

XANGÔ Σ ΘΗΜΙΣ

ESTUDOS SOBRE FILOSOFIA, DIREITO E RACISMO

Neste seu trabalho o Dr. Sérgio São Bernardo centra-se na trajetória africana no Brasil, recortando "o mundo da vida", projetado negativamente, agravado por uma latente criminalização. A sua tarefa é estabelecer uma evidente conexão com as possibilidades de alteridade e afirmação da diferença "através da identidade racial como instrumento emancipatório".

Afunilando a observação sobre a sociedade brasileira, o Dr. Sérgio São Bernardo recorre à análise do racismo institucional brasileiro, abordando os mecanismos da criminalização racial promovida pelo Estado, para a "institucionalização da estratificação racial com vistas à marginalização social, é aqui que o autor trata do conceito de raça, estabelecidos à luz dos estudos acadêmicos e proposições dos movimentos sociais negros no Brasil".

Os conceitos de "violência simbólica", e o racismo institucional ganham relevo, na verificação da violência estrutural associados aos mecanismos de exclusão, sustentadas por leis oriundas do aparelho estatal, ou práticas sociais de apoio à estratificação, segregação e exclusão da população negra na vida brasileira. A guisa de conclusão, trazemos XANGÔ e THEMIS.

Jaime Santana Sodré Pereira

ADDO



ISBN: 978-85-8253-150-1



XANGÔ E ΘΗΜΙΣ – Estudos Sobre Filosofia, Direito e Racismo

Sérgio São Bernardo



XANGÔ Σ ΘΗΜΙΣ

ESTUDOS SOBRE FILOSOFIA, DIREITO E RACISMO

Sérgio São Bernardo

Este trabalho localiza a experiência africana no Brasil. De como um "mundo da vida" foi projetado negativamente e, conseqüentemente, criminalizado, a despeito dos processos de aculturação, absorção e ressignificação deste mesmo "mundo da vida". Nessa tarefa nesse estudo será o de estabelecer uma conexão com as possibilidades da alteridade e da afirmação da diferença através da identidade racial como instrumento emancipatório.

A tradição ocidental acostumou-se com a afirmação de que a reforma protestante, a ilustração e a revolução francesa, realizadas no cenário europeu, estabeleceram o nexo máximo de compreensão do significado da modernidade. Dussel questiona os argumentos conceituais dos pensadores modernos de que a "culpa", a "preguiça", a "covardia" e a "involução civilizatória" são atributos inatos aos latinos, asiáticos e africanos.

Ao confrontar a tradição cartesiana, em que a tônica é falar de si mesmo (solipsismo), Husserl afirma que a ciência seria o suficiente para entender o mundo; revelando sua própria limitação de entender a estrutura do sujeito. Husserl desenvolve o conceito de "mundo da vida" para referir-se ao mundo histórico, concreto, vivido (Lebenswelt) que é anterior à ciência e que também determina sua existência. No entanto, a saída metafísica de Lévinas em favor do outro em muito se parece com a construção imanentista e sensitiva desenvolvida pela cosmovisão afro-brasileira.

O ecletismo jurídico e a formação do estado brasileiro são estudados para explicar nossa ausência de autenticidade e a presença ainda marcante de conteúdos autoritários e propositores de identidades essencializadoras. O racismo institucional é o mecanismo da criminalização racial promovida pelo estado brasileiro para a institucionalização da marginalização social.

As "leis" de Thémis encontram lugar privilegiado no imaginário cultural e na concretude dos dados que informam as decisões da justiça fundada em valores etnocêntricos. Os "imperativos categóricos" das leis de Xangô no "mundo da vida", aparecem como vitais para a determinação de comportamentos e atitudes que combatem um certo hegemonismo da cultura jurídica que delimita o que é certo e o que é errado a partir de valores sustentados no "mundo da vida".



XANGÔ E THÉMIS

ESTUDOS SOBRE FILOSOFIA, DIREITO E RACISMO

Sérgio São Bernardo

Salvador - Bahia
2016

 GRÁFICA
EDITORA
J. ANDRADE

XANGÔ E THÉMIS

AUTOR

Sérgio São Bernardo

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Luís Cláudio Nunes

CAPA E ILUSTRAÇÕES

Raimundo Bida

REVISÃO

Maria Nazaré e Márcia Maria

FORMATAÇÃO

Henrique Duarte

© 2016 Sérgio São Bernardo
Todos os direitos reservados

S239x Sérgio dos Santos de São Bernardo, Augusto
Xangô e Thémis – Estudos sobre filosofia, direito e racismo/ Augusto
Sérgio dos Santos São Bernardo.- Salvador:J. Andrade, 2016.

152p., il., 21 cm.

ISBN: 978-85-8253-150-1

1. Filosofia 2. Direitos raciais 3. Ritos africanos 4. Xangô e Thémis
I. Título II. Augusto Sérgio dos Santos São Bernardo III. Assunto

CDU 1:4.3:316

Catálogo – Claudia Stocker – CRB 5/1202

IMPRESSÃO

Gráfica e Editora J. Andrade

APOIO

• Instituto Pedra de Raio • XGRAPH
• Editora ORI em TAO



*À Maira, Gabriel e Caud,
marcas singulares de romelos que
formatam minha existência.
À Gabriele Batista Vieira, com-
panherismo e cumplicidade.*

APRESENTAÇÃO E AGRADECIMENTOS

Estudei direito na Universidade Católica do Salvador. Lá também, antes, estudei filosofia, que me influenciou, pelo menos, para uma compreensão crítica e uma visão universal dos deuses/deusas e dos homens e mulheres. Talvez, por isso, estudei direito com desconfiança e ceticismo. Uma outra natureza do conhecimento e um outro interesse, em que a capacidade mnemônica e a reprodução literal eram e ainda são as principais operações cognitivas. Daí, minha resistência ao "mundo do direito". Achava que o direito, como o estudamos e praticamos, resulta numa ideologia, numa tecnologia de comando social e numa engrenagem formalizadora de status quo. O direito enquanto "lugar" de poder é o paraíso das elites e a história do pensamento jurídico se confunde de algum modo com a história do pensamento brasileiro. O que faz constatar que a cultura jurídica da "lei" e a cultura jurídica da "permissividade da lei" fazem, ambas, parte de um repertório cosmológico e identitário dessa mesma complexa sociedade. Isso explica porque a arte de inventá-las, subvertê-las e chacoteá-las, não necessariamente nessa ordem – tem sido algo recorrente no Brasil.

Ser advogado sempre pareceu algo como se fosse um filósofo da corte e o direito, com suas solenidades, ritos e intróitos, garante a fantasia de uma vida de hipocrisia e padrão social. Costumo dizer que não gosto de advogados, ou melhor, de como normalmente se advoga. Incomoda-me a sensação de uma categoria profissional monopolizar um poder da república. O exercício da profissão do advogado, principalmente aquele contaminado por uma roupagem liberal e individualista é recheado de pompa e cinismo, afinal, o bom advogado é aquele que faz o que o cliente quer... e o bom cliente é aquele que paga mais.

Aos sete anos presenciei o féretro de Cosme de Farias ("o advogado dos pobres"), na Baixa dos Sapateiros na Cidade da Bahia. Aquilo ficou em minha memória e agora recordo-o como algo que precisava desenvolver como modelo senão como dívida de um desejo que se apresenta com

uma outra aspiração. Ainda não sabia das escolas críticas e alternativas do direito. Por isso, este trabalho tem endereço e sentido. Não escrevo apenas para academia, escrevo da academia para o movimento social negro e, daí, de volta, para academia e depois para o movimento... numa sucessão praxiológica.

Não poderia prescindir da lembrança do passado e, com ela, a necessidade de responder à minha história. Usarei a pessoa de quem fala, porque a pessoa tem posição de fala. Como dizem, de modos diferentes, Muniz Sodré e Zygmunt Bauman, a identidade só se realiza em razão dos diferentes, e ela tanto oprime quanto liberta. Neuza Santos Souza nos fala que uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. O estudo que fiz é um olhar de quem praticou o direito no fórum, na luta social e na ação institucional e que postula a experiência de um mundo universal como unidades de experiências singulares. Desde a infância rica e pobre no Mercado de São Miguel, até a adolescência difícil, onde aprendi parte do que escrevo, desincumbi-me de certas amarras e conclusões.

Passei uma boa parte da infância e da adolescência nas ruas de Salvador vendendo objetos para sobreviver. Só depois, já casado, aos dezenove anos e com uma filha, morando num velho sobrado do centro histórico, dei-me conta da minha falta de horizontes e dos meus recorrentes atos de desobediência civil em nome de uma justiça que não aparecia aos olhos de um jovem sem perspectivas. Mais tarde, depois, já como professor de filosofia da rede pública de ensino, através dos ensinamentos da religião africana, descobri que tinha produzido/praticado um saber. Quando passei a atuar como militante e advogado – de movimentos populares, sindicatos e movimento negro – entendi que o “espírito europeu”, etnocêntrico e eugeneizante tinha influenciado não só os partidos conservadores, como os partidos progressistas no Brasil. Essas palavras apenas localizam a pessoa que fala, porque a hermenêutica traduz a mentira em sintomas sutis daquilo que é dito através da máscara da verdade científica. Tem um dito de Moçambique que diz: os fatos só são verdadeiros depois de serem inventados. A ciência é uma verdade que pode ser atirada para vários lados e a idéia de justiça é para ser exercitada, não lembrada. Aprendi através de meus pais que a morte é algo que se resolve em vida e para ela. Depois soube que esse é um dos ensinamentos mais sagrados sobre a morte nagô.

Como toda crítica revela interesse, deixo aqui minha explícita opção pelo caminho da fenomenologia como eixo introdutório do estudo, como crítica da modernidade e do racionalismo e, depois, como crítica à

fenomenologia. A ação comunicativa, a filosofia da libertação, o multiculturalismo e a cosmovisão africana aparecem para dialogar com o texto até o seu final, que para mim, continua em aberto.... A ciência fragmenta-se em saberes e essa epistemologia mitigada obriga-me a falar por caminhos que não podem esquecer o marco teórico central.

A revisão bibliográfica, a postura especulativa, a análise descritiva visam a proporcionar o debate sobre o papel e a função do direito na modernidade. Vinculo-me à corrente que afirma o direito como ação emancipatória e dialetizadora de liberdades num terreno de conflitos e consensos. A ruptura e a busca por direitos são uma posição ideológica que abraçamos para afirmação de espaços que se encontram em completa transição na atualidade, portanto, nada com fim e nada tão fechado que não possamos desembaraçar-nos e modificarmos o valor e a validade da norma estatuída.

O “mundo da vida” aparece para dialogar com o direito moderno. Essa realidade vital pré-científica aparece como um sintoma cético de que os “sistemas jurídicos” ainda não encontraram a realidade, nem tampouco a diferença que aparece no Brasil de modo racializado. Sueli Carneiro, adianta-nos que a racialidade e o biopoder provocaram um epistemicídio ao ocultar/desvalorizar/negar o processo civilizatório africano e a diáspora. O que implica que já temos olhares os mais diversos para explicar o muro artificial que nos separa de nossas próprias riquezas.

Havia um mendigo chamado Goiaba, lá na rua do Quebra-Bunda, próximo do Mercado de São Miguel, que sempre repetia uma frase: “pelo que sou, não presto conta a ninguém”. Essa é a distância/proximidade dos que nada têm para os que tudo têm. Já o professor Jaime Sodré – uma voz que nutriu o sentido desse trabalho – me ensina que é preciso escrever como se fala e sentir toda a música, enquanto se destila as notas; e Jô da Casa Branca já tinha chamado minha atenção para falar das minhas origens, que deixei de falar quando passei a fazer parte de organizações políticas, que materializam ficções particulares em nome dos “outros” “dublados” nas “classes subalternizadas”.

Esse direito que surge como colcha de retalhos que sintetizamos em ações cotidianas sem fim numa leitura que favorece a garantia de direitos mediante a tensão dialógica, pode por enquanto, justificar a luta identitária e emancipatória no Brasil. Enfim, acredito na possibilidade pedagógica e libertadora de um direito e entrego minhas forças nesse propósito.

Todo trabalho literário é sempre realizado por muitas e complexas influências que sintetizam a escolha do seu autor. Este texto foi tecido

a partir da experiência acadêmica no Mestrado em Direito da UNB e da experiência militante durante minha passagem pela Assessoria de Relações Raciais na Liderança do PT e pela Assessoria ao Núcleo de Parlamentares Negros e Negras na Câmara dos Deputados em Brasília, entre os anos de 2004 a 2006.

