



encarceramento – chegamos ao terceiro lugar no ranking dos países com maior população carcerária, algo em torno de 727.000 presos -, sem uma correspondente diminuição da ocorrência de crimes em nosso país. Muito pelo contrário, os números têm aumentado ano após ano.

A argumentação de que vivemos uma cultura de violência liga-se ao entendimento de que estamos rodeados por discursos e ações a ela relacionadas. Santos (2011) chega a perguntar se não está *nascendo um código de sociabilidade orientado pela violência*, ou se, a partir da linguagem da violência, estaria *nascendo uma nova norma social*. Contextualiza a violência como um ato de incivilidade inserida num contexto social, político, econômico e cultural, onde tudo parece entrar em crise sistêmica e onde os grupos particulares a usam como estratégia de resolver conflitos, meio de aquisição de bens materiais, obtenção de prestígio ou defesa de poder. De qualquer forma estamos diante de fim de valores universais, próprio de uma sociedade fragmentada, heterogênea e global¹.

Na sociologia os estudos da violência são os mais marcantes, amplos e complexos e nem sempre se encaixam paradigmas. Há, no entanto, alguns que reclamam a necessidade de paradigma, mostrando que não estamos podendo analisar dentro do paradigma político, econômico e social, sob o qual se assentava o pensamento sociológico do último século. Touraine escreve que necessitamos de um novo paradigma para que possamos conceitualizar, para situar-nos e para sermos capazes de nomear os novos atores, os novos conflitos, as representações do Eu e das coletividades e defende uma proposta de paradigma cultural², pois estamos numa era tecnológica e de informação em que os discursos informam sobre a era da violência interpessoal, do fim do social, e o triunfo de um individualismo desorganizador das agências socializadoras como a família, a escola, a religião, as leis, etc. O social foi invadido por forças não sociais do interesse, da violência, do medo e por indivíduos que gritam por liberdade pessoal e o direito de serem diferentes, embora enterrados nas forças agressivas do mercado (TOURAINÉ, 2006; p.10).

O tempo atual de complexidade social, a violência³ está carregada de sentidos ameaçadores das perspectivas de uma ordem mínima e segura para nossas vivências e convivências. Os movimentos sociais estão minados por falta desta universalidade e tem dificuldades de enfrentar aquilo que se opõe: a lógica do capitalismo de mercado que usa as artimanhas do ópio do consumismo, aliciando mentes e disposições até mesmo para pensar alternativas, como diz Boaventura de Sousa Santos⁴.

Se esta difícil construir esta nova subjetividade que queira pensar e agir em nome de uma alternativa, muito mais difícil fica combater as violências, principalmente aquelas que assolam as relações sociais e que são produtos da era global. Mas Santos não deixa de apontar uma *sociologia das emergências* que pensa em recolher experiências alternativas que possam se tornar uma rede de resistências. De fato alguns movimentos

¹ SANTOS, José Vicente Tavares (Org). *Violência e Cidadania – Práticas sociológicas e compromissos sociais*. Porto Alegre: Sulinas; UFRGS, 2011; p. 14

² TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma – para compreender o mundo de hoje*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2006.

³ Etimologicamente a palavra é referenciada ao latim *violentia*, relacionado a *vis* e *violare*, e porta os significados de força em ação, força física, potência, essência, mas também de algo que *viola*, profana, transgredir ou destrói. In: ADORNO Sérgio. *Conflitualidade e violência reflexões sobre a anomia na contemporaneidade*. *Tempo Social; Rev. Sociologia USP*, São Paulo, 10(1):19-47, maio 1998.

⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo – para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2008.



condição econômica (renda para a dignidade de alimentar-se, de ter saúde, para morar, ter trabalho, educar-se...), etc. Cercado destes medos os atos de esperanças se tornam residuais e isolados e sem efeitos para concertar, refazer ou reconstruir. Para enfrentar estes medos Humberto Maturana propõe a cultura do afeto. Mais de 90% de nossos atos são causados pelas emoções, afetos e não por racionalidades⁶. Esta nova posição explicativa biossociológica do homem pode levar-nos a respeitar a condição de si e do outro, pois quem não respeita a si não respeita o outro, portanto, é capaz de atos violentos. Mas a grandeza da sociedade está quando o indivíduo se sentiu solidário com dor do outro e isso foi graças a seu poder de afeto.

