PATRIMÔNIO CULTURAL, VIOLÊNCIA E VAQUEJADA

CULTURAL HERITAGE, VIOLENCE AND VAQUEJADA

Fábio Wellington Ataíde Alves*

RESUMO: *A exclusão cultural é um dos aspectos mais importantes na contemporaneidade para as sociedades industriais. A aplicação do princípio da não-violência contra animais não pode desconsiderar aspectos do patrimônio cultural imaterial, tampouco implicar a criminalização de pessoas pelo modo de bem viver. A proibição da vaquejada é um tema cuja complexidade serve para pensar a compreensão da Constituição Cultural em contraste com o paradigma biocêntrico. Metodologicamente, utilizando-se de referenciais teóricos da teoria constitucional, bem como da análise de decisões judiciais das cortes superiores, analisa-se o ambiente cultural da vaquejada como espaço-problema para questões que precipitam o backlash decorrente do atrito entre o paradigma antropocêntrico e biocêntrico. Em conclusão, o artigo pretende demonstrar que o objetivo de relações humanas sem violência não exclui a consideração do patrimônio cultural imaterial como marco característico de pacificação, cuja criminalização enseja verdadeiro aspecto de seletividade de direito penal do autor contra indivíduos em processo de luta por reconhecimento.*
Palavras-chave: *Patrimônio cultural imaterial. Não violência. Violência contra animais. Proteção ambiental. Abolicionismo.*

ABSTRACT: *Cultural exclusion is one of the most important aspects in contemporary times for industrial societies. The application of the principle of non-violence against animals cannot disregard aspects of intangible cultural heritage, nor can it imply the criminalization of people for the way of living. The prohibition of vaquejada is a subject whose complexity serves to demonstrate the understanding of the Cultural Constitution in contrast to the biocentric paradigm. Methodologically, using theoretical references from constitutional theory, as well as from the analysis of judicial decisions of the higher courts, the cultural environment of vaquejada is analyzed as a problem space for issues that precipitate the backlash resulting from the friction between the anthropocentric and biocentric paradigm. In conclusion, the article aims to demonstrate that the objective of human relations without violence does not exclude the consideration of intangible cultural heritage as a characteristic landmark of pacification, the criminalization of which creates a true aspect of the criminal law's selectivity against individuals in the process of struggle for recognition.*
Keywords: *Intangible cultural heritage. No violence. Violence against animals. Environmental Protection. Abolitionism.*

* Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR, Brasil.
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Natal, RN, Brasil.
https://orcid.org/0000-0003-4892-546X

1 INTRODUÇÃO

Inimigos estão em toda parte, não se justificando deixar de pensar a cultura da violência que alimenta seus algozes e também a violência da cultura levada a cabo pelos aparatos de poder. Os *estudos culturais* contribuíram à formação de um paradigma que expõe a relação dos processos de luta por reconhecimento e politiza a pesquisa científica ao ponto de forçá-la a abandonar as abstrações teóricas. O desenvolvimento cultural da sociedade industrial deixa de fora muitos grupos, atingidos por carências, erros de reconhecimentos e mal compreendidos pelo sistema repressivo.

Nesse cenário, é preciso investigar espaços-problemas onde a relação de poder reprima indevidamente expressões culturais importantes para o reconhecimento. A vaquejada carrega essa problemática, tanto por ativar pautas ativistas ambientais pela sua proibição, em razão do princípio da não violência contra animais, como por também impulsionar ativismos culturais que defendem sua proteção como parte da luta de reconhecimento identitário de grupo regional. Como assegurar a exigência de proteção constitucional da fauna e o livre exercício dos direitos culturais? A proibição de violência aos animais pode ser aceita por motivo de acesso aos bens culturais? A solução reducionista de proibição da vaquejada satisfaz o conceito de Constituição Cultural?

A saída para essa problemática depende previamente de uma contextualização dos bens culturais, entendendo a sua importância para a construção de uma sociedade pacífica, sem violência, não cabendo reduzir a defesa da não violência apenas pela proclamação irrestrita da abolição de práticas culturais contra animais.

Ainda que seja certa a meta política do Estado – em direção ao horizonte da aplicação irrestrita da não violência na proteção dos animas –, tal desiderato precisa de consideração no contexto do estágio da cultura de cada região, bem como do *backlash* resultante de eventual postura que desmereça determinados reconhecimentos culturais.

2 A RADICALIZAÇÃO DOS ESTUDOS CULTURAIS

É por inimigos que vibra o ódio como causa básica da violência física ou simbólica. Integra, no seu íntimo, o desejo de repetir o ataque, e não apenas afastar o estranho ou humilhá-lo, mesmo momentaneamente. Odiar implica não reconhecer, classificar e rebaixar alguém, mas também castigá-lo, fazê-lo sofrer pela própria identidade, como se fosse uma vingança. Odiar é impingir um mal a quem quer que seja, mesmo contra quem nunca nos fez qualquer ameaça real (KAMBOUCHNER, 2015, p. 30). Na sociedade contemporânea não faltam grupos de *violência unilateral*, organizados para compelir ódio, sistematicamente, dentro de uma *cultura da maldade* na qual

se inserem justificativas para muitas ações e práticas coletivas (KAMBOUCHNER, 2015, p. 44), nas quais também se encontram implícitas a violência socialmente reconhecida como do "bem", a exemplo dos ataques cibernéticos e linchamentos virtuais na internet.

Não há dúvida de que o tema da *cultura da violência* abre-se como central para a teoria do conflito do Pós-Guerra, quando então as janelas para os *estudos culturais* se orientam para muitos objetos reflexivos a partir da problematização da violência humana e sua relação com valores, significados, organizações e interações de dominação. É nesse ambiente onde surgem os *cultural estudies* na Inglaterra, com muitas vertentes de exploração e todas elas ligadas ao rompimento com as estruturadas de poder e dominação, o que dará à pesquisa científica um sentido diferente à lei penal; às estruturas de repressão e agências de políticas penais, como também integrará novos canais de expressão, como a indústria cultural, a comunicação de massa, a arte popular, a literatura e o cinema, fazendo perguntas sobre a relação de poder dos discursos desses meios legitimantes de comportamentos sociais marcados por violência. Os *estudos culturais* passam a descrever as práticas culturais cotidianas, ligando-as às estruturas mais amplas, com o propósito de viabilizar resistência em processos de luta por reconhecimento preparatório para transformações políticas profundas.