As vozes que reverberam neste estudo falam mais em razão de suas perspectivas existenciais do que as suas específicas produções científicas e/ou culturais. Agradecer é um ato de reconhecimento. Reconhecer é um ato de afirmação. Afirmar é um ato de existir. Existir é um ato de intervir. Intervir é um ato de mudar o mundo. Reconheço que o movimento negro brasileiro e todos aqueles que dialogaram diretamente ou enviadamente contribuíram com a síntese e o produto que pensa o mundo numa perspectiva de diferença material num contexto de luta política e emancipatória para os segmentos excluídos. Aos professores Miroslav Milovic e Jaime Sodré, orientadores dessas escolhas, que nos possibilitaram nessa pequena reflexão juntar filosofia, direito, racismo e emancipação. A Eduardo Oliveira, pela solidária disposição de conversar sobre o assunto. Aos colegas do Mestrado, pesquisadoras, políticos, militantes do movimento negro, amigos e parceiras, homens e mulheres que dialetizaram este caminho.

AGRADECIMENTOS ESPECIAIS: Ana Flauzina, Eneida Bello Dutra, Iracema Paixão, Cassia Biasini, Luiza Bairros, Mario Nelson Carvalho, Alejandra Pascual, Sandra Silveira, José Luis Bernardo, Samia Jamile, Hércules Azevedo, Daniela Luciana, Mãe Georgina, Dulce Barbosa, Mariana Veras, João Jorge.

Atenciosamente

Sérgio São Bernardo

PREFÁCIO

Agradeço a escolha para apresentar este excelente livro. Sua atualidade e urgência estimulam uma confrontação e um diálogo, como pede uma visão mais contemporânea do pensamento social. Existem diversas contradições no pensamento que tentam buscar emancipações humanas em diversas partes do mundo. Nesse caso, pensar um projeto de emancipação a partir das experiências brasileira e africana nas Américas é o sentido basilar dessa obra que Sérgio São Bernardo nos apresenta.

Os temas da alteridade e da afirmação da diferença são apresentados na perspectiva filosófica do direito, e o autor utiliza referências e valores da civilização africana para estabelecer uma ponte do conhecimento científico e apontar as contradições das lutas sociais pelo reconhecimento à diferença e garantia de direitos de igualdade racial. Aprofundando o debate, a crítica ao pensamento ocidental e a trajetória da formação do pensamento jurídico brasileiro aparece no contexto de compreensão de como se criminaliza um "mundo da vida" da população negra, cuja constatação é de que tem a sua cidadania restringida pelo aparato estatal brasileiro.

A importância desse estudo exhibe uma necessária análise sobre o papel do debate da superação de uma metafísica da identidade e do universal que cristalizou o pensamento. Paradoxalmente, nos exhibe uma potencialidade de uma metafísica da diferença traduzida nas expressões religiosas da mitologia africana, como um suporte operativo poderoso para ação política de direitos humanos, que nos salva dos limites da filosofia monológica e egocêntrica, que fragilmente tematiza assuntos que raças, etnias e grupos vulneráveis estão reivindicando nessa quadra do tempo.

A diferença metafísica é um assunto que faltou aos modernos. Como menciona o autor em seu estudo citando Lévinas: *o sentido para Lévinas tem origem na relação humana, no desvelamento do outro e de seu rosto. Isso, para ele, é considerado como o início da filosofia. A atitude de amar é uma atitude de*

responsabilidade pelo outro, pelo meu outro. Isso desmonta uma sequência epistemológica que precisa ser recuperada. Esta perspectiva nos prepara para ação política. Fazer política no Brasil significa reconhecer a diferença e afirmar a diferença significa instituir uma nova ética e, por consequência, uma nova juridicidade.

A luta por igualdade radicaliza o programa formal dos legados iluministas e desvela disposições equitativas com fortes nuances de um vitalismo que aproveita o discurso de identidade, preservada em suas aspirações ancestralizadas e essencializadas e impõe um cenário novo para a operacionalidade nas lutas sociais de cidadania e emancipação intersubjetivas. Este debate da diferença ontológica afirmado nas lutas cotidianas recentes desafiam os limites de um essencialismo identitário que pode não se justificar nas agendas para uma democracia entre povos, nações, raças e etnias. Por enquanto, e é isso que o autor afirma, a assimetria da intersubjetividade fundada no discurso da diferença pode ser um caminho para as conquistas que se fazem necessárias para este momento.

A agenda de uma nova ética pressupõe a releitura da filosofia e seu panorama ontológico. Esta ética pode orientar uma nova juridicidade em noções de certo e errado referenciada nos valores civilizatórios que formam a sociedade brasileira. A sensibilidade pode ser chamada para este programa de assimetria intersubjetiva, no qual o "eu" kantiano se desmorona frente a esta urgência, como nos assegura Lévinas de que precisamos de uma fenomenologia da socialidade. Esta pode ser uma nova possibilidade comunicativa para confronto pragmático do racismo e da intolerância e da avidez por biopolíticas hegemônicas por um monismo epistemológico. Esta tem sido uma das nossas últimas preocupações sobre o aparecimento de novos sistemas de essencialismo reificadores de uma totalidade. Enfim, pergunto se é possível pensar a diferença sem a metafísica.

Estes estudos de relações raciais contribuem para um panorama multireferencial que precisamos inscrever na sociedade e na academia. Prezo que este esforço do autor alimente a possibilidade de inaugurar cadeiras novas na academia para a prática interdisciplinar do direito, da história, da política e da filosofia.

Miroslav Milovic

Professor Titular do Departamento de Direito da Universidade de Brasília

SÀNGÓ DÉ!
SÀNGÓ DÉ!
KÁWÓÓ
KÁBIYÈSII

*(Xangô está chegando!
Xangô está chegando!
Venha ver
E admirar o Rei!)*

O Dr. Sérgio São Bernardo é um "iniciado" de alta graduação, nos aspectos do domínio jurídico e dos ritos sagrados de matriz africana, apresenta aqui sua capacidade reflexiva indispensável no polimento dos debates sobre as "questões negras e jurídicas".

Este seu trabalho centra-se na trajetória africana no Brasil, recortando "o mundo da vida", projetado negativamente, agravado por uma latente criminalização. A sua tarefa é estabelecer uma evidente conexão com as possibilidades de alteridade e afirmação da diferença "através da identidade racial como instrumento emancipatório". Recorrendo a Husserl, questiona "os argumentos conceituais dos pensadores modernos", que afirma que a "involução civilizatória" são atributos "inatos aos latinos, asiáticos e africanos".

Deste autor, o Dr. Sérgio observa o conceito de "mundo da vida", relativo ao mundo histórico, concreto e vivido (*Lebenswelt*), conceito anterior à ciência, e culpa o racismo institucional como mecanismo potencial da criminalização racial, patrocinada pelo Estado brasileiro que resulta na "institucionalização da marginalização social".

Em relação às "leis" de Thémis, esta tem lugar reservado no imaginário cultural e "na concretude dos dados que informam as decisões da justiça fundada em valores etnocêntricos". Em contrapartida, "os imperativos categóricos" das leis do orixá iorubano Xangô, atuante "no mundo da vida", transformam-se em elementos vitais para a "determinação de

comportamentos e atitudes que combatem um certo hegemonismo da cultura jurídica que delimita o que é certo e o que é errado a partir dos valores sustentados no "mundo a vida".

O Dr. Sérgio São Bernardo toma como tarefa, a possibilidade de estabelecer conexão com a alteridade que teria como proposta algo importante para a obtenção de igualdade levando em conta as diferenças. Para isso, seria primordial o debate contemporâneo do direito a uma identidade racial e do direito à diferença, realizado e amparado à luz da nossa realidade.

Afirmando que a tradição filosófica ou o pensamento africano não está sustentado na separação entre política, religião e natureza, esta atua em semelhança com os físicos gregos que influenciaram o mundo ocidentalizado.

Neste contexto, o indivíduo é simultaneamente "um ser social e natural", sendo que a natureza seria "uma parte do todo do qual o indivíduo é também uma parte. À implementação dessa observação impõe uma leitura "dialetrizada".

Depois de um proveitoso percurso, dialogando com pensamentos, conceitos e posturas intelectuais, o Dr. Sérgio São Bernardo penetra no essencial do seu trabalho que é o ambiente jurídico nacional, onde aborda o pensamento brasileiro, do Estado e da justiça, aliado ao tema da identidade nacional, como elementos que ajuda a entender a justificação da construção do presente aparato jurídico.

Analisa, em boa hora, "a genealogia do pensamento jurídico" a partir dos estudos de Antonio Carlos Wolkmer, e a construção do Estado brasileiro, com seus componentes que vão do autoritarismo, patrimonialismo e seus ibridismos.

Ainda afunilando a observação sobre a sociedade brasileira, o Dr. Sérgio São Bernardo recorre à análise do racismo institucional brasileiro, abordando os mecanismos da criminalização racial promovida pelo Estado, para a "institucionalização da estratificação racial com vistas à marginalização social, é aqui que o autor trata do conceito de raça, estabelecidos à luz dos estudos acadêmicos e proposições dos movimentos sociais negros no Brasil".

Os conceitos de "violência simbólica" (Bourdieu), e o racismo institucional (Carmichael) ganham relevo, na verificação da violência estrutural associados aos mecanismos de exclusão, sustentadas por leis oriundas do aparelho estatal, ou práticas sociais de apoio à estratificação, segregação e exclusão da população negra na vida brasileira. A guisa de conclusão, trazemos XANGÔ e THÉMIS.

"Os imperativos categóricos das leis de Xangô no mundo da vida, num país eclético e autoritário aparecem como vitais para a determinação de comportamentos e atitudes que combatem um certo hegemonismo da cultura jurídica". Já as leis de Thémis, segundo o autor, encontram lugar privilegiado no "imaginário cultural e na concretude dos dados que informam as decisões da justiça, fundadas em valores etnocêntricos".

Jaime Santana Sodré Pereira

Historiador, Escritor, Professor da UNEB

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: PERCORRENDO UM CAMINHO...	21
CAPÍTULO I: MODERNIDADE, EUROCÊNTRICA E O OUTRO DE SI MESMO	31
O CONTEXTO FENOMENOLÓGICO	33
A RECRIAÇÃO DO MUNDO DENTRO DO SUJEITO	38
BOBBIO E O SUJEITO IREALIZADO DA REVOLUÇÃO FRANCESA	42
A NECESSIDADE DO OUTRO PARA A EXISTÊNCIA DO SER	44
CAPÍTULO II: O OUTRO DE SI MESMO E AS AVENTURAS DA DIFERENÇA	49
O OUTRO QUE CHEGA DE FORA – A INTERSUBJETIVIDADE	50
A SAGA JESUÍTICA E O TRÁFICO NEGREIRO	52
"OS FANTASMAS QUE FICAM FORA DO SEU REINO"	
A ética do discurso, a exterioridade negada e a interpeção do outro	53
EXTERIORIDADE E INTERPEÇÃO EM DUSSEL	57
O CUSTO DO OUTRO	61
CAPÍTULO III: ESTADO, IDENTIDADE E POLÍTICAS DA DIFERENÇA	71
IDENTIDADE E ALTERIDADE	71
O ELETISMO SELETIVO DO ESTADO E A IDENTIDADE NACIONAL	73
VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E RACISMO INSTITUCIONAL	81
A VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E INVISÍVEL DO RACISMO DECORRENTE DAS PRÁTICAS INSTITUCIONAIS	82
O PERPÉTUO SUSPEITO POTENCIAL	88
"OS AFRICANOS: UMA PORTA PARA O INFERNO"	90
CAPÍTULO IV: XANGÔ E THÉMIS	95
AS DESIGUALDADES DOS DEUSES E AS DESIGUALDADES DOS HOMENS	95
QUANDO A NORMA JURÍDICA NEGA O MUNDO DA VIDA	107
CAPÍTULO V: DIÁLOGOS MULTICULTURAIS E POSSIBILIDADES COMUNICATIVAS	115
"O ESPELHO QUE NÃO NOS DEVOLVE A NOSSA IMAGEM"	
A possibilidade do Estado e do poder fora do etnocentrismo	120
CONCLUSÃO "EU TENHO OUTROS SONHOS"...	125
IDENTIDADE COMO EMANIPACÃO	125
POSICÃO I: O ESTADO DA ARTE E O NILISMO NEGRO	135
POSICÃO II: DIREITO, EPISTEMOLOGIA E RACISMO	141
REFERÊNCIAS	146



Percorrendo um caminho...

Os estudos tematizados neste livro localizam uma experiência africana no Brasil, de como um "mundo da vida" foi projetado negativamente e, conseqüentemente, criminalizado, a despeito dos processos de aculturação, absorção e ressignificação deste mesmo "mundo da vida". Nossa tarefa será a de estabelecer uma conexão com as possibilidades da alteridade e da afirmação da diferença através da identidade racial como instrumento emancipatório.