O que se duvida sempre é de que exista violência que concerta. Ela não é humana, não é afetiva, é um desvio da racionalidade deste. Ela é sempre destrutiva. À força que concerta podemos dar outro nome, mas não violência. Ghandi que o diga. A prática da violência como toda ação, transforma o mundo, mas a transformação mais provável é em um mundo mais violento (ARENDDT, 1970; p.51)

A tarefa de uma teórica crítica da violência pode se circunscrever à apresentação de suas relações com o direito e a justiça, define-a afirmando que “qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas. A esfera dessas relações é designada pelos conceitos de direito e justiça”⁷. Françoise Heritier, a violência é um fenômeno que se produz nos sujeitos, reflete-se em todos os âmbitos de desempenho social – família, sociedade, Estado – e obedece a fatores culturais, sociais e psicológicos, podendo ser definida como “toda coação de natureza física ou psíquica suscetível de levar ao terror, ao deslocamento, à infelicidade ou à morte de um ser animado; todo ato de intromissão que tem por efeito voluntário ou involuntário o desapossamento de outro, o prejuízo ou a destruição de objetos inanimados”⁸.

Galtung mostra que a violência se faz presente em processos que habitualmente a desconhecem, por que não só limita a sua consideração aos fatos abruptos e excessivos, senão a condições socioestruturais que se manifestam na série de ameaças evitáveis contra a satisfação das necessidades humanas básicas. A violência, nesse sentido, consiste na diminuição do nível real de satisfação das necessidades dos sujeitos por baixo do que seria potencialmente possível.

Destacar o caráter ativo, reflexivo, da conduta humana e da ação social, ou, em sentido diverso, entender ser o comportamento humano um resultado de forças que os atores não controlam nem compreendem são os dois pontos fulcrais de compreensão sobre os quais se armam as tradições subjetivistas e objetivistas no âmbito das ciências sociais e da filosofia política. Esse embate e as possibilidades hermenêuticas dele emergentes são incontornáveis para um bom entendimento acerca dos principais aspectos ôntico-ontológicos do fenômeno da violência. A ocorrência desse embate varia de intensidade nas diferentes ciências sociais, havendo algumas em que uma tradição é predominante, como, por exemplo, na psicologia, com uma hegemonia da tradição subjetivista, ou, em sentido contrário, na antropologia, na qual prevalece o objetivismo.

⁶ MATURANA, Humberto. *Uma abordagem da educação atual na perspectiva da biologia do conhecimento*. In: **Emoções e linguagem na educação e na política**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 1998. Pág. 7/35.

⁷ BENJAMIN, W. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, W. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Ernani Chaves. Organização de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011. p. 121-156, p. 121.

⁸ HERITIER, Françoise. **Masculin/féminin. La pensée de la différence**. Paris: Odile Jacob, 1996, p. 28.



Mas também há regionalidades científicas onde a oposição entre essas tradições guarda um maior equilíbrio, sem um esmagador predomínio de uma em detrimento da outra, como é o caso da sociologia.

Essa dicotomia holismo/atomismo compõe um conflito de tradições de pesquisa intelectual com reflexos nas mais variadas construções culturais ocidentais. Cada uma delas foi e continua sendo parte da elaboração de um modo de vida social e moral do qual a própria pesquisa intelectual foi e continua sendo parte integrante. Em cada uma delas, as formas dessa vida permanecem incorporadas às instituições sociais, econômicas, políticas e jurídicas. Essas tradições, utilizando o pensamento de MacIntyre, diferem entre si muito mais do que suas concepções conflitantes de racionalidade prática e justiça: elas diferem nos catálogos de virtudes, nas concepções do eu e nas cosmologias metafísicas; diferem também no modo como, em cada uma delas, se chegou às concepções de racionalidade prática e justiça⁹.