A pesquisa científica produzirá textos com novos sentidos, e a academia agora irá politizar-se a um ponto que grandes textos abstratos deixarão de ser consagrados como produtos da genialidade humana. A politização da teoria custará a vida da própria teoria como entidade autônoma à realidade. A academia dos teóricos culturais será um espaço-problema para si mesmo, sendo imprescindível considerar que os *estudos culturais* aparecem no âmbito da crise do conhecimento nas universidades europeias do Pós-Guerra, especialmente das ciências sociais, tomando as práticas culturais com um ponto de partida para pensar discursos de dominação e resistência (GROSSBERG, 2009, p. 38). Os estudos irão assim descrever práticas culturais e relações cotidianas antes obscurecidas como parte de estruturas discursivas, revelando com isso espaços para resistência, luta e interferência reais nas estruturas de poder. A nova academia abandonará a definição de uma teoria geral da cultura e dos projetos universalistas, com explicações absolutas; totais; finais; completas; prontas ou acabadas. Substitui tudo isso por uma proposta muito mais aberta a vários campos de visões em que não existirá um único modelo ou paradigma teórico dominante no conhecimento (GROSSBERG, 2009, p. 41) e essa perspectiva será decisiva para repensar o contexto da violência urbana então crescente sem explicação aparente no Pós-Guerra.

A leitura radical dos *estudos culturais* coloca a compreensão da teoria do conflito em espaço onde pouco havia frequentado, como o cotidiano, as práticas artísticas e também desportivas, liberando-a para um método

interdisciplinar poderoso e, de certo modo, carregado de incertezas e insegurança. O teórico radical perde a segurança dos paradigmas explicativos gerais para ganhar a liberdade política de não ficar preso aos modelos abstratos reducionistas, simplificadores dos conceitos teoricamente bem elaborados. A *complexização* das relações humanas será a pedra de toque da politização acadêmica ao nível de que desaparece o conforto das posições essencialistas, que tomam a prova da verdade da realidade a partir de sua própria existência. A verdade já não é o que aparece aos olhos simplesmente porque aparece aos olhos. Gramsci (2013, p. 249) explica, nessa mesma linha, que muitos estudos filosóficos são "absolutamente estéreis", produto único ou quase exclusivo de uma criação individual, cabendo assim medir a importância de uma teoria por sua eficácia prática, agindo diretamente sobre a sociedade, e não justificando a submissão.

É dessa perspectiva interventiva funcional que os *estudos culturais* ocupar-se-ão para Grossberg (2009, p. 28) de três elementos fundamentais: a *contextualidade*, o *construcionismo* e a *complexidade*. A *contextualização* implica, para o estudioso cultural, o local onde encontra o seu objeto; qual a prática que este demanda, problematizando a lei e os aparatos de repressão. A *criminologia cultural* irá se ater, por exemplo, ao contexto da raça, pobreza, etiquetamento e seletividade na interferência política na ação das agências repressivas. No âmbito dessa *contextualidade*, surge o conceito de *articulação*, que denota processos, muitas vezes invisíveis, de relação com discursos e agências de poder produzindo a realidade dominante.

No processo de *contextualização*, definição de objeto, ação prática e articulação dos elementos, cumpre-se a exigência de *desconstrução* das relações de poder, rompendo a lógica essencialista de que as coisas são como aparentam ser (GROSSBERG, 2009, p. 31) e desta parte atravessa-se o elemento da *complexidade*, segundo a qual a realidade não existe como se pensa ou se enxerga, mas, prescindindo de uma conclusão superficial, ou seja, alimenta-se por finas veias que constituem um tecido naturalmente difícil de explicação dos comportamentos humanos. Os *estudos culturais* põem-se a examinar práticas culturais e discurso em contextos reais da vida cotidiana negando qualquer ontologia da realidade ou argumento de autoridade filosófica, como algo estável ou comum a todos os indivíduos e essa forma de enfrentar o mundo alonga o papel do teórico a um nível de incerteza que será com razão criticado pela eterna parcialidade e não acabamento, impondo reter que a cultura não existe como algo harmônico e livre de contradições, estando também conectada a estruturas de poder políticas, econômicas e sociais (GROSSBERG, 2009, p. 26-34).

O *paradigma cultural* não se prende a uma corrente de pensamento linear e problemas teóricos em abstrato, mas, como reforça Grossberg (2009, p. 35), encontra-se vivaz nas teorias pós-modernas, marxistas, fenomenológicas, pragmáticas, pós-estruturais, feministas, pós-colonial, raciais, *queer,* etc.,

aplicadas em contextos variados e necessários à extração de um conhecimento útil à estratégia política, sem lealdade a contratos teóricos com ninguém. Gramsci (2013, p. 448-449) critica duramente os teóricos modernos que acreditam no natural *progresso* do mundo, como se este caminhasse pelos seus próprios pés para um destino certo, e também condena os que afiançam o intelectual defensor da liberdade abstrata, no gabinete, como os que apenas consideram o passado sem se envolver com processos de luta no presente. O projeto dos *estudos culturais* será por menos texto e mais conhecimento estratégico no contexto da política. Mudar a orientação acadêmica do texto para a prática não proclama com isso o abandono do texto ou mesmo da teoria, mas se destina ao texto teórico um encargo com compromissos práticos manifestados na realidade presente, e não na cabeça ilustrada de um gênio.

Os contextos são espaço-problemas onde se notam as relações de força, ódio, desesperança e esperança, tornando-se assim o lugar de extração das perguntas necessárias a saber contra o que lutar (GROSSBERG, 2009, p. 37). O futuro do planeta torna-se um assunto central para os intelectuais dos anos 1960, fazendo todo sentido quando Erich Fromm (2007, p. 38) pergunta no seu livro *La revolución de la esperanza: hacia una tecnología humanizada* que tipo de sociedade haverá nos anos 2000. Como não são estáticos, os espaços-problemas estão em constante transformação não somente no espaço, mas também no tempo, certamente apresentando-se muito diferente hoje do que imaginado por Fromm ou qualquer outro; sempre revelam novas descobertas e articulações de domínio e resistência, fazendo com que a própria prática de produzir textos na academia seja problematizada. Textos e práticas em espaços-problemas devem servir ao rompimento da sujeição em constante mudança (GROSSBERG, 2009, p. 43).

O impacto disso tudo sobre a teoria do conflito será devastador, porque o conhecimento será produzido a partir da lei problematizada, perdendo a isenção que tinha no positivismo para tornar-se um mecanismo de dominação e expressão de relação de poder, enquanto expressões culturais adquirem importância para comunicar sinais claros dos valores e crenças sociais. Da cultura de massa à marginal, nisso incluindo-se com destaque a literatura e o cinema, novos sentidos de expressão formarão a produção dos novos questionamentos a respeito dos mecanismos de dominação. Os textos culturais convertem-se em armas de resistência contra a *violência cultural*, entendida aqui como uma prática, tolerada ou até naturalizada, que camufla estruturas de opressão e falhas ou ausências no reconhecimento. Esse tipo de violência inocula crenças e discursos que permitem uma relação de troca entre opressão e submissão, limitando a liberdade, reduzindo pessoas a estereótipos, restringindo potencialidades humanas a contextos políticos que, embora possíveis de transformação, apresentam-se como essenciais à vida, o

que determina lugares privilegiados para alguns em explicações simplistas e universalistas.