A tradição ocidental acostumou-se com a afirmação de que a reforma protestante, a ilustração e a revolução francesa, realizadas no cenário europeu, estabeleceram o nexó máximo de compreensão do significado da modernidade. Husserl questiona os argumentos conceituais dos pensadores modernos de que a "culpa", a "preguiça", a "covardia" e a "involução civilizatória" são atributos inatos aos latinos, asiáticos e africanos.

Ao confrontar a tradição cartesiana, em que a tônica é falar de si mesmo (solipsismo), Husserl afirma que a ciência seria o suficiente para entender o mundo; revelando sua própria limitação de entender a estrutura do sujeito. Husserl desenvolve o conceito de "mundo da vida" para referir-se ao mundo histórico, concreto, vivido (*Lebenswelt*) que é anterior à ciência e que também determina sua existência. No entanto, a saída metafísica de Lévinas em favor do outro em muito se parece com a construção imanentista e sensitiva desenvolvida pela cosmovisão afro-brasileira.

O ecletismo jurídico e a formação do Estado brasileiro são estudados para explicar nossa ausência de autenticidade e a presença ainda mar-

cante de conteúdos autoritários e propositores de identidades essencializadoras. O racismo institucional é o mecanismo da criminalização racial promovida pelo Estado brasileiro para a institucionalização da marginalização social.

As "leis" de Thémis ou uma cosmovisão jurídica hegemônica encontram lugar privilegiado no imaginário cultural e na concretude dos dados que informam as decisões da justiça fundada em valores etnocêntricos. Os "imperativos categóricos" das "leis" de Xangô ou uma cosmovisão africana no "mundo da vida" aparecem como vitais para a confrontação de comportamentos e atitudes que combatem um certo hegemonismo da cultura jurídica.

Nossa tarefa aqui será a de estabelecer uma conexão com as possibilidades da alteridade que proponha algo satisfatório para a obtenção de igualdade e que sirva aos propósitos da diferença. Para isso, o debate contemporâneo do direito a uma identidade racial e do direito à diferença será feito à luz da realidade brasileira.

Essa construção aproxima-se de uma perspectiva da alteridade e das construções dialógicas modernas, em que a ontologia mais uma vez se precipita à metafísica e uma orientação de caráter moral-religioso incide sobre uma dimensão política e social. Talvez seja esse o dilema deste livro: o de fazer convergir experiências metafísicas e essencializadoras do mundo e do sujeito nas trajetórias possíveis da modernidade – como é o caso da narrativa mítica e religiosa de matrizes africanas no Brasil –, sem que esses imperativos renunciem à sua pretensão dialógica e promotora de acontecimentos ético-jurídicos emancipatórios na vida política brasileira. Pôr em confronto os pressupostos do fenômeno racial, da cultura jurídica no Brasil e do absolutismo de um pensamento filosófico fundado na identidade é um esforço metodológico que esta obra se propõe.

A tradição da filosofia ou do pensamento africano, para aqueles que entendem que a filosofia é um acontecimento europeu, não está sustentada na separação entre política, religião e natureza, o que conforma uma semelhança com os físicos gregos que influenciaram o mundo ocidentalizado. Aqui aparecem explicitamente as categorias da *restituição*, *integração*, *complementariedade* e *ancestralidade* como orientadora de certas civilizações africanas nas Américas (OLIVEIRA, 2003). O indivíduo nessa ótica é, ao mesmo tempo, um ser social e natural. A natureza é uma parte do todo do qual o indivíduo é também outra parte. A afirmação de Oliveira (2003) é que há nisso tudo uma sabedoria profunda. A força sagrada é imanente

à natureza. Os elementos (o biorritmo) são determinados por essa conjugação, inexistindo, portanto, a dualidade homem-natureza.

A *cosmovisão africana* de David Eduardo de Oliveira será utilizada para explicar a diferença ontológica a partir do esgotamento da racionalidade instaurada pela modernidade industrial-capitalista, perpetrada por diversas crises de legitimidade normativa, expressa na perda de identidade cultural, no individualismo e no irracionalismo.

Isto impõe uma leitura dialetizada, que ainda se encontra presa a um universo mítico sustentado na essencialidade do ser. A força vital é a ação primordial de que tudo emana. A isso também converge, ainda, o uso da linguagem oral como organizadora e tradutora desse mundo. Muniz Sodré (1999) traduz muito bem essa experiência humana comparando-a ao universo mítico dos gregos (o *arkhé*) no qual "os deuses existem porque existem os homens" (SODRÉ, 1999, p. 174).

Preocupamo-nos em realizar uma sintética crítica da tradição do pensamento ocidental. Por isso, iniciamos o livro fazendo uma viagem no interior da fenomenologia, que, como diz Arendt (1993, p.16), corresponde a uma tentativa de reconstruir o mundo. Uma nova possibilidade de unir pensamento e ser, numa perspectiva moderna, sem a metafísica. Esse sistema de pensamento será utilizado, então, para analisar a modernidade e a herança racionalista. Não é o real que se vê, mas o objeto real de nossa consciência que, reduzida, projeta imagens da realidade que conhecemos. Essa construção retoma uma estrada da filosofia moderna, mas Arendt (1993) nos alerta que isso pode levar, e acaba levando, a exemplo de Sartre, Marcel etc., a um discurso humanista.

Husserl (1996), ao confrontar a tradição cartesiana, em que a tônica é falar de si mesmo (solipsismo), faz alusão à metáfora do espelho, que explica o mundo e as coisas. Dessa perspectiva, a ciência seria suficiente para entender o mundo; revelando, somente depois, sua própria limitação enquanto instrumento capaz de compreender a estrutura do sujeito. A ciência é o autoesquecimento do sujeito, disse Foucault. Por isso, nos propomos a fazer essa viagem a partir de Husserl. Utilizando a expressão que ele desenvolve para referir-se ao mundo histórico, concreto, vivido – o "mundo da vida" (*Lebenswelt*), é possível colocar o sujeito em simetria com a vida real, construída no mundo da consciência, afastando-se, assim, mesmo que aparentemente, da metafísica.

Como aparece o outro para Husserl? O filósofo acaba constatando que o encontro com os "outros eus" se dá na medida de um encontro com outro ego, que nada mais é que o *reflexo de mim próprio*, ou o meu

"*analogon*", um reflexo de mim. Localizamos uma limitação epistemológica na redução fenomenológica ao colocar de lado os atributos dos objetos, uma individualidade buscando a essência pura. Essa depuração faz do eu uma natureza reduzida, sem as suas pertencas, ficando apenas aquilo que é dado ao sujeito. Husserl acaba traído pela linguagem exclusivamente metafísica e não consegue livrar-se do solipsismo. Seu afã na redução eidética, na busca da consciência pura, leva-o para um nostálgico afastamento do mundo. Sua ansiedade de explicar um ser universal possível determinou um ser envolto em si mesmo.

Heidegger (2000) traz sua influência em torno da constituição do sujeito e da possibilidade de a ontologia do sujeito ser justificada, privilegiadamente, na vida cotidiana. A realização do sentido do ser em Heidegger se convalida na presença no mundo. Ao negar a metafísica e eleger a *nadidade* como projeto para futuro, Heidegger sentencia o nada como ausência de sentido em que a única certeza é a temporalidade do ser. O nada como o dado, e a única certeza, a morte. O ser do homem é o ser no mundo e a sua existência é o seu projeto. Até aí, Heidegger vai nos brindar com uma possibilidade do ser sem a metafísica. Por caminhos distintos, em relação a Husserl, Heidegger também se torna insuficiente para pensar o sujeito e o social, pois o outro ainda não existe simetricamente para ele, seu pensamento torna-se egoísta e hermético.

Lévinas (1997) aparece no capítulo II para afirmar que a filosofia também é um monólogo e, mais ainda, uma egologia. O sentido, para ele, será encontrado na relação humana, no desvelamento do outro e de seu rosto. O Rosto de Outrem seria o próprio começo da Filosofia (...) a relação com outrem é o começo do inteligível. (LÉVINAS, 1997). Existe uma assimetria intersubjetiva explicada por um dos personagens de Dostoiévski, "somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros" (*apud* LÉVINAS, 1997, p. 145). Orientado pela teologia judaica, Lévinas irá trazer a noção de deus enquanto justiça misericordiosa, portanto, o amor vigia a justiça. Segundo o autor, esse amor não é um amor teológico, porém, pode ser utilizado pela religião.

Elaboramos uma abordagem sobre as consequências do colonialismo e do eurocentrismo na segunda parte do capítulo II. O eurocentrismo é analisado para descrever como o "ser" do "outro" foi transformado em um "ser" de "si-mesmo". Dussel (1973) será mencionado através de seus conceitos de "núcleo ético-mítico" e de "mito sacrificial", "exterioridade" e "interpelação" para enquadrarmos a dominação ideológica, culminando na modernidade racionalizadora e excludente.

A razão, diz Habermas (2003), não é mais a "razão instrumental" iluminista, mas a "razão dialógica". Assentados num entendimento comunicativo, buscaram os autores alemães uma ética universalista do discurso prático-comunicativo que objetive uma maior assimilação entre o "eu" individual e a autonomia das identidades coletivas. Rompem-se, assim, as tradições grega e cristã, adotando a lógica dialética de Hegel, criticando Kant e aprimorando os princípios da justiça, da solidariedade e do bem comum. Mas Habermas ainda nos deixa no mundo do reinado do igual, como diz Taylor: *o espaço público é cego às diferenças*.

Utilizamos também no capítulo II os estudos de pensadores africanos e afrodescendentes, que buscaram elaborar um saber contraposto ao saber original e totalizador do mundo europeu, com uma crítica ao mimetismo e à alienação proporcionadora de uma dominação hierarquizante que exclui os diferentes do poder e da riqueza social. A pergunta de Dussel (1993) – *como pensar o Outro fora do círculo racionalizador do eurocentrismo?* – ainda é o centro desse debate. Citamos de africanos a africanistas a brasileiros e brasilianistas, tais como Senghor, Appiah, Skidmore e Abdias do Nascimento.

O percurso do pensamento jurídico brasileiro, do Estado e da justiça brasileira, aliado ao tema da identidade nacional, tratados no capítulo III, nos ajuda a entender a justificação da montagem do aparato jurídico. O tema do ecletismo jurídico é desenvolvido para explicar nossa ausência de autenticidade e a presença ainda marcante de conteúdos autoritários e propositores de identidades essencializadoras. Analisamos também a genealogia do pensamento jurídico a partir dos estudos de Antônio Carlos Wolkmer (1997).

A formação do Estado brasileiro, seu autoritarismo, seu patrimonialismo e seu hibridismo são observados. Um outro elemento analisado é a negociação das elites na formação estatal brasileira. Jessé Souza (1997) nos situa sobre o processo que traz o conceito de *inautenticidade* como um dado promotor da formação societária brasileira e orientadora da eticidade e da juridicidade, que determina o ordenamento jurídico brasileiro desde a ocupação europeia. José Honório Rodrigues (1965), Sérgio Buarque de Holanda, Muniz Sodré (1999), Machado Neto (1979), Kabenguele Munanga (1999), Roger Bastide (1971), Guerreiro Ramos (1957), Abdias do Nascimento (2002), além do referido Jessé Souza, são os autores que nos ajudam a empreender essa análise.

Ainda no capítulo III, descrevemos os mecanismos da criminalização racial promovida pelo Estado brasileiro a fim de institucionalizar a

estratificação racial com vistas à marginalização social. Eles passam a ter um conteúdo ressemantizado contemporaneamente enquanto categoria histórica e sociológica, nada tendo a ver, portanto, com a sinonímia associada ao cientificismo do século XIX. Bourdieu (1992) nos subsidia para compreender o papel ideologizador do trabalho jurídico como performance de uma violência simbólica projetada contra os negros no Brasil.

Os conceitos de violência simbólica (BOURDIEU, 1989) e racismo institucional (CARMICHAEL, 1987) ganham relevo a partir da constatação da violência estrutural e dos mecanismos de exclusão, seja através de leis oriundas do aparelho estatal, ou de práticas sociais que resultaram na estratificação, segregação e exclusão da população negra da vida societária. O que vale dizer: um mundo da vida deliberadamente ejetado do sistema e colocado na condição de subalternidade por diálogos culturais que se impõem como homogeneizadores, autoritários e inibidores de justiça social.

Uma parcela expressiva da população brasileira, identificada pelo contexto étnico-racial e marcada pela categoria da pobreza, é sistematicamente banida das esferas públicas e dos direitos de cidadania em oposição ao modelo de Estado democrático de direito que o Brasil reivindica. Essa forte discriminação de uma população que não participa das decisões dos subsistemas do poder e do dinheiro (política e economia) acaba por servir apenas aos desígnios do direito enquanto regulação social. São vítimas preferenciais do que aqui chamamos de criminalizados em razão do "mundo da vida" – categoria com a qual Husserl (1981) e, depois, Habermas (1987) designaram determinados setores da vida moderna, onde nascem as relações culturais, sociais e pessoais. Esse desprovimento de reconhecimento e de entendimento impõe uma exclusão dos fatores que informam esse *mundo de vida*, enquanto linguagem pragmática necessária ao consenso para a validação e legitimação da norma.