A violência subjetiva na visão de Žižek é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objetivos de violência. Em primeiro lugar, há uma violência “simbólica” encarnada na linguagem e em suas formas, naquilo que Heidegger chamaria a “nossa casa do ser”. Essa violência não está em ação apenas nos casos evidentes – e largamente estudados – de provocação e de relações de dominação social que nossas formas de discurso habituais reproduzem: há uma forma ainda mais fundamental de violência que pertence à linguagem enquanto tal, à imposição de um certo universo de sentido, como ocorre, por exemplo, nos discursos fundamentalistas homofóbicos ou misóginos, onde se perpetuam as tentativas infundadas de naturalização de discursos de anormalidade dos gays e lésbicas, ou da condição de submissão biológica da mulher. Em segundo lugar, há aquilo a que se pode chamar violência “sistêmica”, que consiste nas consequências muitas vezes catastróficas do funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político¹⁰.

O tempo atual de ansiedades, inquietudes e esperanças geram preocupações com a violência como questão central a ser enfrentada pelos esforços de movimentos sociais, atores políticos e intelectuais. A sociologia nos ajuda compreender estes tempos de complexidades e se arvora a ser propositiva no sentido de uma civilização não violenta e de contribuir para a autonomia responsabilidade e liberdade humana. Se a realidade social foi construída por indivíduos estes mesmos podem solucionar os problemas para a humanidade da pessoa que ali existe. Não aceitamos a naturalização, os discursos de que “as coisas são sempre assim” ou “as coisas são como são”. A sociologia combate a razão melancólica e chorosa dos “sem solução”.

2-DIREITOS HUMANOS COMO ANTIDOTO DA VIOLÊNCIA

O saber crítico sempre corre o risco de ser vítima de sua própria dialética. Assim são as teorias que analisam a trajetória dos direitos humanos em seus objetivos e práticas, pois ao apontar problemas para sua concretização não conseguem elaborar e propor alternativas. Assim, a crítica não se completa, tornando-se apenas uma queixa ou denúncia. Essa constatação, porém, não invalidam os esforços para evidenciar que há muitos avanços nos conhecimentos advindos de plurais ambientes que abordam o mundo jurídico em suas dimensões de normatividade prática humanizadora.

⁹ MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de Quem? Qual racionalidade?** 2. ed. São Paulo: Loyola, 1991, p. 375-376.

¹⁰ ŽIŽEK, Slavoj. **Violência**. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 17.



Para Frantz (2005) o sucesso da gestão democrática e autogestão depende das pessoas, de sua capacitação para a organização sob seu comando e controle, sendo que esta capacitação deve ser constante, pois trata-se de um processo pedagógico que não pode ficar a mercê do espontaneísmo ou afloração natural do conhecimento. Uma cooperativa não difere muito de uma empresa juridicamente quando trabalha alinhada para alcançar seus fins, também não deve ser confundida com qualquer associação filantrópica, caritativa ou beneficente.

Na ideia de desenvolvimento de Amartya Sen, podemos perceber que o autor insiste em mostrar a dificuldade de você imaginar ações solidárias em indivíduos municiados de sofrimentos individuais. Precisariam, antes, ter sua liberdade substantiva garantida: alimento, renda, educação, saúde, para que sejam aproveitadas as oportunidades econômicas, a liberdade de escolhas, as facilidades sociais, as transparências e a segurança. *O caminho entre liberdade e responsabilidade é de mão dupla*. Sem a liberdade substantiva e a capacidade para realizar alguma coisa, a pessoa não pode ser responsável por fazê-la. Mas ter efetivamente a liberdade e a capacidade para fazer alguma coisa impõem à pessoa o dever de refletir sobre fazê-la ou não, e isso envolve responsabilidade individual. Nesse sentido, a liberdade é necessária e suficiente para a responsabilidade. Vê-se então que é fundamental para o trabalho dos atores a parceria com o Estado, especialmente o Estado Democrático, para que este proporcione o mínimo de liberdade (as substantivas) sustentando na base o agir responsável das pessoas, ampliando a capacidade individual de auferir rendas que possam ser partilhadas coletivamente (SEN, 2000, p. 321/323).

