e sobre como a colonização deu lugar a novas roupagens de colonialismo interno por uma elite vinculada a valores e concepções herdadas dos padrões civilizatórios impostos.

Encara-se aqui a expressão pós no termo pós-colonial, não apenas como uma alusão à superação cronológica do colonialismo e sim por uma reconfiguração que dê significado a relações hierárquicas abarcando formas de opressão diversas, particularmente as definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas e raciais.

O colonialismo a ser superado dentro dessa perspectiva adquire, como classifica Elikia M'Bokolo, o caráter de situação, para a qual há saída, não perpetuando-se indefinidamente após o término da relação colonial propriamente dita (M'Bokolo, 2006). Alternativas emancipatórias como a inclusão através de uma mudança de concepção que conduzam políticas públicas direcionadas à inserção social de manifestações suprimidas ou inferiorizadas, circunscritas ao campo do pitoresco, exótico ou popular por não estarem vinculados à modernidade e seus cânones, serão o motor para a superação da situação colonial no âmbito cultural.

Não se pretende aqui uma reconstrução a partir do colonizado de uma nova acepção de cultura e sim um enquadramento dos direitos culturais que leve em conta, enquanto pressuposto fundamental para a construção de um projeto emancipatório num contexto pós-colonial, o saber silenciado ou subalternizado, oriundo dos povos submetidos pela dominação e aqueles construídos no processo de preservação cultural e resistência à opressão.

Ao reivindicar a fundamentalidade do lugar de fala do excluído tem-se em mente alargar a definição de cidadania e da promoção de cultura enquanto pressuposto fundamental para a concretização da dignidade humana.

O pós-colonialismo se apresenta aqui, portanto, tal qual o que Angela Pryston chama de uma “empresa da descolonização”, reinserindo no debate acerca da cultura contemporânea reflexões acerca da identidade nacional, da representação, da etnicidade, da diferença e da subalternidade (2004). Existe a intenção de por em causa a hegemonia ocidental através da “reavaliação dos valores do cosmopolitismo convencional, uma reacomodação do cânone cultural, o descentramento anunciado pelas teorias pós-modernas enfim” (Pryston 2004).

Descentrar o cânone cultural num contexto pós-colonial significa buscar o reconhecimento, a inserção, a reavaliação de práticas e saberes provenientes de povos inferiorizados com a adoção do paradigma moderno aliado à dominação colonial. Assim, o descentramento deve ser premissa essencial na configuração dos direitos culturais fundamentais, o que é essencial à concretização do princípio da dignidade humana do qual os mesmos retiram sua razão de existir.

3. Direitos culturais e dignidade humana

3.1. Algumas considerações acerca da dignidade humana

A vinculação do princípio da dignidade humana aos direitos humanos se apresenta atualmente como um postulado. No que tange ao âmbito interno dos Estados, o princípio serve de base para a proteção assegurada pelos direitos fundamentais, mesmo quando não há disso menção expressa na norma constitucional.

Na lição de Ingo Wolfgang Sarlet a dignidade humana pode ser entendida como

a qualidade intrínseca e distintiva de cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, nesse sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas, para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e co-responsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos (2004: 573).

O aspecto da definição acima que nos parece oportuno destacar, tendo em vista a fundamentalidade que procuramos atribuir aos direitos culturais, é aquele que enuncia que para a concretização do princípio é necessária a promoção da interferência plena do indivíduo na gestão da sua vida e de sua comunidade.

Participação que se apresenta essencial também ao professor José Gomes Canotilho quando, ao fazer referência ao substrato material da dignidade humana, ensina que o mesmo reside “no princípio antrópico que acolhe a idéia pré-moderna e moderna da *dignitas hominis* (Pico della Mirandola) ou seja, do indivíduo conformador de si próprio e de sua vida segundo o seu próprio projeto espiritual (*plastes et fictor*)” (Canotilho, 1999: 219).