O debate da filosofia da diferença, em Habermas (2003), Lévinas (1997), Dussel (1993), Hall (2003), Oliveira (2003), Nascimento (1992) etc., e o debate do pluralismo jurídico, Semprini (1999), Clastres (2003), Hall (2003), Wolkmer, (1997) etc., aparecem respectivamente nos capítulos II e IV, para discernir, localizar e propor saídas para o fosso entre as categorias essencializadoras e universalistas em contraste com as categorias relativistas e culturalistas. Categorias estas que podem ser encontradas nos discursos tanto daqueles que se impõem como imperialistas e totalitários quanto daqueles que se afirmam defensores da igualdade e da autonomia dos povos, etnias, raças, sexos etc. Ainda no capítulo IV, analisamos a pos-

sibilidade do Estado e do poder fora do mundo etnocêntrico europeu a partir da obra de Pierre Clastres (2003).

As experiências que a população negra tem vivenciado ao longo da história brasileira são exemplificadas aqui como fatores criminalizadores da existência e, portanto, negadores de um modo de vida que, quando se reivindica apto para assumir cidadanias, encontra aparatos e mecanismos institucionalizados no mundo do poder e do dinheiro que o marginalizam a partir da marca que lhe é assignada, seja em razão de elementos materiais (pobreza), seja em razão de elementos simbólicos (racismo). A cosmovisão afro-brasileira, enquanto proporcionadora de um "mundo da vida" é subalternizada e criminalizada. São exemplos as práticas de racismo ambiental – tratamento discriminatório dado às populações negras e indígenas que habitam em certas regiões e ambientes degradados ou inadequados à vida humana; dos crimes contra a liberdade religiosa – demonização e criminalização dos rituais e preceitos das religiões de matriz africana, como é o caso da criminalização do "sacrifício de animais";¹ e da folclorização/criminalização de manifestações artísticas e estéticas afro-brasileiras.

A leitura de uma cosmovisão africana ressignificada e que denota um "mundo da vida" é realizada no capítulo III. Portanto, não é necessário que os afro-brasileiros sejam todos adeptos orgânicos de valores, manifestações, religiões e modelos organizativos tipicamente africanos, mas um modo de ser brasileiro experimenta ressonâncias em suas práticas sociais de elementos da trajetória da civilização africana e que são suficientes para serem reconhecidos como tal. Xangô, assim como Thémis, são apenas emblemas de uma visão de mundo que orientam valores de justiça e igualdade. Servem para ilustrar e compor sistemas de referências que definem sistemas éticos, e, conseqüentemente, modos de justificar e decidir sobre questões concretas da vida humana. O mundo europeu e seus ensinamentos e aspirações, incluindo sua teogonia, são desejados e ressignificados por parte da população brasileira, assim como o mundo africano e seus ensinamentos, aspirações e teogonia são desejados e ressignificados por uma outra parte da população brasileira.

Assim é que os imperativos categóricos das leis de Xangô, num país eclético, desigual e autoritário, aparecem como vitais para a deter-

1. Esse fato gerou um debate no parlamento e no judiciário rio-grandense onde, praticantes do culto afro-brasileiro, de um lado, e ambientalistas, de outro, levaram a cabo um debate sobre a possibilidade da regularização do sacrifício de animais em rituais religiosos, tendo o tribunal de Justiça do estado aprovado a sua constitucionalidade.

minação de comportamentos e atitudes que combatem o monismo e o universalismo da cultura jurídica que delimita o que é certo e o que é errado a partir de valores sustentados em sistemas de referência eurocêntrico. As leis de *Thémis* encontram lugar privilegiado no imaginário cultural e na concretude dos dados que informam as decisões da justiça fundada em valores etnocêntricos. Os valores e princípios de uma cosmovisão afro-brasileira encontram, amiúde, negociações ora palatáveis, como na cultura e na arte, ora violentas, como no genocídio praticado contra a juventude negra na periferia dos grandes centros urbanos.

Os elementos da cultura afro-brasileira informam novas identidades re-conceitualizadas e re-historicizadas para o debate da identidade e da diferença, da função e da aplicação de um direito democrático e pluralista. Por fim, corresponde ao reconhecimento de que o Brasil é uma sociedade pluricultural e multiétnica e a avaliação de que esse debate tem trazido novos instrumentos para a luta de democratização do Estado. É nítido um certo reconhecimento das diferenças, ainda que dentro de modelos liberais e conservadores, que reconhece a diferença inserta num universo padronizado pela ideologia monista do positivismo. As contradições são aqui apontadas e mediatizadas por uma reconhecida incorporação de novos direitos no plexo jurídico brasileiro.

Ainda dentro dessa ótica cabe perguntar: será que as tradições de uma cosmovisão afro-brasileira e as suas perspectivas identitárias atreladas a projetos emancipatórios podem servir de base jurídico-filosófica para encontrarmos um sentido para a busca do bem e do justo? Em que medida essa cultura metafísica e teogônica pode ajudar as discussões sobre a modernidade e inserir-se no atual debate sobre o direito a ter direitos a partir da autoafirmação identitária?

Talvez o multiculturalismo e suas versões e os diálogos da moderna racionalidade intersubjetiva não sejam suficientes para nos ajudar a encontrar a saída para o fosso de uma humanidade, ainda desencantada. Assim, numa abordagem em que o direito aparece como justiça, "raça" aparece como fenômeno histórico e "negro" aparece como posição identitária, vamos tecendo nossas considerações para que a intersubjetividade seja o sentido deste século.

Não cabe realizar a defesa de uma corrente de pensamento ou de uma corrente jurídica, mas, sobretudo, realizar uma leitura de como a filosofia e o direito podem ajudar no debate sobre a crise do pensa-

mento e da prática jurídica, e encontrar uma ordem de abordagens que, refletidas e reinterpretadas, podem servir de sustentação para a busca de saídas para pensar o direito como instrumento emancipatório.

Modernidade, eurocêntrica e o outro de si mesmo

"A cada volta sua ao Desterro, o acolhimento era mais hostil por parte de seus conterrâneos, dominados por todos os preconceitos duma sociedade escravista. O ano de 1884 foi decisivo no tocante ao seu drama racial. O Dr. Gama Rosa, presidente da província, num desafio à opinião geral, como liberal convicto, precursor que foi dos estudos sociológicos no Brasil, nomeou Cruz e Sousa promotor de Laguna. A reação, por parte dos políticos, foi categórica: não pôde assumir o posto." (CRUZ E SOUZA, 1995, pág. 24-5).

ROSA NEGRA²

Nervosa flor, carnívora, suprema,
Flor dos sonhos da Morte, Flor sombria,
Nos labirintos da tu'alma fria
Deixa que eu sofra, me debata e gema.

Do Dante o atroz, o tenebroso lema
Do Inferno à porta em trágica ironia,

² Aqui, evidencia-se a ambígua convivência do poeta: o reconhecimento como grande mestre do simbolismo e a dificuldade de afirmar-se como advogado. Cruz e Sousa não conseguiu exercer a profissão e não conseguiu superar o racismo que sofreu e nem o racismo que reproduziu em sua obra.

Eu vejo, com terrível agonia,
Sobre o teu coração, torvo problema.

Flor do delírio, flor do sangue estuoso
Que explode, porejando, caudioso,
Das volúpias da carne nos gemidos.

Rosa negra da treva, Flor do nada,
Dá-me essa boca acídula, rasgada,
Que vale mais que os corações proibidos!

VOZINHA

Velha, velhinha, da doçura boa
De uma pomba nevada, etérea, mansa.
Alma que se ilumina e se balança
Dentre as redes da Fé que nos perdoa

Cabeça branca de serena leoa,
Carinho, amor, meiguice que não cansa,
Coração nobre sempre como a lança
Que não vergue, não fira e que não doa.

Olhos e voz de castidades vivas,
Pão ázimo das Páscoas afetivas,
Simples, tranquila, dadivosa, franca.

Morreu tal qual vivera, mansamente,
Na alvura doce de uma luz algente,
Como que morta de uma morte branca.

(Cruz e Souza, 1995, p. 291-2)

O CONTEXTO FENOMENOLÓGICO

A filosofia é um projeto europeu. Essa função da filosofia aparece em Husserl como sustentadora de toda sua obra. Esse papel dirigente de uma experiência iniciada com os gregos e herdada pelos europeus – únicos a pensarem a humanidade com peculiares perguntas gnosiológico-críticas – erigiu uma supranacionalidade que conformou o espírito e a unidade da Europa. A crise da ciência encontra seus pressupostos na crise do pensamento tradicional, desenvolvida no seio da unidade espiritual europeia: *o mundo europeu nasceu de ideias da razão, isto é, do espírito da filosofia* (HUSSERL, 1996, p. 85). A afirmação de que a Europa possui uma “finalidade” ou algo que significa uma trajetória iluminada, estruturada a partir da realidade europeia e conformada a uma idealidade histórica tem sido recorrente em vários pensadores, tais como Hegel, Heidegger, Marx e Habermas. Todo o fracasso do racionalismo fundado no objetivismo e no naturalismo, diz-nos Husserl, é o fracasso de uma Europa “cansada”, e essa tarefa de buscar o sentido de uma *ordem espiritual europeia* deve ser intentada, sob pena de a crise não ser superada.

A ciência afastara-se do mundo da vida, assim sentencia Weber, e a fenomenologia seria o antídoto para tal enfermidade. Existia, portanto, um mundo comum que orientava o sentido existencial de uma Europa enquanto pioneira do sentido da humanidade. A diversidade de nações, etnias e famílias não eram traços que limitavam a unidade espiritual europeia. Imbuído de uma necessidade de repensar o mundo originário grego e a experiência europeia como protagonista do futuro da humanidade, Husserl afirmará que “por mais hostilizadas que as nações europeias estejam entre si, conservam um peculiar parentesco interior no plano espiritual, que as penetra a todas e transcende as diferenças nacionais” (*Ibidem*, 1996, p.64). Essa idealidade teleológica excessiva de Husserl vai transformá-lo num autêntico defensor de um eurocentrismo e de um etnocentrismo, o que implica uma limitação epistemológica no sentido de pensar a política e o direito a partir dessas exclusivas matrizes.

Dirigindo seus estudos para o método fenomenológico, Husserl (1981) pergunta: como conceber uma teoria filosófica que dê conta de entender o sujeito e de encontrar um sentido para o mundo? Em suas diferentes fases de pensamento, egológica, na primeira, e historicista, na segunda, é premente sua preocupação com uma filosofia sustentada em

certezas subjetivas, portanto, apodítica, e comum a todos os indivíduos, portanto, universal.

A possibilidade de uma outra área da ciência, que cuidaria das essências, a eidética, contrariamente àquelas que cuidariam dos fatos, o fático, e em que as últimas são fundadas nas primeiras, abastece o núcleo central da fenomenologia. A forma de chegar a esse "mundo da consciência" realiza-se através da redução transcendental ou *epoché* ou, ainda, por um exercício, de *pôr entre parênteses o mundo*. Uma operação cognitiva que implica suspender o juízo ou opinião sobre algo, tentando alcançar simplesmente o dado puro, através da intencionalidade da consciência, o que sugere um subjetivismo lógico, semelhante ao que fez Kant. Esse essencialismo objetivista a partir do sujeito, em que a consciência é a única depositária do fenômeno do conhecimento, acaba por criar uma idealização do mundo.

Daí que o objetivismo, oriundo do cartesianismo, é o túmulo da verdade. A fragmentação e a compartimentalização das ciências reduziram o homem a um objeto conhecível, apenas, no campo descritivo, deixando de lado o seu autoconhecimento, como prelecionara Sócrates no adágio "conhece-te a ti mesmo", e como a ciência obscureceu o "mundo da vida", a ideia de uma humanidade enquanto sentido teleológico, isto é, com uma finalidade determinada, não mais existe. O saber universal deixa de ser a ferramenta do sujeito e para o sujeito. A matemática e a experiência (Descartes e Hume) são os instrumentos do novo processo de apreensão do saber e do sentido da humanidade.

As ciências, para Husserl, inclusive o direito, com seu objetivismo e matematização, evidenciados nas guerras, nos excessivos estudos especializados e individualizados, destruíram a epistemologia. Daí, a afirmação de que a "fenomenologia recuperará uma concepção do homem que tem como centro o sujeito racional, fundado não nos fatos, mas na razão" (HUSSERL, 1996, p. 42). O mundo como fenômeno da consciência – essa é a atitude inicial de Husserl em seu estudo. Aquilo que aparece e que se manifesta, ou se revela, é o fenômeno.