A *violência cultural* se oculta muito bem, mas, quando percebida, muito do que se identifica como *desvio* ou *desviante* sob a luz da criminologia tradicional deixa de sê-lo no *paradigma cultural* para adquirir cores de resistência e convocatória à mudança. A *criminologia cultural* traz muitos novos questionamentos para o sistema estatal de controle, depurando contextos de violência cultural que geram tipificações desviantes contra as pessoas erradas de sempre. Com um projeto ousado e muitas vezes indefinível, os *estudos culturais* não se apresentam com a bandeira de salvação do conhecimento ou da academia, tampouco levam consigo verdades eternas. Suas vantagens residem justamente nessa flexibilidade e adaptabilidade às condições temporais das transformações dos contextos nos quais se inserem.

Para compreender a *cultura da violência*, é importante entender o que Hall, Jefferson, Clarke e Roberts apontam sobre senso comum e universalização sobre as ideias do *desvio*, essencialmente demarcadas pelos diversos sentidos emprestados das classes dominantes e que se tornam perigosamente críticos em sociedades polarizadas e divididas, como as que se projetaram na Inglaterra dos anos 1960. No bojo da questão da violência, para visões tradicionais ou conservadoras, aparece a questão da disciplina, hierarquia social e autoridade, de onde nasce a família como instituição central para fornecer controles e socialização primária necessárias à infusão dos valores de hierarquia e disciplina (HALL *et al.,* 1982, p. 144). Forma-se assim uma imagem geral a respeito da violência, especificamente demarcada pelo ponto de vista de um determinado grupo social, bem identificada na lei, no consenso social e nas decisões judiciais.

Nessa linha, a violência poder ser reconhecida como "normal", durante "bebedeiras de final de semana", ou "assunto privado", quando se trata de violência doméstica. De outro lado, agressões sem justificativas ou não defensivas podem ser interpretadas como contrárias aos códigos morais. A violência contra alguns grupos sociais são aceitáveis e contra outros, como os dos idosos, são censuradas (HALL *et al.,* 1982, p. 148). A violência tange muitas complexidades, tanto atingindo bens materiais como culturais necessários à vida em sociedade, não permitindo uma teorização geral fácil, aparecendo em alguns contextos como "natural" e noutros como "cruel", evidentemente podendo variar entre as classes sociais pelos diversos elementos que influem sobre elas, tudo isso bem identificado na crueldade inadmissível das lutas esportivas entre seres humanos, que rendem milhões de espectadores nos mais diversos canais de transmissão.

O senso comum são ideias que existem impassíveis de contestação, que se recebe na socialização e se dá continuidade sem nenhum questionamento, mas quando essa ideologia do senso comum começa a apresentar sinais de

fragilidade, cria-se uma sensação de perda dentro de um contexto de descompromisso com uma ética de sacrifícios e afrouxamento dos controles familiares; gera-se uma ansiedade social que facilita o aparecimento de *bodes expiatórios* que reorientam o senso comum a um ponto de descarga das tensões (HALL *et al.,* 1982, p. 157). O assaltante é um inimigo público generalizado nas cidades (HALL *et al.,* 1982, p. 161) e existe uma origem conservadora na reação de *pânico moral* à sua violência. Fora do plano teórico da criminologia mais acadêmica, Hall*,* Jefferson, Clarke e Roberts apontam que a opinião pública produz as explicações para o pânico e ansiedade que o tema sugere de forma fragmentada e contraditória a partir do que o Judiciário decide, a mídia divulga e o público conjectura. O Judiciário apresenta uma justificativa imprecisa para o *desvio* de forma reducionista, deixando de fora várias camadas de reflexões, havendo na imprensa, segundo aqueles autores, uma tentativa de aprofundar mais, principalmente nas reportagens investigativas (HALL *et al.,* 1982, p. 165-167).

No lado do público leigo, o *desvio* se desdobra em uma explicação conservadora e outra liberal progressiva. A primeira aponta o *desvio* como produto ancestral da luta espiritual entre o bem e o mal, tornando-se o criminoso a representação de quem fez a escolha de combater do lado maléfico, o que o torna inumano, uma ameaça em si à ordem social. A outra explicação retrata o *desviante* como quem não foi socializado adequadamente, sofreu falhas nos mecanismos de controle da própria sociedade, família e escola principalmente. Pode dizer-se que a primeira explicação é a do velho testamento; e a segunda, do novo, em que o crime aparece como uma questão social (HALL *et al.,* 1982, p. 169). No novo testamento, o perdão é gracioso, independentemente de qualquer ação justificadora, sem limites. Deve ser dado setenta vezes sete (Mateus 18:21-22), porque somente é perdoado quem perdoar (Lucas 6:37).

3 PARTICIPAÇÃO CULTURAL, CONFLITO E RECONHECIMENTO

Na contemporaneidade não dá para pensar a política de controle social sem integrar-se à *filosofia do reconhecimento*, porque, na sociedade multicultural, nenhum indivíduo ou grupo social é capaz de, por si só, obter o *reconhecimento*, sem a participação de outros indivíduos ou grupos sociais e, em muitos casos, isso depende de garantias mínimas asseguradas pelos Poderes do Estado. O *reconhecimento* é um direito fundamental para indivíduos e grupos culturais nas sociedades democráticas. Ele não existe em grupos hierarquizados em que os papeis sociais reservam a identidade de cada um. Em sociedades hierarquizadas – como explica Odair Camati (2017, p. 61) –, o indivíduo só precisa pleitear o reconhecimento daquilo que a posição social hierarquizada permite. Como nas democracias, posições

hierarquizadas não são preservadas, fica mais difícil para o indivíduo defender o seu *reconhecimento*, o que naturalmente o invoca a transacionar o seu *reconhecimento* com outros e, em muitos casos, será preciso lutar por isso, porque o *reconhecimento* aparece defeituoso, sem corresponder à identidade cultural de indivíduos ou coletividade (CAMATI, 2017, p. 62).

Nesse quadro, o reconhecimento nutre a identidade. Quando um falhar, o outro definha. De acordo com Charles Taylor, no encontro entre dois indivíduos, com culturas distintas, o diálogo entre eles somente acontecerá de forma plena e pacífica se acontecer uma *ampliação dos horizontes*, cada um deixando os limites de suas próprias fronteiras. O entendimento mútuo, em sociedades multiculturais, requer, portanto, que a *pluralidade de horizontes* de visões pessoais e de compreensões, que cada um defende isoladamente, ceda à projeção de um horizonte cultural mais abrangente e global (CAMATI, 2017, p. 66). Não deve haver *horizontes* superiores a outros e quando isso acontecer será por motivo de falha ou falta de reconhecimento. Indivíduos estigmatizados culturalmente, submetidos a processos de déficit de *reconhecimento*, incorporam essa falha a suas próprias identidades e ações sociais. Na dimensão dos conflitos sociais, a democracia carrega o encargo de que a *luta por reconhecimento* precisa acontecer em todos os espaços vitais da sociedade, no Estado, na família e em qualquer outro coletivo (CAMATI, 2017, p. 68), sobretudo nos espaços-problema.