Corroborando a ênfase na autodeterminação socialmente considerada, está uma decisão do Tribunal Constitucional da Espanha afirmando que “a dignidade é um valor espiritual e moral inerente à pessoa, que se manifesta singularmente na autodeterminação consciente e responsável da própria vida e que leva consigo a pretensão ao respeito por parte dos demais”.¹

É preciso, para que a participação ativa e co-responsável se verifique, considerar-se a dignidade humana a partir, tanto de uma concepção que privilegie a autonomia do indivíduo quanto a que leve em consideração um contexto sócio-cultural em que cabe ao Estado e à ordem comunitária promover a plenificação das potencialidades existenciais. Nesse sentido Sarlet afirma,

sustenta-se que uma dimensão dúplice da dignidade também se manifesta na medida em que a dignidade representa, simultâneamente, expressão da autonomia da pessoa humana (vinculada à idéia de autodeterminação no que diz com as decisões essenciais a respeito da própria existência), bem como necessidade de proteção e/ou assistência por parte da comunidade e do Estado, especialmente quando fragilizada ou até mesmo – e principalmente – quando ausente a capacidade de autodeterminação. (2004: 566)

Vale ressaltar, dessa forma, que o conceito de dignidade humana, a despeito de sua vinculação à condição de simples existência do ser humano, possui fundamentalmente uma conformação cultural, na medida em que resulta de uma construção ancestral. Razão pela qual não é possível uma conceitualização abstrata que esgote o âmbito de proteção ou de incidência do princípio, o que implicaria

¹ Decisão extraída da obra de Francisco Rubio Llorente (Org.), *Derechos Fundamentales y Principios Constitucionales*, Barcelona: Ariel, p. 72, no *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita* pg 563.

desconsiderar sua dimensão intersubjetiva e sua contextualização histórico-cultural (Sarlet, 2004.)

Nesse sentido, Joaquin Herrera, ao advogar por uma concepção de direitos humanos que tenha por premissa sua dimensão cultural e a afirmação da dignidade humana, expressa que

los derechos humanos como productos culturales forman parte de la tendencia humana ancestral por construir y asegurar las condiciones sociales, politicas e económicas y culturales que permiten a los seres humanos perseverar en la lucha por la dignidad, o lo que es lo mismo, el impulso vital que, en términos spinozianos, les posibilita mantenerse en la lucha por seguir siendo lo que son: seres dotados de capacidad y potencia para actuar por sí mismos (2005: 244)

Assim, argumentar em favor da autodeterminação efetiva do indivíduo numa sociedade pós-colonial implica assegurar o acesso aos direitos culturais, incluindo aqui no rol dos fundamentais aqueles segregados e inferiorizados pelo epistemicídio promovido pela dominação colonial.

Só com a inserção efetiva concretizada a partir de uma escavação e legitimação destinada a dar voz e visibilidade a construções culturais marginalizadas pela hierarquização moderno/colonial, que quando admite outras matrizes culturais, o faz subalternizando-as, é que o indivíduo estará apto a conduzir suas decisões de forma plena. Estando provido de um conjunto de bens culturais necessários para exercer amplamente uma cidadania ativa e co-responsável pelo destino de sua comunidade. Sem isso, a almejada autodeterminação não passará de uma falácia.

3.2. Uma proposta emancipatória dos direitos culturais

Os direitos culturais quando voltados ao reconhecimento e legitimação de identidades e culturas coletivas gera uma reconceitualização dos direitos humanos enquanto direitos à identidade cultural. Identidade entendida não enquanto essência subjetiva, unitária e fechada, e sim, como a possibilidade de identificação com símbolos

e saberes produzidos pelas diversas matrizes culturais que formam determinada comunidade.

Legitimar então, valores, manifestações saberes, dos grupos que compõe a sociedade concretiza o interculturalismo emancipatório no campo dos direitos culturais, alterando, portanto, a dimensão hegemônica totalizante tradicionalmente associada à concretização do direito à educação e ao conhecimento.

Tem-se em mente que lutar pela afirmação dos direitos culturais como pressuposto da dignidade humana, mais propriamente no aspecto da auto-determinação, significa contribuir para fortalecer a participação comunitária de indivíduos ou grupos, não para o refinamento das fronteiras culturais e sociais já existentes (Carvalhais, 2004).