A crise da sociedade atual e da democracia é assim descrito por Touraine: os indivíduos e nações que não conseguem controlar o dinheiro, a informação, o fluxo de mercadorias; a maioria dos indivíduos estão refugiados em suas vidas privadas e, mesmo assim, ameaçadas; a globalização, o mercado, e a tecnologia enfraqueceram o Estado; a este se definiu outros papéis como, o principal, de defender empresas e a moeda nacional nos mercados internacionais; o consumo se fragmenta em diversidade de estilos de vida; opiniões públicas são esfaceladas e manipuladas; as campanhas de opinião não mobilizam esperanças e só defendem o instituído; partidos socialistas enfraqueceram; crescem o apelo a valores religiosos (cristãos) da comunidade em detrimento da razão política; crescem o poder dos juízes, frutos de coalizão de dirigentes políticos e econômicos; crescem poliarquias (competências em várias equipes governamentais); o neorepublicanismo que fecha o país a estrangeiros; perda de função dos partidos políticos (que são nada mais que centros de gestão de uma clientela de conquista de cadeiras para os eleitos (Idem, 288); reduziu-se da sociedade a mercados; findou-se a economia administrada pelo centro administrativo/estado gerente; findarem-se os grandes homens políticos, os carismáticos, as paixões políticas, a ideologia da sociedade ideal (TOURAINÉ.1998; 292).

A formação acadêmica precisa de cuidados resultantes de ações comunicativas internas à universidade. Trata-se, pois, de instituir na universidade a autorreflexão com intenção de recuperar o poder comunicativo na totalidade social (Habermas, 1997; 349).

A sociedade, com sua complexidade, pressiona a universidade e ela encontra uma série de obstáculos para definir sua identidade. Habermas apresenta sua visão da sociedade atual, atravessada por um racionalismo instrumental, que, nos parece, impede a universidade de cumprir funções pré-determinadas. No entanto, não podemos fugir do esforço em reconstruir razões motivacionais e dialogadas.



Precisamos passar da cultura dos ser em si para a cultura da relação. Esta cultura reconhece que todos possuem direitos e não aceita as justificativas para a desigualdade. Ou seja, embora exista um excesso de sentido no mundo ainda há déficit de universalidade para o sentido da dignidade e da igualdade. As experiências de ações humanas para dignidade se deram de forma específicas diferentes formações sociais, embora submetidas às forças hegemônicas.

Os DH estão mais a depender dos contextos, mas a dignidade pode ser entendida com “ter a disposição tudo aquilo que respeita a vida e permite desenvolver as atitudes e as aptidões para a pessoa se empoderar diante do que necessita”. Ou seja, poder criar capacidade para prover e prever suas necessidades. Mas quem o que mede esta tal de necessidade? Esta metrificação encontra um lócus concreto: precisamos de articulação e cooperação para avançar na democracia assentada sobre o trabalho vivo e sobre o trabalhador concreto.

A humanidade precisa mais de alimento, moradia, saúde, educação, trabalho do que eleições para designar quem toma decisões. Ou seja, o conteúdo da vida democracia é a vida digna das pessoas. Democracia é começo, meio e fim de uma forma de vivencia e não mero sonho de se poder decidir sobre tudo. É um modo de vivencia e convivência. Dialogar sobre a democracia sem considerar a vida material da coletividade é criar linguagens para cabeças ocas inventarem fantasmas, como diz Gramsci (1988).

Assim, quando falamos em direitos humanos estamos nos referindo ao conjunto de normas constitucionais, validas positivamente, que controlam os hipotéticos desvios despóticos do poder, enquanto, ao mesmo tempo, asseguram uma obediência baseada na lei e não em meras instancias morais ou metafísicas. Os direitos humanos garantem o domínio das legitimidades das leis feitas por um povo soberano. Neste sentido a legitimidade dos direitos humanos deveria ser resultado de um auto entendimento ético e de uma autodeterminação soberana de uma coletividade política (HABERMAS, 2002).

Fruto de discursos e negociações, as leis se impõem como racionalidades. Os DH servem também para produzir consensos racionais discursivos, pois não nos obrigam a nada, mas oferece um marco de autonomia para nossa ação pública - responsabilidade dos atores públicos. Une os direitos aos humanos – “direitos humanos”. Caminha em direção a emancipação, ao desenvolvimento social e a fortificação dos indivíduos ligados comunicativamente e protegidos institucionalmente para iguais chances de alcançar os objetivos da vida de autodeterminação.