Para Husserl (1996) existe uma limitação nos filósofos anteriores, por não terem buscado a essência das coisas no próprio sujeito. Kant diz que a *coisa em si* é impossível de ser conhecida, fulminando também a possibilidade do ser que conhece a razão pura. Por isso, o que aparece na experiência é a verdade, mesmo que aparentemente; como vai afirmar a Gestalt: "assim é se lhe parece". A ideia da fenomenologia é não ater-se especificamente ao ser e suas representações, mas ao ser tal como é apre-

sentado no fenômeno, daí a constatação de que a consciência e o sentido que se dá as coisas, através da intencionalidade, é que são o conhecimento e, portanto, a realidade. A autonomia do espírito era a grande descoberta da fenomenologia. Até porque Husserl duvidara da existência de uma ciência objetiva da alma, tal como a psicologia se propunha.

O direito acontece para a fenomenologia como uma complexa afinidade de sujeitos que possuem consciências e, como exige a doutrina, uma finalidade. A subjetividade transcendental do mundo interior alimenta o sentido do transcendente do mundo exterior. A idealidade de Husserl critica o fenômeno transcendental de Kant, porque Husserl não separa o mundo do fenômeno (aparências) do mundo do *noumeno* (coisa em si), como fez Kant. O pensamento e o ser são uma unidade psicofísica, distinta da tradição (Platão, Descartes etc.). Desse modo, é possível afirmar que falar de fenomenologia jurídica é falar de alteridade, mesmo que isso não se tenha realizado plenamente ou que ainda se tematize como algo a ser realizado.

O ser e o dever-ser kantianos agora podem ser unificados na fenomenologia. O sujeito, mediante a intencionalidade da consciência que em tudo coloca sentido e finalidade, induz a uma possibilidade do pensamento jurídico. O argentino Carlos Cossio (1954) realizou uma abordagem fenomenológica do direito. O direito não é a norma, como quer a tradição totalizante do positivismo jurídico. Direito é conduta, dirá o autor, e está substanciada na vida humana, ou melhor, no "mundo da vida". A relação entre os indivíduos é o que determina a valoração das normas, o que faz do direito um dado cultural. Do mesmo modo, como pensara Husserl³ em sua primeira fase de produção filosófica, a *egologia* é uma unidade poderosa para a ideia do sujeito como *suporte do ato de consciência e instância constituinte do sentido do mundo* (HUSSERL, 1996, p. 43).

A norma para a fenomenologia jurídica ganha um estatuto central, por meio da qual os indivíduos, em relação dialógica, dão sentido à sua conduta. Ao jurista cabe, ao aplicar a lei, levar em consideração essa valoração que os indivíduos desenvolvem na relação intersubjetiva e que nasce mesmo da redução eidética, porquanto essa operação da consciência é a única que pode investigar a essência do fenômeno jurídico e instituir regras a partir mesmo dessa intuição desenvolvida entre os sujeitos. Daí a afirmação de Cossio de que o objeto do direito é *a vida humana em estado de liberdade*.

3. Encontramos essa posição nas primeiras obras de Husserl, *Ideias* (1913) e *Meditações Cartesianas* (1931).

Pensar a norma apenas como instrumento da experiência ou como juízo que se delinea como intuição valorativa se apresenta para Cossio (1954) como juízos hipotéticos disjuntivos que se dividem em endonorma e perinorma, a primeira, associada ao dever jurídico e, a segunda, associada à sanção. Essa unidade do fenômeno é que caracteriza a egologia jurídica, uma conduta que informa o que é conforme a norma e uma anti-conduta que informa uma sanção.

A fenomenologia tem influenciado o direito brasileiro enquanto fenômeno jurídico decorrente da operação da consciência. O sistema jurídico sustenta-se no "mundo da vida", ou seja, na realidade material e abstrata que os indivíduos desenvolvem na vida social. As regras "consensuais" baseadas no costume são utilizadas pelos indivíduos para superar conflitos que a norma não alcança. Portanto, os indivíduos essencializam suas experiências para que a adoção da norma esteja substanciada em suas próprias vivências; essa operação não encontra respaldo numa suposta norma fundamental, logicizada e "neutra" que a tudo quer interpretar sem procurar saber se as suas decisões verificadas na impositividade da lei podem compreender as valorações intersubjetivas que os indivíduos desenvolvem em nome da justiça. Aqui aparece, no bojo de uma "fenomenologia culturalista" e de uma "positivação científicizada", o prenúncio da versatilidade jurídica autoritária brasileira.

O "mundo da vida" ou "Lebenswelt" existe independente da ciência, como uma realidade pré-dada. É o que dá sentido ao mundo. Habermas (2003), do mesmo modo que Husserl (1996) entende que existe uma ordem de valores e evidências que são utilizadas pela comunidade e que definem o sentido da norma e do consenso realizado em torno dela. O senso comum não é o elemento simplório e não-verdadeiro, como afirmam os defensores dos rigores inabaláveis da ciência.

A fenomenologia, então, aparece com uma forte crítica a um pensamento tradicional objetável e neutro. Esse modo de apreender e interpretar o mundo sugere uma doação de sentido às coisas, perdida com a desintegração e fragmentação do conhecimento proporcionadas pela "exacerbação do racionalismo", e de onde pode ser reencontrado o indivíduo da tradição grega, que não submete a experiência às normas ideais", deixando que uma verdade geral submeta os saberes humanos a essa idealidade que impede o desenvolvimento do espírito humano.

Seguimos compreendendo que o direito não pode ser apenas fundado na autoridade da razão, uma vez que sua consequente positivação tem sido criticada como um fosso sistêmico da negação do sujeito. Por

isso, Bobbio (1995) nos fala que o jusnaturalismo tornou-se o berço da positivação jurídica. Esse jurista italiano nos orienta a pensar que a absolutização do poder teve muita responsabilidade sobre essa "arrumação" científica da codificação enquanto instrumento do poder do soberano.

Quando a norma fundamental kelseniana apareceu para promover a noção absoluta da norma pela norma, a metafísica também já tinha feito sua história como elemento da verdade inquestionável, ao criar a teoria da unidade do pensamento jurídico. A hierarquia e a lógica internas eram suficientes para explicar a quem deveriam ser impostas as normas e, a essa altura, o conceito de norma base já tinha tomado conta das doutrinas mais influentes do moderno constitucionalismo.

Como bem diz Milovic (2003) "pensar o direito é pensar os seus pressupostos". Por isso estamos criticando, desmitificando, remontando e recriando novos elementos para pensar o direito. Pela despreziosa disposição de não apresentar um conceito acabado, apenas vamos nos atendo em retomar/recriar conceitos que podem se firmar no debate da democracia, do Estado, do juiz, do legislador, da propriedade e do indivíduo. Porque essas construções liberais ainda nos impedem de pensar um direito que possa ser desenvolvido como mecanismos emancipatórios. Os princípios do direito de propriedade e do indivíduo egoísta encontram limitações na criação/garantia de direitos que tenham como beneficiário às coletividades; do mesmo modo, dissemos que o direito penal e o direito civil têm servido, exclusivamente, aos direitos do proprietário e de seu patrimônio, nos quais são tipificadas, preferencialmente, condutas que ferem esses interesses e obedecem a esta norma fundamental, onde dificilmente se pode questionar seus pressupostos.

Qual conceito de direito estamos reivindicando para legitimar e garantir a diferença e a conquista de mecanismos de igualdade? Isso pode explicar porque associamos desde o início modernidade, fenomenologia e direito. Precisávamos criticar a modernidade e as acepções do direito que ela encarna. A fenomenologia e a semiótica são os caminhos escolhidos para pensar e criticar a modernidade. Nos convencemos, no meio do caminho, que a fenomenologia nos deixou lacunas - pois ela, como operação da consciência e, portanto, da razão, ainda ficou cultuando os dogmas da racionalidade. Foi essa racionalidade oriunda do iluminismo que proporcionou a supervalorização da norma jurídica e de sua realização materializada na codificação. Por outro lado, a filosofia da linguagem, em suas versões matematizada, política e psicanalítica, tem nos deixado vazios que não nos dizem muito sobre as intempéries de um mundo mais

globalizado e mais desigual e que para o direito, enquanto ciência sugere um desafio ainda não resolvido.

Aqui fica a reflexão: será que todas as investigações recentes de certos pensadores contemporâneos, sobre as possibilidades dialógicas e emancipatórias da política e do direito, estão ainda vinculadas a essa matriz ocidental e, estariam esses pensadores ainda falando dessa exclusiva missão europeia de salvar o mundo?

A RECRIAÇÃO DO MUNDO DENTRO DO SUJEITO

Para o confronto com o monólogo cartesiano, que não vê o sujeito constituído, que apenas projeta um mundo objetivo através de seu olhar objetivado, Husserl (1981) usa da fenomenologia transcendental, dando a dimensão da possibilidade de alcançar o mundo do sujeito e o mundo do outro enquanto sujeito.

Ao criticar o modelo esculpido na tradição cartesiana, Husserl ainda se vê preso ao sistema universal, dedutivista, reduzido a uma exclusividade de um eu solipsista, mas um eu constituído e consciente de si e do mundo. Atribui ainda uma importância ao pensamento cartesiano, cabendo à filosofia ampliá-la. Insiste, criticamente, numa leitura interna à metafísica, pois acreditava que os estudos tradicionais da psicologia⁴ – seus métodos e o modo como tratavam os problemas da consciência – eram ingênuos por não se dedicarem às coisas em si.⁵

Para Husserl (1981), Descartes teria dado o primeiro passo para se estudar “o ser, primeiro, em si”, e este estudo precisava ser ampliado com a “intersubjetividade transcendental”. A questão do sentido é, para o autor, essencial, e a ciência cartesiana não deu conta de estudar os horizontes da intencionalidade. Houve um certo alcance das evidências,

4 Para Husserl a fenomenologia traz “com efeito, para a filosofia e a própria psicologia, métodos completamente novos. Além, a parte mais importante das investigações fenomenológicas pertence a uma psicologia intencional apriorística e pura (quer dizer, liberta de tudo o que se refere a psicofisiologia). É a esta psicologia que frequentemente aludimos ao dizer que a transformação da atitude natural em atitude transcendental permite uma “inversão copernicana” graças à qual adquire um sentido novo” (HUSSERL, 1981).

5 Husserl afirma que a vida cotidiana é ingênuo, porque vivemos no mundo que é dado pela experiência, onde o sujeito, em geral, não tem consciência intencional dos objetos.

mas os conceitos ainda residiam numa areia movediça, tornando-se singelos e necessitando uma consciência de si próprio que a fenomenologia pode proporcionar, com o que o ego transcendental, através da redução, (descrição sistemática na forma lógica de uma redução intuitiva) alcança o sentido e a origem dos conceitos de forma universal e autêntica.

É nessa ótica que Husserl (1981) inicia sua quinta meditação na obra *Meditações Cartesianas*, buscando justificar o problema da experiência do outro. Husserl quer explicar o solipsismo da tradição moderna, para isso invoca a tese de que “só existo eu e de que todos os outros entes (homens e coisas) são somente ideias minhas – egoísmo metafísico ou teórico” (ABBAGNANO, 1982, p.284). Como encarar uma realidade objetiva através da redução fenomenológica? Esta será a preocupação de Husserl sobre o solipsismo transcendental, ao indagar: “uma fenomenologia que se pretenda resolver os problemas relativos ao ser objetivo e se desse por uma filosofia, não estaria ela a estigmatizar-se como solipsismo transcendental?” (HUSSERL, 1981, p.115).

A dimensão ontoemática, entendida como aquilo que o ser objetivamente experiencia e o que a reflexão considera do objeto em seus diversos modos de ser dado (o percebido, o recordado, o imaginado), aparece para Husserl enquanto objeto psicofísico perceptível – são objetos e sujeitos como eu, estão no mundo (...) “e que tem por isso experiência de mim, como eu tenho a experiência do mundo e, nele, dos “outros”” (*Ibidem*, p.117). Aqui, Husserl busca a equidade na relação entre os sujeitos que possuem, a seu ver, conteúdos ontoemáticos, singulares e variáveis.

Como constituir o *outro* em mim? Através da experiência fenomenológica, Husserl (1981) busca expor e justificar, pela redução abstrata do sujeito, o encontro com o seus “outros eus” enquanto “outro ego”, que nada mais é, para ele, que o reflexo de “mim próprio”, ou o meu *analogon*. Como um caminho a ser percorrido, tenho em mim, primeiramente, meu mundo como análise, entendido como minha *esfera de pertença*. Desse modo, o *outro* é um reflexo de mim.