Assim, reivindicar a legitimidade e fundamentalidade da inclusão de formas de conhecimento e expressão daqueles marginalizados pelas estruturas de poder moderno/coloniais, no caso brasileiro marcadamente os afro-descendentes e indígenas, no conjunto dos direitos culturais aos quais o Estado brasileiro se compromete constitucionalmente a assegurar, apresenta-se como uma alternativa ao silenciamento identificado por Lennita Ruggi ao analisar a opinião de bell hooks acerca da relação entre produção científica e racismo,

o silêncio a que a academia relega à produção cultural das pessoas negras gera, de acordo com bell hooks, uma reação de desinteresse: fechamento mútuo. Seguindo sua argumentação, o racismo é perpetuado quando a negritude é associada somente ao nível “material” da experiência, concebido esse nível ou como oposto ou como totalmente desconectado do pensamento abstrato e da produção de teorias críticas – distinção que é, em última análise, correlata à (suposta) separação entre teoria e prática. (2007)

Ao reivindicar a necessidade de uma nova política de direitos humanos Boaventura de Sousa Santos traz que é imperioso para tal reconstrução um resgate às origens da modernidade e do colonialismo, colocando que:

A nova arquitetura de direitos humanos deve ir às raízes da modernidade, tanto às raízes que esta reconhece como suas, como às raízes que ela rejeitou por

fundarem algo que ela considerou extrínseco, o projecto colonial. Nesse sentido ir às raízes implica ir além delas. Esta inquirição é uma genealogia, no sentido em que busca a transcrição oculta das origens, das inclusões bem como das exclusões, dos antepassados legítimos e dos bastardos; é também uma arqueologia pelo seu interesse em conhecer o que anteriormente foi considerado legítimo, apropriado e justo, e que foi descartado como ruína ou anacronismo, suprimido como desviante, ou ocultado como vergonhoso. (2006: 428).

Isso, uma vez que a imposição do modelo ocidental de direitos humanos, fruto da universalidade da modernidade enquanto projeto político civilizatório a partir do sec. XIX, se deu com o desenvolvimento de “uma relação totalizadora entre vitimizadores e vítimas – zona de contacto colonial – que embora desigual nos seus efeitos, brutalizou ambos, forçando-os a partilhar uma cultura comum de dominação caracterizada,..., pela produção sistémica de versões rarefeitas e empobrecidas das diferentes culturas presentes na zona de contato” (Santos, 2006: 428).

A construção intercultural e pós-imperial deve então passar por uma tarefa epistemológica que ao se direccionar aos fundamentos reconhecidos encontre aqueles suprimidos, subterrâneos, clandestinos e invisíveis, os quais são denominados por Santos de *ur-direitos*². Entendidos como “normatividades originárias” fruto de uma “imaginação retrospectiva radical” voltada a expor a negação inerente à expansão colonial e à qual a modernidade se valeu para construir seu projeto político, econômico e cultural.(pg. 429)

Os *ur-direitos*, portanto, na lição de Boaventura, não se confundem com os direitos naturais e sim representam direitos de “naturezas cruelmente desfiguradas que existem apenas no processo de serem negados e enquanto negações”(p.429) . E figura entre eles o direito ao conhecimento, compreendido como “direito a conhecimentos outros”, direito de escolha de uma epistemologia do Sul, do Sul não imperial, saindo do colonialismo para a solidariedade e acabando com a opressão que gera um “ciclo vicioso de produção recíproca entre vítimas e vitimizadores”.

Os direitos culturais como derivados do *ur-direito* ao conhecimento para se apresentarem de forma a conduzir à almejada autodeterminação, necessária para a

² Normatividades que o capitalismo suprimiu da maneira mais radical, de forma a erigir sobre suas ruínas, a estrutura monumental dos direitos humanos fundamentais.

efetivação do princípio da dignidade humana, devem estar voltados à eliminação de toda a forma de racismos instituídos. O que significa atuar de forma a viabilizar uma pedagogia multirracial e popular, pois, como expressa Miguel Gonzales Arroyo acerca da realidade brasileira, “relacionar o diálogo multirracial e popular no campo dos direitos coletivos implica uma oposição a políticas generalistas, que proclamam o direito de todos, indistintamente, e ignoram as diversidades dos coletivos feitos desiguais em nossa formação social” (Arroyo, 2007).

Como destaca Arroyo, os conhecimentos de origem negra ou popular são continuamente reprovados. Quando são aceitos é partir de uma focalização, dando-lhes o caráter de periféricos e/ou exóticos.