Este indivíduo forte está em relação a um Estado que persegue os fins de garantir a liberdade individual, bem-estar, segurança pessoal de seus cidadãos, garantia dos direitos fundamentais e fomento a cultura de vivencia e convivência. Por traz da perspectiva de direito esta a expectativa de justiça social satisfeita pelo esforço particular, assegurado e autônomo por concretizar as concepções de bem-viver próprias de cada um. Esta justiça será o encontro da liberdade de se *poder ter e poder adquirir* com a *igualdade de chance para todos*, encontro entre *gozo de liberdades subjetivas* dos sujeitos particulares e *autonomia pública dos cidadãos*.

O mundo jurídico está envolta com as ações por justiça e acompanha as lutas pela dignidade. Ali podemos ver posturas coloniais, anticoloniais e solidárias. Nos estudos sobre DH já se consolidou entendimentos que ele é produto cultural do ocidente, mas fruto da reação à lógica do capital e a favor do diálogo multicultural. Os DH exigiu militância local e mundial que o compreendiam que era no espaço publico onde se pode criar alternativas.

No dizer de Flores (1989),



...os direitos humanos são produtos culturais que facilitam a construção de atitudes e aptidões que nos permitam poder fazer nossas vidas com o máximo de dignidade (p.28)... Provoca dimensões epistemológicas, ontológica, éticas e políticas de enfrentamento da colonização e da opressão do expansionismo do capital (p.32).

A utopia do mercado autorregulado expressa a irreflexividade da modernidade. As leis do mercado se mostraram ineficaz, pois o monetarismo é a-democrático tendo a moeda como poder, tornando os bancos, cassinos como *locus* das grandes decisões. Na lógica destes há uma despreocupação com a quantidade de dinheiro que manejam.

As reflexões que tem permeados os DH faz visível o invisível e mostra que esta forma de distribuição se torna opressão. Por exemplo, permite pensar na concretude da inovação de igual valor, igual racionalidade aplicada e igual autoridade. Trata-se de não simplesmente negar o que temos, mas de, também, reapropriarmos criticamente (negação dialética e afirmação ontológica), pois na relação de poder entre amo e escravo não há síntese dialética, o que se nega e a escravidão que afirma o amo.

Isso é pensar a luta pela dignidade e problematizar a realidade nos espaços de encontros compreensivos e discernimentos. Dali emerge heteroutopias da indignação diante do intolerável, vontades críticas e pretensões de validade universal: mesmas condições de desfrutar o social, a economia, a política e a cultura. É uma posição contra a vida de privilégios e favor de uma igualdade sustentável.

Em direitos humanos, os conhecimentos tem que ter funções sociais de marcar a luta pela dignidade e de fazer crítica das políticas neoliberais e das desigualdades sociais, no político, na economia e na cultura.

O pensamento jurídico não se sustenta sem uma prévia leitura da realidade, sem conhecer os limites (fronteiras) das normas, sem ter que recorrer a entidades externas ao fundamento do direito, como um mundo no qual vivemos.

Neste sentido, a inconsistência da ideologia-mundo, globalização do ideal-mundo deste 1789-a 1948 sempre foi marcada por lutas históricas de resistências contra as violências do poder do capital, que ausentava dela a força da filosofia dialética e afirmava a objetividade do absolutismo de imaginações transcendentais expostas, por exemplo, na Teoria Neo-Contratuais de Justiça, no Consenso de Washington, que tinha por trás a O.M.C.

Estas proposições mudaram as relações sociais resultantes de novas formas de capitais (econômico, social e cultural), diferentes tipos de poder político, regional e simbólico.

A reprodução social deu-se, então, baseada, nas concepções abstratas de direitos humanos:

...o capital é uma força inscrita na objetividade das coisas que determina que nem tudo seja igualmente possível e impossível... determinam as estruturas imanentes do mundo social...determinam a funcionamento duradouro da realidade social e se decidem as oportunidades de êxito das praticas. A força do capital domina mantendo os grupos em situação de práticas orquestrada de disposições de ações isoladas funcionando de



modernidade ocidental estamos falando de tempo pós-colonial. Pos-colonialismo é um conjunto de teorias que analisa os efeitos sociais, políticos, econômicos, filosóficos, científicos, e culturais deixados pelo colonialismo tanto nos países colonizados quanto nos colonizadores. São momentos onde se consolida a visão das teorias do reconhecimento das lutas e experiências anticoloniais e das práticas científicas alternativas.