A redução fenomenológica consiste em colocar de lado os atributos dos objetos, sua individualidade, buscando a essência pura. Essa depuração faz do eu uma natureza reduzida, sem as suas pertencas, ficando apenas aquilo que é dado ao sujeito. A intencionalidade, ou as vivências intencionais, faz da consciência um centro de referência de intencionalidade, uma unidade coerente. Husserl conclui sua ideia assim:

(...) a autoexplicitação do eu encontraria o mundo que lhe pertence como lhe sendo interior e, por outro lado, ao percorrer esse mundo, o eu encontrar-se-ia ele próprio como membro dessas exterioridades e distinguir-se-ia do mundo exterior (Ibidem, 1981, p. 117).

A consciência do ego transcendental explica-se pela percepção de si mesmo, reduzida às pertencas, aos *habitus*, o que me habilita a considerar-me um ser no mundo. Aqui podemos fazer uma inferência a uma nítida contribuição ao princípio da identidade, formulada mesmo a partir das noções de *mundo estranho* e de *mundo de pertença*, porque, para Husserl, “a camada coerente da sua experiência do mundo, reduzida à pertença da qual tudo que lhe é estranho é desviado” (Ibidem, 1981, p. 128). O conceito fundamental de *pertença* ou o *não-estranho*, aquilo que lhe é próprio, sugere a discussão do outro, contrapondo-se ao idêntico, aquilo que é *em si e para si*, que se realiza, para Husserl, através de uma temporalidade imanente e de uma percepção do presente contaminada pelo vivido, pelo recordado e pelo que busco no futuro, manifestações do ego transcendental de maneira original e própria do eu idêntico.

As objetividades constituídas compõem uma certa pertença essencial do ego. O mundo de pertença também faz parte do mundo transcendente. Isso é dado pela redução do fenômeno intencional, criando aquilo que nos pertence, internamente (*sensações*) e externamente (*habitus*).

Husserl (1981) nos fala de uma “transcendência do mundo objetivo como sendo de um grau superior em relação à transcendência primordial”. Podemos ter consciência do outro que não é o eu – daquilo que me é estranho –, apontando a possibilidade de entender que meus modos de consciência, que me pertencem, podem ser distintos daqueles modos de consciência de mim mesmo. Posso, assim, ser mais amplo e assimilar outras experiências que reafirmam meu próprio ser. A pergunta de Husserl é: como a experiência daquilo que me é estranho é uma experiência do mundo objetivo onde se encontram outros e não eu sob a forma de outros eus? (Ibidem, p. 135). Por fim, Husserl pergunta: como um outro ser pode aparecer e ser uma evidência que possui essência própria, que não é o meu ser e não parte integrante dele, mas que só pode adquirir sentido a partir de mim?

O outro é excluído do mundo primordial. Husserl afirma isso em razão da unidade da experiência. Esta se apresenta enquanto intencionalidade imediata da experiência de outrem enquanto “coapresentação” ou uma percepção por analogia. Para Husserl (1981), a percepção por analo-

gia consiste em apreender o outro através do meu eu primordial, porque “não podemos entrar na esfera original do outro – em verdade coapresentamos o outro. Concebemos por analogia aperceptiva o outro”.

Quando o outro entra em minha esfera primordial, ocorre o fenômeno do “acoplamento”, que se apresenta como *elemento de constituição por associação na experiência do outro*. Uma distinção de mim e minhas percepções, já que a percepção só pode ser realizada na minha esfera original. A conclusão de Husserl é de que, através da coapresentação, acessamos a existência perceptiva do outro. Vejamos a síntese husserliana:

Aquilo que pode ser apresentado e diretamente justificado é “eu próprio” ou o que “me pertence” como próprio, aquilo que, pelo contrário, só me pode ser dado através de uma experiência indireta, fundada, de uma experiência que não apresenta o próprio objeto, mas apenas o sugere e verifica esta sugestão através de uma concordância interna, e o “outro” (...) “Do ponto de vista fenomenológico, o outro é uma modificação do meu eu (que por seu lado, adquire esta característica de ser “meu” graças ao acoplamento necessário que os opõe...)” “Uma outra múnada que se constitui, por coapresentação, na minha...” “o ser do outro me transcende” por acoplamento. Modificando-os. O outro é um outro eu que permanece vinculado às possibilidades de representações do seu ser primordial (HUSSERL, 1931, p.147).

Por isso, o autor vai falar da percepção do outro, estabelecendo uma diferença entre o sujeito que percebe, em sua esfera primordial, e a esfera representada pelo outro. Constituindo uma natureza objetiva, simplificada, eu sou o objeto primeiro de mim mesmo. O outro é o objeto primeiro de si mesmo. Husserl chega à conclusão, desse modo, de que não é impossível constituir-se outro eu em mim mesmo.

Ao sentenciar que *é em mim que os outros se constituem enquanto outros*, Husserl indica a reciprocidade como condição da existência, na qual somos conhecidos e reconhecidos, onde podemos interceder ao outro, mas não tornarmo-nos outro. Aqui, poderíamos justificar a resistência indígena e africana aos colonizadores europeus. Pode-se controlar o corpo e o seu modo de agir e pensar. Ainda assim revelam-se impenetráveis à essência primordial do ser que ainda preserva elementos de uma originalidade. Se cada homem compreende sua cultura, a possibilidade de penetrar em sua cultura é mediatizada pelos códigos de pertença que precisam ser vivi-

dos e conhecidos. É como se fosse descrita a impossibilidade imediata de conhecer um outro mundo; isto só ocorre quando se estabelecem meios de compreensão e, por conseguinte, de acessar o passado desse outro mundo, para entender este outro. Isto porque a esfera primordial forma-se através de um certo caráter de pertença, distinguindo-me de uma cultura estranha.

A fenomenologia, entendida enquanto intuição pura e distinta da tradição lógica acabou por se tornar uma ontologia geral do mundo objetivo, fundada na intuição eidética, ainda que se socorra da metafísica, e igualmente à Lévinas, privilegia a ontologia como anterior à metafísica e dela se sirva como condição demonstrativa da verdade do existente apodítico.

Husserl acaba por contribuir para uma teoria da psicologia intencional, enquanto que a substancialidade, a causalidade, a temporalidade e a espacialidade aparecem como elementos ontológicos de uma superior constituição do ego, que se apresentam como partes de uma unidade geral da consciência, junto com a noção de como o objeto se nos apresenta, em aparências, aspectos, perspectivas etc. Há uma impossibilidade de separar a psicologia intencional e a fenomenologia transcendental. É como se a psicologia dissesse como acontecem os fenômenos e como eles aparecem, e a fenomenologia dissesse o porquê e o sentido desse aparecimento.

A linguagem de Husserl o trai quanto a qualquer possibilidade de livrar-se de uma herança metafísica. A utilização de expressões e conceitos oriundos da tradição metafísica transcendental ainda possui rigores de uma hierarquia e padronização de um pensamento litúrgico moderno, sugerindo sua superação, o que, de um certo modo, está sendo tentado pelos contemporâneos. Entretanto, ainda fica dentro do solipsismo. Seu afã na redução eidética, na busca da consciência pura, o leva para um nostálgico afastamento do mundo. Sua ansiedade de explicar um ser universal possível determinou um ser que ficou envolto em si mesmo. Isso, para o direito, é uma limitação epistemológica, já que a norma objetivada pelo poder de estado e pela consciência do juiz não pode responder às demandas de liberdade do indivíduo.

BOBBIO E O SUJEITO IRREALIZADO DA REVOLUÇÃO FRANCESA

Bobbio (1995), quando analisa os efeitos do iluminismo kantiano na formulação da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de

1789, fruto da revolução francesa, onde reaparecem os conceitos de felicidade, liberdade, igualdade, fraternidade e solidariedade, reconhece estes conceitos como elementos que constituem o indivíduo em contraposição a uma análise do direito natural. A consequência da Declaração na formação do Estado democrático de direito as vincula à experiência revolucionária como um acontecimento autônomo de um povo que decide seu próprio destino.

Esta é a coluna vertebral do edifício do sujeito moderno. A possibilidade de obedecer às leis externas como realização da liberdade. Este é o recado de Kant, inspirado na experiência francesa, a de uma realização da autonomia do sujeito que universaliza valores racionalizáveis que, aceitos na comunidade, podem obrigar a todos como se fosse uma norma jurídica estatal, seguindo uma convicção de Thomas Paine, ao afirmar que os homens antes de ter os direitos civis que são o produto da história, têm direitos naturais que os precedem, e estes direitos naturais são o fundamento de todos os direitos civis. No entanto, Bobbio assinala que há diferenças de princípios da Declaração de 1789; nela não aparece, entre as suas metas, o alcance da felicidade, ao contrário da carta da Virgínia de 1776, na qual algumas condições são protegidas para permitir a busca pela felicidade e pela segurança. A figura do direito tomou corpo sobre a estrutura do Estado em assegurar a felicidade dos súditos.

Para Bobbio (1995), a Declaração francesa foi ainda mais intransigentemente individualista do que a norte-americana, porém ambas as declarações partem de homens considerados singularmente, no entanto, enquanto a "utilidade comum" é invocada pelo documento francês unicamente para justificar eventuais distinções sociais, os constituintes americanos relacionaram os direitos dos indivíduos ao bem comum da sociedade. Foi à revolução francesa que constituiu, por cerca de dois séculos, o modelo ideal para todos combaterem pela própria emancipação e pela libertação do próprio povo. Foram os princípios de 1789 que constituíram um ponto de referência obrigatório para os amigos e inimigos da liberdade.

Dos quatro direitos elencados na Declaração, apenas a liberdade é definida como o direito de poder fazer tudo o que não prejudique os outros, é uma definição diversa da corrente de Hobbes e Montesquieu, segundo a qual a liberdade consiste em fazer tudo o que as leis permitem, igualmente na definição de Kant, em que a minha liberdade se entende até o ponto da compatibilidade com a liberdade dos outros. No tocante à propriedade, a Declaração considera um direito inviolável e sagrado, o

que durante séculos é considerado como um direito contra o poder arbitrário do soberano.

A declaração de 1789 foi submetida a críticas recorrentes e opostas. Ela foi acusada de ser excessivamente abstrata pelos reacionários e conservadores, e de excessiva ligação com os interesses de uma classe particular por Marx. A crítica de Marx afirmava que a Declaração não era a defesa de um homem em geral, mas do burguês, que existia em carne e osso e lutava pela própria emancipação de classe contra a aristocracia, sem se preocupar muito com os direitos do que seria chamado de Quarto Estado.

Bobbio situa o debate sobre a Declaração de 1789 sobre o indivíduo singular, considerado como titular do poder soberano, na medida em que, no hipotético estado de natureza pré-social, ainda não existe nenhum poder acima dele. O poder político, ou o poder dos indivíduos associados, vem depois. É um poder que nasce da convenção.

Neste contexto é que nasce o Estado Moderno, primeiro liberal, no qual os indivíduos que reivindicam o poder soberano são apenas uma parte da sociedade, depois democrático, no qual são potencialmente todos a fazer tal reivindicação, e social, no qual os indivíduos todos transformados em soberanos sem distinções de classe reivindicam, além dos direitos de liberdade, também os direitos sociais.

O sujeito kantiano iluminista, universal e legislador de si mesmo, não se realiza no mundo moderno. O mundo moderno se revela amplamente reivindicador de igualdade como fundamento da liberdade, e o homem universal kantiano ainda não tinha tematizado a igualdade como principal fundador da liberdade. As diferenças históricas e ontológicas confrontavam os mecanismos formais de igualdade como causadores de desigualdades e dela não poderiam nascer normas instituidoras de direitos garantidos pelo novo Estado, que já nascia decadente em seus pressupostos.

A NECESSIDADE DO OUTRO PARA A EXISTÊNCIA DO SER

Heidegger (1996) está convencido de que a existência no mundo (a evidência ôntica) constrói uma estrutura ontológica do ser. Daí a máxima *a essência da presença está fundada em sua existência*. Do mesmo modo o "ser-

-em-si" só se realiza com a existência dos outros, não é através de entes destituídos do caráter da presença que podemos analisar a existência. É a copresença que os constitui, é no encontro com os outros que se justifica a presença.

É importante enfatizar a noção de "outros" em Heidegger. Esses não são os restantes a partir de mim mesmo, mas, sobretudo, os idênticos a mim. *A copresença é o ser-em-si intramundano*. Não há necessidade da presença conjunta com outros para o estabelecimento da presença ôntica do eu. Estar-só seria uma deficiência da existência no mundo.

É aqui que reside toda nossa discordância, porquanto seja impossível estabelecer uma presença com o estranhamento do outro. Não há a pré-ocupação nesse estágio, essa ocupação necessária para o aprimoramento da existência com outros. Lévinas (1997) irá nos dizer da imposição do toque e do reconhecimento do rosto para o aparecimento da ética a partir da ontologia. Essa mesma dimensão vai nos trazer Sartre, com a também impositiva noção de responsabilidade para com o outro. Uma preocupação, portanto, que não se apadrinha, sem domínio e sem subserviência, proporcionadora de uma reciprocidade relacional. Essa é uma dimensão ética que possibilita uma nova noção normativa entre os sujeitos no mundo.