Acabar com a aludida reprovação implica reconceitualizar o entendimento de cultura de forma a aproximar-se, no que tange ao conhecimento a ser tido como fundamental pelo Estado nacional, no caso o brasileiro, e pela comunidade internacional, do *ur-direito* preconizado por Boaventura. Processo que passa por um diálogo efetivo acerca da inclusão nos quadros institucionais oficiais de saberes e manifestações silenciadas, ou, seguindo a aceção de Arroyo referida, focalizadas (Arroyo, 2007).

Na esfera de regulação internacional, a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, documento aprovado pela 25ª Reunião da Conferência Geral da Unesco, apregoa a importância do Estado em assegurar a preservação das manifestações populares, as quais são entendidas como “o conjunto de criações, fundadas na tradição, que emanam de uma comunidade cultural pela expressão de grupos ou indivíduos e que, reconhecidamente, respondem às expectativas dessa comunidade enquanto manifestação de sua identidade cultural e social”.

O que se busca a partir dessa investigação é afirmar que o Estado nacional e os organismos internacionais reguladores da matéria não devem apenas estar responsabilizados pela preservação da “cultura popular”, o que em si não quebra o monólogo cultural. Precisa-se sim criar meios para a inclusão de tais conhecimentos dentro daqueles a que se dá o caráter de fundamentais ao desenvolvimento da pessoa e à consecução do princípio da dignidade humana.

A partir do documento de direito internacional acima referido “a cultura tradicional e polpular, enquanto expressão cultural, deve ser salvaguardada pelo e para o

grupo (familiar, profissional, nacional, regional, religioso, étnico etc.), cuja identidade exprime”.

Nota-se aqui que a importância dada à preservação reside apenas numa manutenção de algo que só adquire relevância ao grupo social a ele vinculado. Postura que traduz com fidelidade o cosmopolitismo convencional que apenas tolera a existência de determinada manifestação e busca preservá-la reservando-lhe o lugar do exótico, ou seja, folclorizando-a.

Uma espécie de inclusão subalterna que tem por finalidade apenas assegurar o modelo de universalização colonial-moderna, sob forma de localismo globalizado, não viabilizando uma efetiva construção intercultural, o que redundaria no cosmopolitismo insurgente, momento em que na lição de Santos passaria-se do colonialismo à solidariedade (Santos, 2006).

4. Capoeira Angola, um saber marginalizado

4.1. A Capoeira Angola

Herança cultural afro-brasileira transmitida oralmente por gerações, a Capoeira Angola, segundo o consenso formado a partir de relatos de mestres na arte, advém de um ritual tribal africano denominado N`golo, que teria sido inspirado em movimentos dos animais, mais particularmente numa “dança das zebras”.

Segundo Mestre João Pequeno de Pastinha, que com 90 anos é *doutor honoris causa* por duas universidades públicas brasileiras³, os escravizados iam praticar sua arte longe dos olhos do “senhor”, o escravocrata, numa região com mato ralo denominada de capoeira, vocábulo de origem tupi guarani – nação que vivia no Brasil antes da invasão portuguesa – e que depois passou a denominar o fenômeno cultural que hoje chamamos Capoeira.

Dessa forma, o nome do espaço geográfico passou a designar também a arte, como bem expressa Mestre Ciro Lima, quando canta,

³ Mestre João Pequeno de Pastinha foi reconhecido como doutor *honoris causa* pela Universidade Federal da Bahia e pela Universidade Federal de Uberlândia.

*Capoeira veio da África,
Capoeira dança, luta, arte, som poesia tem,
luta do negro de angola, contra o senhor de engenho,
Na Bahia essa arte, o negro foi transformar,
debaixo de chicotada, não queria mais ficar,
E fugiu pra capoeira, que o nome batizou,
essa dança-luta-arte, Mestre João Pequeno é o professor*

....

O pesquisador Pedro Abib, ao buscar uma definição para a Capoeira Angola apropriadamente afirma que “elementos lúdicos e agressivos, dança e batalha, vida e morte, medo e alegria, sagacidade, música, brincadeira, ancestralidade e ritualidade constituem o universo da Capoeira Angola, que a caracteriza como uma manifestação cultural difícil de ser definida num único conceito” (Abib, 2008).