Embora os valores modernos de liberdade, igualdade e solidariedade continuem sendo fundamentais o que quer é mostrar que é necessário reconhecer e as violências que em nome destes foram cometidos para consolidar o capitalismo, sem ter conseguido realizar aqueles valores.

Esta violência pode ser chamada de colonialismo. Colonialismo é todo o modo de dominação assente na degradação ontológica das populações dominadas por razões etno-raciais. Às populações e aos corpos racializados não é reconhecida a mesma dignidade humana que é atribuída aos que os dominam. São populações e corpos que, apesar de todas as declarações universais dos direitos humanos, são existencialmente considerados sub-humanos, seres inferiores na escala do ser, e as suas vidas pouco valor têm para quem os oprime, sendo, por isso, facilmente descartáveis.

As novas formas de colonialismo são mais insidiosas porque ocorrem no âmago de relações sociais, econômicas e políticas dominadas pelas ideologias do antirracismo, dos direitos humanos universais, da igualdade de todos perante a lei, da não discriminação, da igual dignidade dos filhos e filhas de qualquer deus ou deusa. O colonialismo insidioso é gasoso e evanescente, tão invasivo quanto evasivo, em suma, ardiloso.

Segundo Santos (2007) “o que se pode designar por colonialismo histórico caracterizado pela ocupação territorial estrangeira. Mas o modo de dominação colonial continuou sob outras formas e, se as considerarmos como tal, o colonialismo está talvez hoje tão vigente e violento como no passado”. Floresce em apartheids sociais não institucionais. Tanto ocorre nas ruas como nas casas, nas prisões e nas universidades como nos supermercados e nos batalhões de polícia. Disfarça-se facilmente de outras formas de dominação tais como diferenças de classe e de sexo ou sexualidade.

Para Santos, as linhas cartográficas estabelecidas no início dos séculos XV e XVI estão vivas, mas de forma metafórica e são traçadas por lógicas de segregação de diversos tipos: fascismo territorial, fascismo social, legislação antiterrorista, leis contra imigração. Além disso, o uso da ciência moderna a favor da sociedade global, em detrimento do uso restrito da produção do saber e o descaso com os outros saberes, que não o científico contribuem para a manutenção da ordem epistemológica vigente.

Pos-colonialíssimo é, assim, uma perspectiva conceitual que busca analisar como determinados lugares e pessoas são construídos como subalternos em relação aos que são tidos como superiores e desenvolvidos. No início, a perspectiva ateve-se a analisar as consequências do colonialismo europeu. Posteriormente, a abordagem passou a considerar a hegemonia estadunidense e a exclusão das minorias como processos ligados a um tipo de colonialismo contemporâneo.

As ciências sociais contribuíram efetivamente com a construção do saber eurocêntrico, fundador da modernidade que criou o modo de vida e saber como pressupostos da evolução social ditadas pela marcha do conhecimento científico sistematizados. O que acabou por forjar um *metarelato universal* dos saberes dos colonizadores. “Este metarelato da modernidade é um dispositivo de conhecimento



Tem a sociedade como seu princípio e sua referência normativa e valorativa... se percebe inserida na divisão social e política e busca definir uma universalidade (ou imaginada ou desejada) que lhe permita responder às contradições impostas pela divisão. Então, como instituição social, a universidade é um devenir, uma construção constante que está amparada numa concepção de possibilidade de destruir os fins capitalistas pelo que até agora ela atuou e de construir uma nova história como resultante de ações de seres humanos conscientes (CHAUÍ, 1993: 216)..