Mas será mesmo Heidegger que irá nos dar a resposta para essa crise existencial? As expressões *substituição dominadora* e a *anteposição liberadora* da preocupação com o outro são extremos que ele vai desenvolver para explicar a manutenção do existente (do ser com-da-presença) mesmo com o desconhecimento do outro. O outro apenas subjetiva o eu para sua própria presença. Essa é uma dimensão isolada de um sujeito que se tornará mais adiante um ser para si mesmo, portanto, destituído de responsabilidades sociais e da simpatia, como bem afirma Heidegger (1996).

Parece que Heidegger estava tentando dizer que o sentido mesmo do seu "ser para os outros" era algo ainda impenetrável. Mesmo afirmando que o outro possui a sua existência, o autor se engasga em sua impossibilidade de pensar algo, além disso, como faz Lévinas, com a noção do terceiro, pois para ele o "outro é um duplo de si próprio." Sua grande e valiosa contribuição ainda reside na elaboração da tese do *ser-com* enquanto constitutivo existencial do *ser-no-mundo* e a presença compartilhada que se realiza no encontro no mundo.

Quem são os outros? Essa é a lacuna heideggeriana. O outro não é impessoal. O outro tem rosto e significado, portanto, existe como um eu instituído de diferenças e peculiaridades que afetam mesmo os modos do

ser, vai nos dizer Lévinas. Mas devemos reconhecer que a medianidade de que fala Heidegger é que elabora as noções de mundo universalizáveis e que instrui as tradições normativas de uma sociedade.

Para Heidegger (1996), o princípio da identidade é uma lei vital. Os dois elementos que formam a sentença "A é A" servem para evidenciar o mesmo. Essa mesmidade é singular e está restrita ao um e ao outro e aprofunda o sentido da unidade. "O princípio da identidade fala do ser do ente." Toda a tradição ocidental tem se esforçado nesse sentido: o de estabelecer uma unidade da identidade. Parmênides diz: "o ser faz parte da identidade". Identidade é um traço do ser para Heidegger. Outro dado relevante é a perspectiva simbiótica do outro em Heidegger. A responsabilidade pelo outro é um imperativo heideggeriano, pela natureza mesma de sua situação no mundo.

Quem é a presença na cotidianidade? Essa é a pergunta heideggeriana para apurar o sentido do ser no mundo. Houve uma totalidade da presença e com ela um modo de ser apareceu, por isso ele quer saber como se processa essa presença. O quem é a realização do eu próprio no mundo. O *ser-no-mundo* e a *copresença* realizam o *ser próprio na cotidianidade*, o que impõe um caráter existencial em sua leitura ontológica, portanto, um caráter ôntico, isso quer dizer, singular, próprio.

Heidegger (2000) está preocupado com uma constituição do sujeito e, com ele, em justificar a possibilidade da ontologia do sujeito, que se dá privilegiadamente na vida cotidiana. "A presença é o ente que sempre eu mesmo sou, o ser é sempre meu" (HEIDEGGER, 2000, p.164). Há uma incerteza nas conjecturas heideggerianas acerca do ôntico e do ontológico. O autor coloca dúvidas sobre o "quem da presença cotidiana", que poderia não ser o eu mesmo. O eu pode ser o seu contrário. O "não-eu" que pode ser um modo do eu.

Wittgenstein já disse da impossibilidade de buscar o sentido do ser. Essa é uma aventura impródiga. A linguagem e suas análises desmontariam o real sentido do ser que se apresenta em si mesmo. O sentido do ser em sua progressão passa a ser comparado. Heidegger trilhou essa rota. A finitude tornou-se infinitude e a metafísica foi recuperada, aliás, sempre esteve ali. Jung chegou mesmo a dizer que Heidegger abusou de uma alucinação linguística típica de indivíduos com surtos obnubilatórios.

Enfim, a fenomenologia, sua unidade do sujeito e do objeto na consciência será o novo da filosofia. A consciência deixa de ser coisa, como pensara Descartes, para ser um ato. Esse método e esse projeto irão proporcionar ao mundo a doação de sentido que inexistia antes da fenome-

nologia. A filosofia agora aparece como ciência rigorosa e a metafísica assume toda sua plenitude. Por isso, Milovic (2004, p.49) indaga *até onde a fenomenologia pode chegar na crítica da metafísica*. Este mesmo sentencia que a grande descoberta de Husserl foi a sua contribuição ao avanço da teoria do conhecimento e, depois, de como os outros aparecem no confronto ao solipsismo, embora, estranhamente, esses outros não apareçam como uma referência social.

Ficamos aqui com a mesma impressão de que a fenomenologia deixou algo valioso para o pensamento humano, que foi a possibilidade de um sujeito que existe e pensa de modo autônomo, sem que se lhe imponham condições externas. No entanto, os outros ficaram confinados nessa consciência, não saíram de lá para uma relação intersubjetiva.

Não podemos esquecer que os escritos de Heidegger, assim como os de Husserl, contribuíram para um eurocentrismo desmedido, no qual o racismo da vida cotidiana e do futuro, como missão exclusiva para os povos europeus, em especial, o germânico, herdeiro único da salvação do mundo, fez sucumbir qualquer possibilidade de uma alteridade múltipla e universal.

O outro de si mesmo e as aventuras da diferença

Como era linda, meu Deus!⁶
Não tinha da neve a cor,
Mas no moreno semblante
Brilhavam raios de amor.

Ledo o rosto, o mais formoso
De trigueira coralina,
De anjo a boca, os lábios breves
Cor de pálida cravina.

Em carmim rubro engastados
Tinha os dentes cristalinos;
Doce a voz, qual nunca ouviram
Dúbios bardos matutinos.

Límpida alma – flor singela
Pelas brisas embalada,
Ao dormir d'alvas estrelas,
Ao nascer da madrugada.

⁶ Vê-se que Gama utiliza-se de vários vocábulos para falar do amor por uma pessoa negra. Pareceia um interdito mencionar a negrura como referência elogiosa ou para figurar como moço na produção literária.

Quis beijar-lhe as mãos divinas,
Afastou – mas – não consente;
- Tanto pode o amor ardente!

(Luiz Gama, *apud* Guerreiro Ramos, 1957, p. 196/197)

O OUTRO QUE CHEGA DE FORA – A INTERSUBJETIVIDADE

Como pensar o Outro fora do círculo racionalizador do eurocentrismo? Essa é uma indagação dusseliana. Na obra 1492, *O Encobrimento do Outro*, Dussel (1993) fala-nos da ausência da centralidade europeia anterior à colonização das Américas. A modernidade nas Américas se inicia com a grotesca violência material e simbólica esculpida no *mito sacrificial* de outros povos não reconhecidos e idealizados como espelho (irracional) de si mesmo.

Assim, continua Dussel, a tradição ocidental (Kant, Hegel e Habermas) acostumou-se com a afirmação de que a Reforma Protestante, a Ilustração e a Revolução Francesa, realizadas no cenário europeu, estabeleceram o nexos máximo de compreensão do significado da modernidade. Dussel chega a desmistificar tal afirmação, questionando os argumentos conceituais dos pensadores modernos de que a “culpa”, a “preguiça”, a “covardia” e a “involução civilizatória” são atributos inatos e estariam fadados inexoravelmente aos latinos, asiáticos e africanos.

Hegel insiste que a história universal justifica-se pelo desenvolvimento do espírito em busca da liberdade. A concepção do autor era de que o desenvolvimento da consciência sintetizava-se no início da história universal, iniciando-se pelo mundo asiático e alastrando-se pelo fim idealizado do mundo europeu. Os outros (africanos, latinos etc.) inexistem, já que

(...) esse Outro não foi descoberto como Outro, mas foi “em-coberto”. O si-mesmo que a Europa já era desde sempre. De maneira que em 1492 será o momento do “nascimento” da Modernidade como conceito, o momento concreto de “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular, e ao mesmo tempo, um processo de “em-cobrimento” do não europeu (DUSSEL, 1993, p. 8).

A universalização do mundo da vida é tratada por Kant enquanto fundamento de uma moral ampla aceita por todos. A vida abaixo do Equador parece menos sábia e alguns pensadores europeus estão empenhados em demonstrar isso. Foi assim que se desenvolveu o mito da modernidade. A identidade é a explicação para o mundo. Deleuze diz que a filosofia colocou a diferença no lugar do *não-ser*. Na mesma órbita, Milovic (2003) afirma que Kant “foi o primeiro filósofo que introduziu a questão da diferença na filosofia, no sentido da diferença transcendental. Todavia essa diferença fica, por assim dizer, contaminada pela própria subjetividade que só articula as perspectivas da identidade”. A dialética do senhor e do escravo, em Hegel, também, tenta nos situar numa apologia do mesmo.

O eurocentrismo é, para Dussel (1993), uma visão histórica do mundo que transforma o “ser” do “outro” em um “ser” de “si-mesmo”. Partindo do uso dos conceitos utilizados por Dussel de “núcleo ético-mítico” e de “mito sacrificial”, ou seja, a negação da “outra face da modernidade”, abordaremos os aspectos que resultaram num saber fundante da conquista eurocentrista nas Américas e na África, proporcionadora da invisibilidade do outro enquanto sujeito, moldando uma cultura subantropológica aplicada à periferia.

Fomos construídos à luz de um saber deslocado de nossa própria cultura e valores, segundo o qual os grupos étnicos que aqui habitavam eram tratados como bárbaros e inferiores, caracterizando aspectos do que chamamos – hoje – de eurocentrismo. O “sacrifício necessário” de índios, negros ou mestiços era justificado por uma construção ideológica, com fortes apelos “científicos”, a partir da noção generalizada de que esses povos eram inferiores e que havia uma boa intenção do colonizador, que cumpria uma missão divina de salvar “almas desprotegidas”. Desse modo, para a imposição de um “outro ser” para aquele ser que não existia enquanto ser, só havia a alternativa da salvação através da fé e da escravização.

Dussel nos explica a engrenagem de dominação e ideologização eurocêntrica que culminou na modernidade racionalizadora e, que, a despeito de sua impossibilidade emancipacionista, nos legou uma “crise da crise” da razão moderna. Daí que a filosofia moderna extrai-se de uma visão de mundo etnocêntrica, que delineia todo o pensamento do mundo, instalando uma totalidade racionalizadora que restringe o sentido mesmo de uma suposta realidade ontológica do ser. Somos herdeiros da máxima cartesiana de uma dualidade grega que nunca abandonamos.

Na verdade, segundo Dussel, a crítica da realidade foi e é realizada pela periferia. A América Latina foi ontologicamente oprimida por uma vontade de poder exercida na totalidade europeia. A vontade de poder é uma potência que não só critica os valores estabelecidos como propõe os novos. E propõe os novos valores a partir de uma parte dominante da bipolaridade na totalidade.

Assim, a tradição e a cultura da modernidade são calcadas numa ideologia ontologizada, expressando faces de um mesmo discurso de dominação e exclusão do outro. É a lógica da intransparência histórica e do monólogo, como nos ensina Habermas. Os antigos questionavam-se sobre como uma ação pode produzir uma causa oposta à sua natureza, o que influencia Habermas em nos falar da possibilidade de pensar o mundo sem a metafísica, através da intersubjetividade do mundo prático.

A SAGA JESUÍTICA E O TRÁFICO NEGREIRO

Alencastro (2000), em sua obra seminal *O Trato dos Videntes*, relata as viagens de padres jesuítas, Pero Rodrigues, Baltazar Barreira e Antônio Vieira, de Lisboa para os continentes africano e americano como visitantes da Companhia Jesuítica, com a missão de preparar relatórios sobre os negócios da escravidão sob o jugo de uma doutrina ainda ligada ao princípio da propriedade absoluta, (*universitas rerum*). Afirma o historiador que esta ideia de posse absoluta atrapalhava a ideia de catequese cristã nestes continentes, realizada pela monarquia clerical europeia.

Havia um paradoxal interesse dos cristãos estadistas escondidos sob os negócios do tráfico e a missão evangelizadora missionária: para alguns deles o tráfico era lícito e permitido pelas diferenças entre o modelo angolano, que já os vendia cativados, e o modelo indigenista brasileiro, que os capturava no cativeiro. Alencastro menciona, ainda, a chancela jurídica da Universidade de Coimbra sobre a legalidade do tráfico negreiro.

A doutrina da salvação de almas coincide com o estudo dusseliano de impregnação de almas a humanos descivilizados. Era necessário destruir o outro, o negócio da escravidão, e era necessário preservar uma parte do outro, para a ação missionária. Precisava-se salvar almas para Cristo, por isso, no dizer de Alencastro, a permanência semiótica de imagens tais como: "Signos divinos em favor dos conquistadores eram prontamente registrados. Cruzes no céu, visões da virgem nas batalhas, espadas de fogo e semelhantes milagres" (ALENCASTRO, 2000, p. 173).