Por ter sido gestada num contexto social conflituoso, a Capoeira Angola é a representação da negação da opressão e desigualdade, marca da condição do afro-descendente ao longo da história brasileira. Seja no conhecimento transmitido pelas canções, nos valores voltados à auto-preservação e solidariedade comunitária, ou na sensibilidade aprimorada pela vivência do jogo e de sua preparação, o aprendizado, a Capoeira Angola contribui para a formação de uma subjetividade crítica e rica em expressão artística.

4.2. O processo de marginalização e foclorização

Tão rica manifestação foi forjada através do processo de marginalização de uma parcela da população brasileira, os imigrantes africanos e os afro-descendentes. Inicialmente escravizados, depois mantidos na exclusão através de uma abolição com cara de abandono, os ex-escravos continuaram sem acesso à cidadania plena.

Ao tratar sobre o formalismo legal que conduziu a abolição, Samuel Vida afirma que, “no que tange às normas orientadas para o fim da escravidão, percebe-se, sem dificuldades, o viés de prolongamento discriminatório e a indisposição do Estado em reconhecer cidadania para os ex-escravos”.

Logo após a proclamação da Lei Auréa, responsável pela extinção da escravidão, em 13 de maio de 1888, começava-se a analisar um estatuto de controle dos afro-descendentes libertos. Foi então proposto um diploma legal apelidado de Lei da Vadiagem, processo discriminatório que gerou em 11 de outubro de 1890 o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil.

Do capítulo XII do aludido código, intitulado “Dos Vadios e Capoeiras”, vale destacar o artigo 402 que expressamente definia como crime “fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação Capoeiragem.”

Outro dado importante que exprime a relação discriminatória do Estado brasileiro para com o conhecimento e história da população afro-descendente, foi a queima dos arquivos documentais acerca da escravidão, perpetrada pelo então Ministro da Fazenda Rui Barbosa, em 15 de dezembro de 1890. Ato que praticado sob o argumento de que serviria para apagar a memória acerca da famigerada instituição, serviu, no entanto, para limitar as pesquisas sobre a contribuição cultural de origem africana no Brasil e sobre as hediondas atrocidades cometidas no processo de coisificação das pessoas trazidas da África para servirem de mão-de-obra escrava.

Apenas em 1937, na administração do presidente Getúlio Vargas, é que a Capoeira foi oficialmente retirada da marginalidade formal e enaltecida enquanto “autêntico esporte nacional”, discurso que negligencia os demais atributos formadores de tal saber e expressão artística, limitando-a em relação a seu potencial educativo e emancipatório.

Seguindo uma tendência dos governos de caráter facista, a era Vargas buscou apoiar-se em símbolos nacionais para justificar a intensificação do aparelho estatal e suas políticas públicas autoritárias, dando seguimento a uma *praxis* política que ficou conhecida pela literatura histórica como populismo. Nesse contexto é que é recebido pelo então presidente em 1953 o capoeirista conhecido como Mestre Bimba, criador de um estilo de Capoeira denominado por este de Luta Regional Baiana, ficando conhecida como Capoeira Angola a vertente tradicional da manifestação cujo expoente foi Mestre Pastinha, fundador do Centro Esportivo de Capoeira Angola em 1941.

A peculiaridade da técnica desenvolvida por Bimba, que ressalta a destreza corporal, dando um maior dinamismo à prática, e a denominação por ele cunhada,

atendeu aos anseios populistas acima referenciados. De modo que a Capoeira Regional, como passou a ser chamada, se tornou mais popularmente conhecida e difundida no Brasil e no mundo.

O reconhecimento estatal enquanto esporte, ou seja, enquanto algo apenas dotado de valor pelo bem-estar físico proporcionado, sinaliza o empobrecimento ao qual a manifestação cultural se viu vinculada. Saber rico em potencialidades por envolver, dança, música, história crítica, luta, equilíbrio psíquico e corporal, dentre outros benefícios culturais e pedagógicos, viu-se restrito a uma forma de aperfeiçoamento atlético.

Pode-se identificar portanto, que ocorreu com a Capoeira o fenômeno da foclorização identificado por Miguel Arroyo como característica da inclusão dos conhecimentos de origem afro-descendente. Mecanismo de aceitação periférica, inclusão hierárquica na codição de pitoresco ou exótico.