Na pauta da *luta por reconhecimento*, indivíduos vulneráveis estão em posição mais difícil para defender a sua identidade, de modo que grupos culturais mais vulneráveis precisam de tratamento diferenciado para que protejam suas posições quanto aos interesses relacionados a sua identidade. Ainda que a filosofia do *reconhecimento* não seja nenhuma novidade, ela transformou as lutas identitárias na sociedade pós-moderna, desde o transbordo de todos os aspectos da modernidade, notadamente exclusão e individualidade.

E como fica a posição do Judiciário diante dessas questões? Minimalistas defendem que se deixe o próprio mercado cultural regular os processos de luta entre os *horizontes* pessoais, prevalecendo os mais resistentes em detrimento dos menos estáveis. O Estado deve intervir dos processos de *reconhecimento* ou agir como mediador absolutamente neutro? Não há como assegurar neutralidade. Uma Constituição repercute uma pluralidade de escolhas culturais mais fortes em favor de determinados grupos culturais e, como não existe nenhuma chance para se assegurar neutralidade máxima para o Estado, a este cabe intervir para equilibrar os processos de *luta por reconhecimento*, protegendo determinadas culturas em prol da diversidade, do diálogo, da convivência pacífica entre as diferenças e da suplantação da conflituosidade (CAMATI, 2017, p. 73). A organização de violência unilateral relaciona-se diretamente com a falta de reconhecimento e de um ator como o Estado para garantir condições mínimas de luta.

Na teoria constitucional, esse debate se prolonga na definição do papel do Judiciário nas *democracias* para intervir com a finalidade de garantir condições mínimas de *reconhecimento* mútuo entre indivíduos e grupos sociais. O *constitucionalismo* identifica-se exatamente com as pautas progressivas de *reconhecimento*. Não tem sido fácil aceitar que um pequeno grupo de homens e mulheres não eleitos decidam no Judiciário em nome dessas pautas, muitas vezes em detrimento de leis escritas por outros homens e mulheres escolhidos democraticamente para o papel de redigir normas para a "maioria", o que abre uma tensão entre *constitucionalismo* e *democracia*. No lado da *democracia*, predomina o entendimento da vontade geral e da cultura predominante, enquanto no das lutas identitárias do *constitucionalismo* desenvolve-se o da diversidade cultura e resistência ao poder tirânico da maioria.

O Judiciário pode impor políticas de reconhecimento refutadas por representantes escolhidos majoritariamente? Ordens jurídicas com falhas de reconhecimento justificam a intervenção judicial? Em meio a essas questões, a história constitucional recente dos Estados Unidos marcou-se por ativismos progressistas agindo para desapossar estruturas normativas conservadoras, como aconteceu em *Brown versus Bord Education* (1954) e em *Roe versus Wade* (1973). Mas quando se defende o ativismo, progressista ou conservador, entrega-se ao risco de *backlash* incontrolável, o que realça ainda mais a tensão entre *constitucionalismo* e *democracia*.

De forma ampla e diante desse quadro apresentado, Nimer Sultany (2012) aponta que o debate entre *constitucionalismo* e *democracia* divide-se entre os que defendem a unidade desses dois elementos e os que a rejeitam. Entre os defensores da unidade, democracia e constitucionalismos se complementam, de modo que o ativismo dos tribunais não implicaria nenhum paradoxo, cabendo, portanto, ao Judiciário o dever de controlar os abusos majoritários. Para esses autores, a tensão entre *democracia* e *constitucionalismo* não existe de fato ou, se de algum modo importa, pode ser conciliada. Para esses autores, a verdadeira democracia seria a constitucional, de maneira que o ativismo decorre justamente do poder de garantir a efetividade constitucional, não havendo, logo, como falar de um *constitucionalismo* sem *democracia,* tampouco de caráter antidemocrático do *judicial review* (SULTANY, 2012, p. 396). Em oposição a isso, os teóricos que refutam a harmonia, entre esses dois elementos, também negam o ativismo.

A respeito da intervenção judicial nas democracias constitucionais, encaminham-se linhas de pesquisa que variam em torno das *democracias procedimentais*; do *republicanismo procedimental*; do *minimalismo* e do *constitucionalismo popular*. Nenhuma dessas correntes advoga o fim completo do ativismo, mas apresenta maior ou menor defesa no poder dos tribunais para intervir nas políticas de reconhecimento. Os defensores da *democracia procedimentalista* focam apenas o núcleo formal consubstanciado nas eleições,

cabendo o *judicial review* para proteger os mecanismos democráticos eleitorais. O movimento do *republicanismo procedimental* busca mais ativismo judiciário, enfatizando a participação social (SULTANY, 2012, p. 408), enquanto os *minimalistas* procuram exatamente refrear o movimento ativista, contendo-o e afastando os tribunais de envolvimentos com questões políticas. Por fim, o *constitucionalismo popular* questiona a exclusividade da interpretação constitucional apenas para os tribunais, invocando a participação popular nesse processo e assim limitando o papel dos juízes a temas mais específicas ou mesmo afastando por completo esse papel (SULTANY, 2012, p. 411-422).

Nessa perspectiva da participação, Härbele (2000, p. 46) defende uma ligação entre cultural e liberdade para, em consequência disso, justificar um texto constitucional que não seja exclusividade da interpretação dos juízes, notadamente porque as leis também trazem, dentro de si, a expressão do desenvolvimento cultural. Para o autor, a liberdade é um direito fundamental de dimensão cultural que se projeta na democracia (HÄRBELE, 2000, p. 79). Assim, toda liberdade torna-se liberdade cultural, e essa liberdade plural ocorre exatamente por meio de um projeto social educacional plural (HÄRBELE, 2000, p. 91) que abarque a liberdade cultural de cada um, da coletividade e das regiões culturalmente diferenciadas. Rejeita-se assim uma hermenêutica positivista em favor de uma que incorpore a defesa da cultura e aproxime o Estado desse propósito, porque a Constituição é a cultura em forma de texto e, desse modo, proteger bens culturais significa resguardar a própria ideia de Direito Constitucional Cultural. Nesse contexto, Härbele (2000, p. 145) afirma que a Constituição não pode limitar-se a um documento legal como qualquer outro, cuja compreensão fique restrita ao saber de juristas especializados, profissionais das velhas regras e conhecidas técnicas de todo sempre, mas deve ser um meio para uso de qualquer cidadão, da família, escola, igreja e qualquer outro coletivo; a Constituição torna-se, dessa forma, espelho de herança e esperança cultural (HÄRBELE, 2000, p. 145).

O que se afirma aqui, sobre o rompimento com o saber técnico especializado, fundamenta uma prática abolicionista evidente que coincide com o direito penal constitucional cultural inteiramente diferente, que exige mudanças, rompimentos com os saberes técnicos especializados e os lugares-comuns das doutrinas institucionalizantes. Esse direito penal constitucional cultural abre-se sem dúvida às práticas de não violência e superação da criminalização da cultura e indiferença às falhas de reconhecimento.