Chauí (1999) também se opõe enfaticamente a esta tendência de adaptar a universidade ao mercado. Segundo ela, isso só reforça os privilégios, tira a autonomia do livre pensar dos docentes, reforça a hierarquização esquizofrênica entre o que seja pesquisador e professor, reforça o poder burocrático, a perda dos ideais de serviço público, etc. Esta mercantilização da universidade a induz ser como uma organização, torna-a uma espécie de entidade isolada

...Cujo sucesso e cujo fracasso se medem em termos de gestão de recursos e estratégias de desempenho e cuja articulação com as demais se dá por meio da competição... Sua eficácia e seu sucesso dependem de sua particularidade... Tem apenas a si como referência... Pretende gerir seu espaço e tempo particulares, aceitando como dado bruto sua inserção num dos polos da divisão social, e seu alvo não é responder às contradições e sim vencer a competição com seus supostos iguais... (CHAUÍ, 1993: 219).

Como *locus* de pensamento, ela deve ser capaz de pensar o novo século no horizonte crítico de uma revolução cultural com base na cultura de resistência e no novo saber científico, onde se possa introduzir ideias de relatividade e descontinuidade na formação profissional e científica de pessoas capazes de responder à complexidade do desenvolvimento social. Como *locus* de busca, de pesquisa, a universidade deveria tornar-se uma cidade de pesquisadores, onde se faz a crítica da experiência imediata, se constrói problemáticas científicas, se faz diálogos rigorosos e respeitosos, se cultua o pluralismo teórico-metodológico, onde se enraíza a paixão pelo estudo do objeto, ao mesmo tempo em que se prioriza a lógica de criação, produzir cidadania científica como forma de participar da democracia social a partir da posição privilegiada da universidade; produzir um imaginário social que articule o sentido de liberdade e igualdade na sociedade civil e na sociedade política (TAVARES DOS SANTOS, 1998). Idem: 186)

Fica claro que é difícil delimitar as funções da universidade, pois ela é um campo de forças e ações coletivas. Muitas destas relações se dão a partir do produto que fazem, que é buscado conforme os mais diversos interesses (bens culturais como diplomas, racionalidade, conhecimentos...), mas que não é acessível a todos e são vistos como investimentos para agentes e setores potencializarem as concorrências em outros campos (BOURDIEU; 1983). Mas, em outras dimensões, as aparentes objetividades da universidade podem esconder articulações mais profundas entre o princípio de igualdade de oportunidade e de mobilidade social através, em geral, da escola, e a continuação e consolidação das desigualdades sociais, o interesse de classe (BOURDIEU E PASSERON; 1970).

Para Habermas a universidade é uma instituição complexa que tem como função produzir habilidades às pessoas imersas nas atitudes da razão instrumental, interpretar as culturas das sociedades e produzir consciência política. Seu paradoxo está



instituição pode contar que não estejam dispostos a manter as identidades, a respeitar as diferenças e ter um relação de edificação, de ancoradouros descolonizantes¹².

As atividades de extensão demarcada pelos princípios *de diálogos* para produzir conhecimentos, busca saberes fruto das experiências das ações solidárias de indivíduos e grupos que criam motivações racionais para o futuro. Como elementos do sistema universitário aberto, o ensino, a pesquisa e a extensão atuam para fortalecimento de um entorno que lhe forneçam energias alimentadoras das capacidades cognitivas.

Em muitos lugares se percebem sabedorias subjacentes, não colonizadas e nem colonizadoras. Assim, se os laços vivos da liberdade persistem contra a lógica perversa do aprisionamento do lucro imediato, não há por que, como diz Habermas (2002), nos desesperarmos com o poder, a razão e o Estado. Estamos vivos, pensantes e capazes de linguagem, na universidade, na rua, na associação, na comunidade, então tudo pode ser criado. Para Boaventura de Sousa Santos (2009), estas experiências de vidas emancipadas espalhadas por aí, necessitam de serem unidas em uma nova alternativa de vida, em uma nova epistemologia e na utopia da igualdade que continua viva. Essas práticas solidárias estão ao alcance de qualquer pessoa, pois falam a gramática do social, já que os homens não agem somente porque estão presos a uma situação tornada insuportável, mas também porque estão ligados a certas visões do possível.

¹² SILVA, Enio Waldir . Fortalecendo a cultura cidadã dos estudantes universitários – um dos papéis da extensão universitária. In: Síveres, Luiz (Org.) . A Extensão universitária como princípio da aprendizagem. Brasília: Liber Livro, 2013.