4.3. A Capoeira Angola atualmente e seu potencial pedagógico

A despeito de louváveis políticas públicas afirmativas, como o programa Capoeira Viva, do Governo Federal sob administração do presidente Luís Inácio Lula da Silva, o qual destina recursos a projetos sociais e culturais envolvendo a Capoeira a partir de 2004, não se tem notícia de uma reformulação no sistema educativo de forma a incluir tal fenômeno como direito cultural fundamental.

As ações afirmativas são importantes, pois reconhecem um processo histórico de marginalização e subalternização que precisa ser enfrentado a partir de políticas públicas como a de financiamento público de projetos fomentadores da Capoeira e de sua preservação. No entanto, acreditamos que, aliadas a tais iniciativas, são necessárias ações destinadas a efetivá-las enquanto veículo cultural fundamental à formação do indivíduo em desenvolvimento no espaço-tempo brasileiro. O que enseja pleitear, seguindo a denominação de Arroyo a afirmação de uma pedagogia multirracial e popular. (Arroyo, 2007)

A pedagogia popular tem como marca reconhecer o povo enquanto sujeito da história, sujeito de direitos. A igualdade abstrata que fundamenta a escola formal brasileira como um espaço onde impera a democracia racial, mantêm a discriminação

pois, ignora a alteridade condenando os desiguais vítimas de uma segregação sócio-étnico-racial (Arroyo, 2007).

Quando muito, a inclusão até os dias de hoje se deu apenas no que tange ao aspecto esportivo, ao bem-estar físico proporcionado pela atividade, empobrecendo assim algo imensamente rico em potencialidades pedagógicas, capaz de conduzir uma mudança de perspectiva em relação aos valores decorrentes da contribuição cultural de matriz africana no Brasil, além de trazer benefícios educativos diversos aos envolvidos em seu aprendizado.

Entre outras benesses, através da Capoeira Angola, adquire-se um importante aprendizado em como lidar com o outro, sendo o próprio jogo uma espécie de diálogo corporal; aprende-se a brincar com o corpo, aprimorando-se o equilíbrio e a destreza; entra-se em contato com a história do país sob o ponto de vista do oprimido, do marginalizado; apreendem-se valores voltados à sobrevivência num ambiente hostil e à cooperação comunitária; desenvolve-se a aptidão para o trato com a música, aprendendo-se a tocar diversos instrumentos musicais e aprimorando-se o canto; adquire-se disciplina através da relação mestre/discípulo, sem a qual não se processa o aprendizado; desenvolve-se a expressão poética através do improviso característico do canto, que por sua vez se encontra intimamente relacionado ao jogo; isso e muito mais pontos positivos que uma análise minuciosa dos potenciais pedagógicos poderia apontar.

Enriquecimento cultural exteriorizado através de uma brincadeira na qual o sorriso é a expressão facial predominante e que traz a tradição atuando como “um passado que não está, de forma alguma, cristalizado nalgum museu de folclore, nem muito menos agonizante num longínquo rincão do Brasil, mas insiste em fazer-se vigorar no presente, um inconformismo capaz de transformar esse presente, abrindo e projetando novas possibilidades de futuro” (Abib, 2008).

Uma bem cultural como a Capoeira Angola, em razão de tudo quanto exposto, reclama uma inserção social relevante enquanto direito cultural, pressuposto da dignidade humana no contexto brasileiro. Cabendo ao poder público de um Estado que se propõe a finalidade de assegurar a tutela dos direitos humanos, atribuindo-os a condição de fundamentais, assumir o compromisso em fornecer aos cidadãos o pleno acesso ao conhecimento historicamente produzido por sua comunidade.

Tal saber, entre tantos outros inferiorizados ou suprimidos, é essencial ao brasileiro tanto quanto contribuições intelectuais relevantes que formam o edifício do pensamento ocidental. Devendo haver assim, uma inclusão de contribuições culturais, mesmo que isso implique uma revisão do conteúdo didático formal e uma redefinição de prioridades pedagógicas.

5. Conclusão

Buscou-se através do presente ensaio afirmar a necessidade do atendimento dos direitos culturais como condição essencial à efetivação do princípio da dignidade humana, ressaltando o papel determinante que esta esfera dos direitos humanos desempenha na realização da autodeterminação do indivíduo.