A participação social, na vida cultural, tornou-se um direito fundamental inerente ao desenvolvimento da identidade e inclusão. Restrições à vida cultural determinam sinais de sociedades excludentes com falhas de reconhecimento que impedem a liberdade de expressão cultural nas práticas tradicionais mais diversas no âmbito de qualquer comunidade. O

direito humano de *participação cultural* confirma o caráter democrático da sociedade, razão pela qual se tornou vital neste século que governos, sem prejuízo de indivíduos e comunidades, passem a estimular o patrimônio cultural de uma forma nova, agora não mais limitada à definição do que vem a ser cultura apenas pelo ditado dos juízes ou "parecer" de autoridades técnicas especializadas detentoras dos códigos capazes de decifrar o "segredo da cultura".

No séc. XIX, o *patrimônio cultural* vinculava-se a valores aristocráticos de uma classe artística singular, de onde se destacava a arte como um valor elevado, restrito a poucos, cabendo ao Estado um papel de guardião desses bens materiais, às vezes até sem permitir o conhecimento público, como pinturas, esculturas e arquitetura. No séc. XX, a cultura de massa amplia o sentido de cultura, mas agora perceptivelmente com menor "valor artístico", se comparado ao período anterior. No séc. XXI, o conceito de produtor da cultura se estende ainda mais, tornando-se muito mais complexo e multifacetado, por ligar-se à função de coesão e integração social, abrangendo as ações mais distintas, desde expressões orais e eventos festivos até as tradições ou rituais sociais. O valor do *patrimônio cultural* não se limita a coisa e objetos de alto valor reconhecido por técnicos especializados, mas se difunde também para o que tem um valor variável no tempo, que não cabe em um pedestal de museu, de onde surge tanto a sua natural "fraqueza" como também a urgência de construção de canais de sua preservação pela ativação da participação social.

Nesse contexto, a ativação da participação alarga o objeto do *patrimônio cultual* das coisas para as pessoas e nessa nova virada acentua-se o seu caráter democrático, que investe sobre a base da sociedade, ocupando-se das identidades e diferenças sociais. Exercer esse patrimônio importa vivenciar – com livre arbítrio – as identidades e diversidades, alimentando a sua preservação como sujeito titular de um direito que o protege devotando-se a ele, num processo que cria *inclusão* e *coesão social*, e não como um mero beneficiário alienado de suas responsabilidades.

Como afirma Serena Baldin (2018, p. 594-595), o uso do *patrimônio cultural* é um direito fundamental inerente à promoção do desenvolvimento sustentável, à qualidade de vida, à diversidade dos povos e à pacificação da sociedade, exatamente como está previsto no art. 7º. da Convenção-Quadro sobre o valor do Património Cultural para as Sociedades, Tratado aberto à assinatura desde 2005 aos membros da União Europeia e outros Estados, que assegura o direito à participação do *patrimônio cultural*, o qual, como bem define o art. 2º. dessa Convenção, constitui um grupo de recursos herdados do passado e com os quais as pessoas se identificam como um reflexo e expressão de seus valores, crenças, conhecimentos e tradições em constante evolução.

Esse patrimônio resulta das interações entre pessoas e lugares ao longo da história, formando uma comunidade patrimonial que exerce, defende e transmite essa herança às gerações futuras, podendo assim dizer que existe uma *cultura democrática* ou uma *democracia cultural* da qual surgem direitos e também responsabilidades para indivíduos, comunidades e instituições, não sendo possível asseverar que o indivíduo só recebe vantagens para com esse patrimônio, de modo que ele também gera responsabilidades para indivíduos, governos e comunidades.

E, como tal, o *patrimônio cultural* é uma chave interpretativa que abre para a vida de uma enormidade de novos direitos coletivos de acesso à cultura e à educação de maneira geral (BALDIN, 2018, p. 601-603), tornando-se assim um bem jurídico a ser protegido e que se conecta diretamente ao objetivo social de pacificação e aos pressupostos da *criminologia da não violência.* À medida que assegura reconhecimento mútuo e, consequentemente, *coesão* e fortalecimento das relações sociais numa perspectiva de *democrática cultural* participativa, contribui para a eliminação de ambientes culturalmente conflitivos.

No Brasil, a discussão do *patrimônio cultural,* no âmbito do constitucionalismo e da democracia, ficou bem clara na Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 4.983/2013, que debateu a constitucionalidade da vaguejada, a partir da Lei Estadual do Ceará nº 15.299, de 8 de janeiro de 2013. O Ministério Público enfatizou na inicial que noutros casos nos quais houve ponderação entre a proteção de práticas culturais e a proteção do meio ambiente, como na *rinha de galo* (ADI 1856, 2000) e na festa da *farra do boi* (RE 153.531, 1998), prevaleceu o princípio ambiental, não havendo amparo constitucional para a crueldade animal em qualquer contexto cultural.

Diante da ponderação entre a exigência de proteção da fauna e flora (art. 225) e o livre exercício de direitos culturais (art. 215), o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu com uma maioria apertada, sem qualquer ampla discussão ou audiências públicas, que a proteção ambiental se sobrepunha à proteção cultural. O relator, ministro Marco Aurélio, compreendeu que a *vaquejada* de uma prática de crueldade aos animais, reforçando a sobreposição do conteúdo do art. 225, inc. VII, que veda as práticas que "submetam os animais à crueldade", em detrimento do argumento de que o Estado tem o dever de proteger manifestações culturais, na forma do art. 215, § 1º, do texto constitucional.

Em seu voto vencido, o ministro Edson Fachin o próprio Ministério Público reconheceu o caráter de tradição cultural da *vaquejada*, apontando as consequências culturais da declaração de inconstitucionalidade, como levar para ilegalidade milhares de pessoas, privando-as da ocupação profissional ou do lazer. Ao enfatizar os aspectos de uma sociedade aberta e culturalmente plural, afasta a comparação da *vaquejada* com a situação da

prática da *farra do boi* e da *rinha de galo*. O ministro chama atenção para um olhar sobre a natureza rural e sertaneja da prática da *vaquejada*, estranha aos olhos da sociedade predominantemente urbana. A isso o ministro Gilmar Mendes, também vencido, acresceu que não seria o caso de declarar a atividade inconstitucional, mas regulamentá-la, fazendo-se inviável pretender que o animal seja mantido em "estado natural", sem que tivesse que haver uma ampla interferência em muitas outras tradições culturais que empregam animais, como rodeios e corridas de cavalo. No caso da *vaquejada*, o ministro defendeu uma atuação minimalista da Corte, por meio de uma posição de autocontrole, *self restraint*, impedindo que se passasse de uma hora a outra a interferir em tradições imemoriais que remontam aos tempos do Brasil Colônia (BRASIL, STF, 2017, p. 18).