Situando-se a análise em contextos pós-coloniais, verificou-se que a concretização de tais direitos implica ter como pressuposto a hierarquização gerada pela imposição cultural do aparato intelectual e tecnológico moderno, ao qual a colonização serviu de alicerce. Premissa esta que remete a uma revisão do entendimento dominante de cultura de forma a incluir expressões culturais como a Capoeira Angola no grupo dos direitos culturais fundamentais a serem assegurados pelo Estado brasileiro.

A Capoeira Angola surge então como exemplo privilegiado de uma construção humana de importância singular como bem cultural e instrumento pedagógico negligenciada pelas estruturas oficiais do poder político brasileiro frente à sua relevância e potencial emancipatório. Ora marginalizada, posta na ilegalidade, ora admitida enquanto folclore, o fato é que não existe uma prestação satisfatória aos brasileiros de sua herança cultural histórica uma vez que este e outros patrimônios culturais não são elevados à condição de fundamentais.

A bandeira dos direitos humanos e dos direitos culturais em particular, concebidas através de um diálogo intercultural voltado a uma política emancipatória, atuam dando contornos específicos aos bens jurídicos protegidos. A universalização preconizada pelo Direito Internacional atual, para não servir de instrumento à dominação cultural e política, precisa ser realizada a partir da investigação do necessário à efetivação da versão de dignidade humana que melhor atende às

necessidades de uma dada população, dotada de um arcabouço cultural historicamente produzido.

Mecanismos de diálogo e vontade política para romper com os cânones convencionais impostos, promotores da exclusão e desigualdade entre as diversas formas de cultura, nos apresentam como os pressupostos essenciais à promoção real de uma jurisdição internacional voltada à justiça, paz e bem-estar social.

Referências Bibliográficas

ABIB, Pedro (2008). “Cultura Popular e Educação: Um estudo sobre a Capoeira Angola”, consultado no dia 29 de maio de 2008 no sítio http://www.grupomel.ufba.br/textos/download/cultura_popular_educacao_um_estudo_sobre_a_capoeira_angola.pdf.

ARROYO, Miguel (2007). “A pedagogia multirracial e o sistema escolar”, in, “Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais”, org. Nilma Lino. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

CANOTILHO, Joaquim José Gomes (1999). “Direito Constitucional e Teoria da Constituição. 3ª edição. Coimbra: Almedina.

CARVALHAIS, Isabel Estrada (2004). “Os desafios da cidadania pós nacional”. Porto: Edições Afrontamento.

HERRERA, Joaquin (2005). “Los derechos humanos como productos culturales: crítica del humanismo abstracto. Madrid: Editora Catarata.

PANIKKAR, Raimundo (2004). “Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental?”, in, “Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita”, org. Cesár Augusto Baldi. Rio de Janeiro : Livraria e Editora Renovar.

PRYSTON, Angela (2004). “Intersecções da Teoria Crítica Contemporânea: Estudos Culturais, Pós-colonialismo e Comunicação. Revista eletrônica e-comopós: <http://www.compos.org.br/e-compos>.

PUREZA, José Manuel (2004). “Direito internacional e comunidade de pessoas: da indiferença aos direitos humanos”, in, “Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita”, org. Cesár Augusto Baldi. Rio de Janeiro : Livraria e Editora Renovar.

RUGGI, Lenita (2007). “Colonialismo Sociológico: Reflexões sobre a Geopolítica do(s) Conhecimento(s)”, in, O Cabo dos Trabalhos: Revista Eletrônica do Programa de Doutorado Pós-Colonialismos e Cidadania Global, nº 2.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2006). “A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política [Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática, Volume IV]. Porto: Edições Afrontamento.

SARLET, Ingo Wolfgang (2004). “Algumas notas em torno da relação entre o princípio da dignidade da pessoa humana e os direitos fundamentais na ordem constitucional brasileira”, in, “Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita”, org. César Augusto Baldi. Rio de Janeiro : Livraria e Editora Renovar.

VIDA, Samuel Santana (2001) “Africanos no Brasil: uma ameaça ao paraíso racial”, in, “Migrações Internacionais: contribuições para a política, Brasil, 2000”, org. Mary G. Castro. Brasília.