A decisão ativista que no final prevaleceu pela interferência no patrimônio cultural, declarando-se a inconstitucionalidade da *vaquejada*, provocou um efeito o *backlash* com significativas reações, exatamente por ter deixado de considerar os aspectos de reconhecimento das tradições culturais de um grupo de pessoas que se identificavam com ela. O *backlash* provocou mutações legislativas contrárias ao que havia proclamada a decisão do STF, em um movimento de reação semelhante ao que ocorreu depois da decisão ativista promovida em *Roe versus Wade* (1973), quando a Suprema Corte do Estados Unidos da América declarou a constitucionalidade do aborto inerente ao direito de privacidade. Nessa mesma resistência, com caráter de luta por *reconhecimento*, a Lei nº 13.364/2016 "elevou" o rodeio e a *vaquejada* à condição de manifestações da cultura nacional e de patrimônio cultural imaterial (art. 1º) e, já no ano seguinte, aprovou-se a Emenda Constitucional (EC) nº 96, que alterou o § 7º do art. 225 da Constituição Federal, para explicitar que "não se consideram cruéis as práticas desportivas que utilizam animais, desde que sejam manifestações culturais".

Em 2017, o Fórum Nacional de Proteção e Defesa Animal (FNPDA) interpôs a ADI nº 5.728, questionando a constitucionalidade da EC nº 96/2017, ainda sem julgamento, mas já com parecer da Procuradoria da República pela inconstitucionalidade em face da reiteração dos termos que levaram aos julgamentos dos casos da *rinha de galo* e da *farra do boi*. A Procuradoria-Geral da República (PGR) igualmente interpôs a ADI nº 5.772 para declarar a inconstitucionalidade da emenda, ainda sem julgamento.

Backlash é o termo utilizado para explicar reações negativas ou violentas diante de ações ou omissões de autoridades, principalmente as públicas (CHUEIRI; MACEDO, 2018, p. 126). Nesse quadro, entra em discussão se decisões judiciais devem levar em consideração as suas repercussões, especialmente quando, em muitas hipóteses, podem gerar reações violentas por parte de grupos diretamente atingidos por elas, quebrando a estabilidade política. No entanto, o *backlash* não necessariamente pode ser apontado como uma consequência negativa às decisões judiciais, podendo, sim,

converter-se como positiva, no sentido de que serve para construir coesões em torno de determinados modelos interpretativos e firmar a construção do que se espera da Constitucional como documento formado de um substrato retirado da própria cultura e que compreenda os diversos modos de viver da sociedade (CHUEIRI; MACEDO, 2018, p. 140). Dito isso, a reação ao caso da vaquejada deixa claro que juízes não são os únicos detentores da Constituição, como também revela um ambiente de tensão constitucional e democrática que somente tem a enriquecer a definição dos papeis das cortes, moldando o sentido constitucional para a definição de que sociedade se precisa para o futuro, especialmente com relação à definição sobre os horizontes de bem viver e diversidade, campos estes sensíveis à repressão e violência.

Em 2019, a Lei nº 13.873 substituiu na Lei nº 13.364/2016 a expressão que "elevava" o rodeio e a *vaquejada* a manifestações da cultura nacional e de patrimônio cultural imaterial, para "reconhecê-los", além da prática do laço, como manifestações culturais nacionais, qualificando-as como bens de natureza imaterial integrantes do patrimônio cultural brasileiro. O *reconhecimento* operado na lei exprime um caráter declaratório de direitos culturais que independem de constituição legal, mas que apenas precisam ser aprovados pelo Estado como parte da identidade cultural nacional. Essa lei se relaciona com a lei espanhola nº 10/15, que estipula, em sua 6ª disposição final, a *tauromaquina* como patrimônio cultural imaterial, assim definido como as expressões orais; os espetáculos; os costumes sociais, festivos e rituais; o conhecimento relacionado com a natureza e o universo; o artesanato tradicional; a gastronomia; as paisagens naturais; as formas de socialização coletiva e organizacionais e as manifestações musicais (art. 2).

No final das contas – depois do *backlash* da decisão que declarou a inconstitucionalidade da vaguejada –, o êxito coube até o momento ao movimento cultural. A EC nº 96 opôs resistência à falta de reconhecimento operada pelo STF, sendo esse caso uma evidência de que a inércia de reconhecimento pelo Judiciário produziu resultado exatamente contrário aos seus objetivos protetivos do meio ambiente, demonstrando-se que o exercício constitucional de decisões com déficit de reconhecimento cultural, ainda que com o propósito de proteger legítimos direitos fundamentais à proteção ambiental, podem gerar conflitos e movimentos de reação seguidos de mudanças legislativas expansivas com efeitos diversos do que se queria combater, muitas vezes abrindo espaços para reações sociais violentas e retomada de novos conflitos noutros campos da sociedade.

Mudanças culturais exigem leis e decisões judiciais, mas, segundo defendem os teóricos do *constitucionalismo minimalista*, alterações interpretativas mais localizadas no centro dos consensos e menos impactantes produzem melhores resultados a longo prazo. O fato é que nem sempre a solução minimalista é possível. Essa questão-problema apresenta-

se porque, em alguns assuntos, a letargia judiciária defendida pelos constitucionalistas minimalistas não cabe em sociedades multiculturais, havendo casos – e não são poucos – em que a decisão deve ser dada justamente no ponto de rompimento do consenso. Se o estado de consenso não fosse rompido rescindindo a solução minimalista, nunca que a Suprema Corte estadunidense teria definido *Brown versus Board of Education,* em 1954, contrariando o modo de vida segregacionista do Sul do país (POST; SIEGEL, 2007, p. 58).

Decisões judiciais nem sempre conseguem mudar padrões étnicos e culturais construídos lentamente e transferidos de geração para geração. Essa sensibilidade de *democracia cultural* foi percebida no Recurso Extraordinário (RE) nº 494.601, relatado pelo ministro Edson Fachin em 2019, quando o STF decidiu pela constitucionalidade dos sacrifícios de animais em rituais religiosos. Questionava-se a Lei do Estado do Rio Grande do Sul nº 11.915/2003, alterada pela Lei nº 12.131/2004 e regulamentada pelo Decreto nº 43.252/2004, o qual disciplinara que, "para o exercício de cultos religiosos, cuja liturgia provém de matriz africana, somente poderão ser utilizados animais destinados à alimentação humana, sem utilização de recursos de crueldade para a sua morte".

Como apontam Robert Post e – Siegel (2007, p. 59), o *minimalismo constitucional*, ainda que tenha a função de evitar *backlash* contra ativismo, pode enfraquecer o papel do Judiciário, inclusive em situações de intervenções de políticas públicas. No entanto, em alguns contextos, a solução minimalista e de *self restraint* se justifica, o que não prevaleceu na decisão da proibição da *vaquejada*, mas, sim, no caso do emprego de animais em rituais religiosos com a afirmação dos valores culturais sobre os ambientais. O Judiciário pode ser um ator importante na construção de pautas de diálogos mais amplas, canalizando conflitos para espaços de disputas discursivas, necessários no constitucionalismo democrático.

No caso da *vaquejada*, o ativismo ambiental não somente conflita com o cultural, mas levanta uma perspectiva de não violência aderente às regras constitucionais e internacionais concretas e grandemente orientadas pelo princípio de proteção. Contudo, move-se contra uma perspectiva de Constitucional Cultural, que abriga o respeito ao reconhecimento inerente à prática cultural. Evidente o conflito entre os horizontes de mundo antropocêntrico e biocêntrico. O espetáculo circense contra os animais de um horizonte que deve ser absolutamente abolido em uma perspectiva encaminhada pelos fundamentos biocêntricos, mas não é muito reiterar que, na luta por reconhecimento, indivíduos vulneráveis, em posição difícil de luta, precisam de tratamento diferenciado para defenderem seus horizontes de interesses ameaçados. A ameaça de violência em um roubo não é uma questão simplesmente patrimonial. Trata-se de um conflito que coloca a

vítima em condição de luta pela sua condição de pessoa, e não apenas por um bem patrimonial (HONNETH, 2003, p. 55).

A solução para a questão da crueldade contra os animas se resolve de uma forma direta que se sabe qual é: proibição da vaquejada e de todas as práticas culturais que utilizem de animais, mesmo que estejam relacionadas com atividades humanas essenciais, e inclusive conteste a indústria do mercado de carne animal em outro grau de análise. Mas esta solução sem desvios não pode ser conseguida aos saltos, sem um processo estrutural que abra uma intervenção do Estado em etapas bem espaçadas, ausente na decisão do STF na ADI nº 4.983/2013. Existem meios para isso, como a regulação da prática cultural com exclusão de determinados comportamentos, limitando o sofrimento animal. No horizonte antropocêntrico, a consideração do aspecto cultural da vaquejada dirige uma perspectiva de diálogo cultural, com vistas à abolição gradual e, em certo ponto total, da violência contra animais. É de se reconhecer que a proibição pura e simples das violências contra animais exige um desenvolvimento da consciência dos horizontes biocêntricos, sem o que não haverá sucesso da meta política de superação de toda e qualquer violência contra seres vivos.

A singela alternativa de se levar uma prática cultural à criminalização pela proibição pura e simples não se trata de uma via fácil de trilhar quando objetos identitários se relacionam com o tema. Note-se o que ocorreu com o grafite. Difundido no Brasil a partir do século passado, tornou-se prática ilegal, equiparada à pichação, socialmente associada à subversão de grupos marginais. A Lei nº 9.605/1998 criminalizou a conduta de pichar, grafitar ou conspurcar, mesmo existindo o consentimento do proprietário do local, com a finalidade de proteger o patrimônio cultural e visual. Somente em 2011, a Lei nº 12.408/2011 descriminalizou o grafite consentido, mantendo-se a repressão às outras duas condutas, mas, sem que posturas municipais tenham promovido a sua regulamentação nos anos subsequentes. De modo geral, a prática perpetuou-se ligada às raízes marginais, destituída de políticas para proteção, acentuada pela rejeição de um diálogo com os grupos que a desempenham. Como explicam Costaldello e Bley (2018, p. 10), os projetos de leis municipais que aumentam multas contra a pichação de prédios públicos somente agravam ainda mais os conflitos.

Direitos ambientais e culturais se fortaleceram no final do século passado na medida em que expandiram tensões em torno de, por um lado, luta por reconhecimento identitário de minorias e, por outro, pauta mais globais de proteção ambiental. Inevitável concluir que a solução para o impasse dessa problemática não reside na simples proibição administrativa ou criminalização das condutas, como aconteceu com a vaquejada ou com o grafite, visto que tais resoluções podem ampliar os espaços de conflitos, na medida em que retiram as possibilidades de construções de outros canais de diálogos e de reconhecimento de minorias culturais em situação de luta por

emancipação. A solução da decisão ambientalmente ativista de proibir a vaquejada interpretou os aspectos culturais do conflito de uma forma drasticamente neutra, abandonando o caminho da regulamentação e de estipulação de regras mais rigorosas para a prática cultural.

A proteção de bens culturais imateriais, também acobertada pelos mais diversos documentos internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (art. 27°, 1), o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (art. 15, §1) e a Convenção de Faro (art. 1º.), endossa o direito de participação social na vida cultural e a defesa da identidade sem a definição de autoridades superiores especializadas ou centralizadas a definir o que é ou não cultura.

O patrimônio cultural no séc. XXI integra-se ao conceito de participação cultural como instrumento de inclusão e coesão social, uma vivência livre da diversidade e da identidade cultural. Com um objeto tão amplo, o patrimônio cultural consagra-se como direito fundamental inerente à diversidade e à convivência pacífica dos povos, relacionando-se intimamente com uma sociedade não violenta, mas que, de fato, precisa ainda dialogar com pontos incômodos dos programas socioambientais. A democracia cultural expressa na Constituição Federal tanto garante o exercício dos direitos culturais como atribui ao Estado o dever de proteger as manifestações culturais populares (art. 215, § 1º.), inseridas no âmbito da democratização do acesso aos bens de cultura, conforme as Emendas nº 48/2005 e nº 71/2012.

O dever do Estado de afirmar o meio ambiente equilibrado e a proteção à crueldade contra animais (art. 225 e § 1º, VII) não logrou os efeitos pretendidos no caso da ADI nº 4.983/2013, que proscreveu a vaguejada, forçando a reação da EC nº 96/17, que expressamente desconsiderou como cruéis "as práticas desportivas que utilizem animais, desde que sejam manifestações culturais, conforme o § 1º do art. 215 desta Constituição Federal", cabendo a lei específica regulamentar o bem-estar dos animais.

Voltando a enfrentar o conflito entre pautas ambientais e culturais, no RE nº 494.601, relatado pelo ministro Edson Fachin em 2019, o STF declarou constitucional os sacrifícios de animais em rituais religiosos. Na Espanha, a Lei nº 18, de 12 de novembro de 2013, regulou a *tauromaquia* como patrimônio cultural digno de proteção, cabendo aos poderes públicos protegê-la, depois que a prática foi banida da Catalunha em 2011, tendo, em 2019, a Suprema Corte desse país proibido o massacre de animais na festa de *Toro de la Vega*, na cidade de Tordesilhas, vedação que não se repetiu na Índia no festival semelhante de Jallikattu, admitido pela Suprema Corte em 2020. Esses casos somente expõem a tensão que prevalece entre os assuntos culturais e a política de proteção ao meio ambiente, sem deixar de sugerir uma gama de outros problemas, como o que diz respeito ao uso cruel de

tração animal por habitantes marginais nas periferias das grandes cidades ou no âmbito da economia rural familiar não industrial.

4 CONCLUSÃO

Na sociedade multicultural, o desenvolvimento da cultura do ódio conecta-se a temas identitários e de déficit de reconhecimento. A vaquejada carrega um conteúdo simbólico de falta de reconhecimento como cultura imaterial, cuja proibição pelo STF ensejou uma reação legislativa emblemática, tornando a prática normativamente mais protegida.

Ampliar a estrutura de repressão estatal contra comportamentos culturais, que exprimem processos de luta de reconhecimento, desmerece a compreensão da Constituição como um documento cultural. Impende pensar o parque de vaquejada como um espaço-problema que arrasta o saber científico para a teoria do conflito na prática, e não meramente na abstração teórica. Ainda que a imposição do princípio da não violência conclame a proibição absoluta contra qualquer violência animal, inclusive a decorrente das formas de abate, confinamento ou trabalho por tração, o paradigma cultural funciona como uma chave interpretativa para pensar a pacificação social de um ponto de vista conectado à *complexização* das relações humanas em jogo nessa questão das relações com os animais.

O princípio não violento por trás da proibição da vaquejada apresenta contradições difíceis, porque a sua compreensão ou solução depende de mais tolerância e menos repressão. Não se fala aqui dos rodeios ou das corridas de cavalo, esportes também violentos, tampouco dos métodos de morte de animais em frigoríferos industriais, temas contextualmente ligados a interesses econômicos de classes sociais mais fortes do ponto de vista do reconhecimento.

O *paradigma biocêntrico* que integra a base da justificativa da proibição da vaquejada também requer conformidade cultural, do contrário, o que essa proibição pura e simples realiza na vida prática é aumentar o grau de exclusão das comunidades rurais nordestinas que se identificam tradicionalmente com a prática em detrimento do *ethos* moderno global. Não há dúvidas a respeito da necessidade da meta do *paradigma biocêntrico* intimamente ligada a uma existência harmônica, sem qualquer tipo de violência animal, mas é preciso alcançar esses objetivos políticos sem criminalizar a cultura, isto é, sem adotar estratégias que em realidade recorram ao direito penal do autor.

A criminalização da cultura guarda em si um conteúdo de direito penal do autor que se aproxima da seletividade da lei penal presente nas estratégias de violência estatal contra determinados modos de bem viver, o que acentua a tensão entre constitucionalismo e democracia. Sem estabelecer critérios para a regulação da vaquejada, a decisão do STF na ADI nº 4.983/2013, que

sequer foi precedida de audiências públicas, reduziu a complexidade do assunto a um objeto meramente ambiental, sem lograr projetar uma proposta de transformação estrutural que compatibilizasse a proteção ambiental também à luz do paradigma cultural e de fato construísse uma política de não violência eficaz.

Práticas culturais de pessoas, grupos sociais ou microrregiões, em situação de atraso econômico, devem ser enfrentadas com contenção da repressão, sobretudo para evitar que a resposta de controle se caracterize mera reação seletiva contra a identidade de indivíduos vulneráveis em processo de reconhecimento, que ainda não exerceram plenamente o direito fundamental cultural, primordial, em última análise, à pacificação da sociedade.

REFERÊNCIAS

BALDIN, Serena. I beni culturali immateriali e la partecipazione dela societá nella loro salvaguardia: dalle convenzioni internazionali alla normativa in Italia e Spagna. **DPCE Online**, n. 3 (2018): 593-616.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal (STF). **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 5728, DF.** Relator Ministro Dias Toffoli. Disponível em: http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5208901. Acesso em: 18 jul. 2020.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal (STF). **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 5772, DF.** 2017. Relator: Relator Min. Roberto Barroso. Disponível em: http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5259991. Acesso em: 18 jul. 2020.

CAMATI, Odair. Reconhecimento e identidade no pensamento político de Charles Taylor. *In*: DAMIANI, Suzana; HANSEL, Cláudia Maria; QUADROS, Maria Suelena Pereira de (orgs.). **Cultura de paz:** processo em construção. Caxias do Sul: Educs, 2017.

CEARÁ. Lei nº 15.299, de 8 de janeiro de 2013. Regulamenta a vaquejada como prática desportiva e cultural no Estado do Ceará. **Diário Oficial do Estado**: 15 jan. 2013.

CHUEIRI, Vera Karam de; MACEDO, José Arthur Castillo de. Teorias constitucionais progressistas, *backlash* e vaquejada. **Sequência,** Florianópolis, n. 80, p. 123-150, dez. 2018.

COSTALDELLO, Angela Cassia; BLEY, Francisco Tapias Bergamaschi. A regulamentação legal do grafite: perspectivas e caminhos a partir de uma experiência prática em Curitiba. **PragMATIZES - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura**, p. 135-143, mio 2018. ISSN 2237-1508. Disponível em: https://periodicos.uff.br/pragmatizes/article/view/10481. Acesso em: 13 jul. 2020. doi: https://doi.org/10.22409/pragmatizes2018.14.a10481.

ESPANHA. Lei nº 18/13. BOE n. 272, de 13 de nov. de 2013, p. 90737. Disponível em: https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2013-11837. Acesso em: 16 jul. 2020.

ESPANHA. Lei nº 10/15. BOE n. 126, de 27 de maio de 2015, p. 45285. Disponível em: https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2015-5794. Acesso em: 16 jul. 2020.

FROMM, Erich. **La revolución de la esperanza:** hacia una tecnología humanizada. Sem tradutor mencionado. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**, v. 1. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

GROSSBERG, Lawrence. El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad. **Tabula Rasa**, Bogotá, Colombia, n. 10, p. 13-48, jan./jun. 2009. ISSN 1794-2489.

HALL, Stuart; CRITCHER, Chas; JEFFERSON, Tony; CLARKE, John; ROBERTS, Brian. **Policing the crisis:** mugging, the state, and law and order (critical social studies). Londres: The Macmillan Press, 1982.

HÄRBELE, Peter. **Teoría de la constitución como ciencia de la cultura**. Trad. Emilio Mikunda. Madrid: Tecnos, 2000.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34. p. 2003.

KAMBOUCHNER, Denis. **Há bons motivos para ser mau ?** Trad. Eric Heneault. São Paulo: Alaúde Editorial, 2015. (Série Jovem Pensador).

POST, Robert; SIEGEL, Reva. **Roe rage**: democratic constitutionalism and backlash. Faculty Scholarship Series, n. 131, 2007. Disponível em:

<https://digitalcommons.law.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1168&context=fss_papers>. Acesso em: 3 dez. 2019.

SULTANY, Nimer. The state of progressive constitutional theory: the paradox of constitutional democracy and the project of political justification. **Harvard Civil Rights-Civil liberties Law Review,** v. 47, p. 373-455, 2012.

Recebido: 19/7/2020.
Aprovado: 5/11/2020.

Fábio Wellington Ataíde Alves
Doutorando em Direito da Universidade Federal do Paraná (UFPR).
Mestre em Direito Constitucional e Especialista em Direito e Cidadania pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).
Bacharel em Direito pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB).
Professor do Departamento de Propedêutica e Processo da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).
Professor da Escola da Magistratura do Rio Grande do Norte (Esmarn).
Professor da Pós-Graduação da Centro Universitário do Rio Grande do Norte (UNIRN).
Juiz de Direito no Rio Grande do Norte.
E-mail: fabiusataide@hotmail.com.