A transformação dos dominados em coisas é erigida sobre valores eminentemente de escravização e pilhagem, originando os pressupostos teológicos jurídicos da mercantilização escravocrata e da sua condição de semovente, que irá ser o tratamento do sistema jurídico brasileiro até o aparecimento das leis anteriores à abolição legal da escravatura no Brasil.

Havia, entretanto, uma convicção recorrente de que se deveria salvar os nativos deles mesmos. A alegoria do espelho de si mesmo dusseliana parece encontrar fundamentos aqui também no Brasil. O contexto pró-negreiro quinhentista acreditava que o canibalismo justificava a domesticação, chegando mesmo a ser considerado um favor que se realizava em nome dessa gente.

"OS FANTASMAS QUE FICAM FORA DO SEU REINO"

A ética do discurso, a exterioridade negada e a interpelação do outro

Para Husserl (1996), o "mundo da vida" (*Lebenswelt*) é o ponto de partida para a fenomenologia, para as ciências e para a subjetividade. O mundo como fundamento e como subjetividade. Esse é o tema de Husserl, estudar um mundo histórico, cultural e concreto e o sentido que as ciências lhe dão: "o mundo da vida é a fonte do sentido dos conceitos científicos. Se esses não puderem referir-se ao mesmo carecem de sentido" (HUSSERL, 1996, p. 42). A ideia de colocar o mundo da vida entre parênteses (redução eidética) encontra explicação enquanto redução do mundo para postular o campo da consciência subjetiva universal. Como o objetivismo esqueceu o "mundo da vida", coube à fenomenologia levá-lo ao contexto das tradições e das normas. A intencionalidade e a intersubjetividade encontrariam um sentido de processo e de finalidade.

No afã de encontrar experiências pré-científicas que possam justificar a própria ciência, Husserl vai colocar a experiência do sujeito no lugar central que lhe cabe, através de sua cultura, história, linguagem, estética, religião e valores. Assim, "a ciência não só emerge do mundo da vida, mas também repercute sobre ele" (*Ibidem*, p. 45). O mundo das ciências encontra-se mutilado e fragmentado, e oferece leituras parciais e empobrecidas, de onde aparece o conceito de ciência enquanto autoesquecimento e a ausência dos valores éticos.

O mundo da vida enquanto produto de um contexto histórico e social, através de uma íntima relação entre ética, ciência e vida; essa é a categoria que o fenomenologista tenta impor à teleologia e à metafísica – e Habermas resolveu pensar a subjetividade transcendental e levá-la para um horizonte mais radical de pensar o sujeito, sem a metafísica e sem a ontologia.

Habermas (2003) traz para o debate filosófico a possibilidade da moralização da política. Será que a desoneração dos indivíduos do debate moral na vida social, e até da ética, não colidirá com um certo neutralismo moral da pragmática da linguagem na aplicação das resoluções de conflitos? E as assimetrias econômicas, sociais, religiosas, culturais, raciais não inviabilizarão o sucesso do entendimento? Como recolocar a moral no direito? Qual linguagem será mediadora da decisão consensual? Como medir o consenso com a existência da coercibilidade? A presença da comunidade e da intersubjetividade resolve os reclamos da legitimidade? Como realizar um projeto que contemple uma autorreflexão da sociedade?

Como o procedimento discursivo pode definir a relação legítima entre os indivíduos numa sociedade? A inspiração kantiana é quem vai informar essa possibilidade, pois Habermas afirma que somente a ética do discurso, fundada na igualdade, poderá universalizar um entendimento, sem controvérsias, entre os envolvidos numa relação comunicativa. Para Habermas (2003, p. 140), “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”.

Essa adesão às normas jurídicas prescinde de uma participação anterior à sua elaboração, o que determinará o grau de sua legitimidade e validade. Daí que os conceitos de validade e de universalização ganham um contorno relevante para a obra habermasiana. De início, Habermas afirma o imperativo categórico da aplicação universal de uma norma a partir do indivíduo e que pode ser adotado por outros em outras situações. A natureza da norma jurídica origina-se na ética do discurso, mas depende de legitimação e validade através da participação dos envolvidos; essa é uma distinção vital entre Kant e Habermas. Para este último, o sentido da norma está lastreada pelos valores de justiça, validade e efetividade.

Habermas (2003) sugere a existência de uma “comunidade ideal de comunicação”, que seria alimentadora da “comunidade real de comunicação”, e que tal possibilidade é imprescindível para atingir a noção de universalidade de normas numa sociedade pluralista. Para alcançar tal

objetivo, é que devem aparecer os pressupostos contrafáticos (normas válidas sem a interferência da lógica e do senso comum), “os envolvidos na argumentação têm que partir para uma perspectiva através da qual eles podem ultrapassar práticas localizadas de justificação jurídicas” (HABERMAS, 2003, p. 392).

Aqui surge uma dúvida: como aparece, para Habermas, a necessária legitimação de modelo de sociedade ideal realizada na comunidade real e como essa comunidade real argumenta acerca da legitimidade ou não desse suposto modelo idealizado para cumprir promessas universalizadas pela comunidade ideal? O princípio da universalização (U) apenas tem sentido no discurso jurídico. Como diz Klaus Gunther, o discurso de aplicação da norma encontra fundamento na institucionalização do discurso.

Habermas (2003) realiza uma abordagem pós-metafísica do direito. Para ele, as “regras morais como as jurídicas diferenciam-se da eticidade tradicional, colocando-se como dois tipos diferentes de normas de ação, que surgem lado a lado, completando-se” (*Ibidem*, p.139). Aqui aparece o conceito de autonomia, como princípio moral e como princípio de democracia, em contraposição ao conceito de universalização da norma, a partir de um conceito de autonomia centrado exclusivamente no indivíduo, como fez Kant. As leis morais, para Kant, produzem o direito, mas elas ficam no limite do sujeito que fala, não do sujeito que dialoga.

Mas Habermas afirma que para que uma comunidade exerça sua moralidade política, “os argumentos decisivos têm de poder ser aceitos, em princípio, por todos os membros que compartilham nossas tradições e valorações fortes” (HABERMAS, 2003, p. 141), o que impõe um entendimento comum e homogêneo sobre os antagonismos e diferenças, em que deve se aplicar um “ajuste racional” no qual as diversas “culturas” concordem com os critérios adotados e aplicados por todos.

São as regras de argumentação que procedimentalizam o que se veícula e se acorda nos discursos, assumindo um caráter universal. Para Habermas, o princípio moral acaba tendo um caráter argumentativo e institucionalizador.⁷ Aqui aparece a compreensão de que a teoria do discurso

7 Para Habermas, conforme escreve em *Direito e Democracia*: “as normas morais regulam relações interpessoais e conflitos entre pessoas naturais, que se reconhecem reciprocamente como membros de uma comunidade concreta e, ao mesmo tempo, como indivíduos insubstituíveis. Eles se dirigem a pessoas individualizadas através da sua história de vida. Ao passo que normas jurídicas regulam relações interpessoais e conflitos entre atores que se reconhecem como membros de uma comunidade abstrata, criada através das normas do direito. Também elas se endereçam a sujeitos singulares, os quais, porém, não se individualizam mais através de sua identidade pessoal, formada através de sua história de vida, e sim, através da capacidade de

pode, através do princípio moral, alcançar um sentido universal e adquirir uma "prática pública". Habermas faz distinção entre o princípio da democracia e o princípio moral: "Enquanto o princípio moral se estende a todas as normas de ação justificáveis com o auxílio de argumentos morais, o princípio da democracia é talhado na medida das normas do direito" (*Ibidem*, p.142).

Habermas (2003) desenvolve a ideia de uma moral racional, diferente de uma ideia tradicional de moral enquanto consciência universal, e cuja função é tratar, por via de um procedimento racional e imparcial, os conflitos de ação visando um saber fundado na ação. Outra perspectiva trazida pela moral racional é a busca de uma "solução consensual" através da harmonia de obrigações e deveres. O princípio da validade surge através da constatação de que as normas são seguidas "consensualmente" pelos indivíduos. Outra ordem de argumentos em favor da moral racional é sobre sua universalização e a necessidade de instituírem-se obrigações para além do acordo em torno do princípio moral. O direito positivado no consenso entre os atores membros de uma comunidade ideal, enquanto sistema de ação deve ser utilizado como *medium* que pode equilibrar possíveis distorções.

Sobre a possibilidade de que os sujeitos apenas dependem de um acordo moral racionalizador para realizar o direito, Habermas (2003) afirma: "segundo Klaus Gunther, eu entendo a liberdade comunicativa como a possibilidade – pressuposta no agir que se orienta pelo entendimento". Essa afirmação pressupõe uma isonomia de direitos e de condições entre os indivíduos e um acordo sobre a normatização, politicamente autônoma que garanta que "o princípio jurídico não exige apenas o direito a liberdade subjetiva em geral, mas também iguais liberdades subjetivas" (*Ibidem*, p.160).

É importante ressaltar que o próprio Habermas afirma que o princípio do discurso pressupõe uma sociedade em que todos têm direito a liberdades morais na medida em que se compatibilizem com os direitos dos demais (*Ibidem*). Isso implica, ainda, uma leitura universalista que pode facilmente recair numa perspectiva totalizante de um discurso que se prefigura – dotado da figura especial da norma jurídica para indivíduos delimitados – hegemônico do que pode e do que não pode ser feito. Essa concretude do direito e sua posituação, permeados pelo princípio

assumir a posição de membros sociais típicos de uma comunidade constituída juridicamente" (HABERMAS, 2003, p.144).

do discurso, garante igualdade de tratamento no acesso e na trajetória do uso do direito.

Sobre a tensão entre a comunidade real e a comunidade ideal de comunicação, é preciso afirmar que tal tensão ocorre no campo do sistema comunicacional do qual o direito faz parte. Daí a necessária legitimação do discurso emanado no texto jurídico. A Ética do Discurso encontra fundamentação no discurso da legitimação que, sendo utilizado como um princípio geral de universalização, obedece a critérios de valoração para ser do princípio do Discurso do qual "são válidas exatamente as normas de ação com que possam concordar todos possíveis envolvidos, enquanto participantes de discursos racionais" (HABERMAS, 2003, p. 138.). Caso os destinatários não participem da elaboração da norma, tais normas não serão válidas. O critério de eficácia do direito, neste caso, pode ser aquele adotado pelo realismo jurídico (validade) ou o adotado pelo Jusnaturalismo, (justiça), ou no Juspositivismo, que funda a justiça na validade. Isto é, segundo Gunther (1993), "Uma norma é válida se as consequências e os efeitos colaterais decorrentes dos interesses de cada indivíduo, como resultado da observância geral desta norma sob circunstâncias imutáveis, puderem ser aceitos por todos" (GUNTHER, 1993, p. 35).

Outra abordagem valiosa de Habermas (2003) é o conceito de auto-legislação, o que implica na necessária existência de diálogo (intersubjetividade) e entendimento comum (consenso). Essa *juridificação simétrica da liberdade comunicativa* é a consagração da cidadania resultante da autonomia política. No entanto, Habermas sabe da limitação desse conteúdo moralizante do discurso e da juridicidade das relações intersubjetivas. Para ele, tal limitação só pode ser superada se estiver calcada num sistema de direitos que preserve as noções de autonomia pública e de autonomia política. A garantia dessas autonomias tensiona os princípios de facticidade e de validade, corroborando a tese de que é importante a conjugação dos dois modelos para o aparecimento de uma suposta comunidade de ação comunicativa.

EXTERIORIDADE E INTERPELAÇÃO EM DUSSEL

Como uma sociedade de ação comunicativa vem se realizar num contexto latino-americano? Ao pretender uma Filosofia da Libertação do Outro a partir da realidade regional latino-americana, Dussel (1995) foca-

liza um ambiente com as seguintes características: pobreza da maioria da população latino-americana; capitalismo dependente; impossibilidade de uma filosofia autônoma; existência de tipos de opressão que exigem não apenas uma filosofia de "liberdade", mas de "libertação", enquanto ação e práxis.

Esse pensamento libertário inspirado no pensamento de Emmanuel Lévinas, partindo da fenomenologia de Heidegger e da Escola de Frankfurt, chega à posição de "exterioridade" dos pobres, das culturas e economia latinas em relação à totalidade hegemônica – político-autoritária, econômico-capitalista, erótico-machista, pedagógico-ilustrada, cultural-imperial-publicista, religioso-fetichista etc.

Dussel (1995, p. 46-47) diz que a modernidade, a partir de 1492, e o eurocentrismo são os causadores do genocídio do índio, da escravidão do negro africano e das guerras na Ásia. Afirmar ainda que o "Sul", aqui simbolizando a América Latina, "é a outra face da Modernidade (não é nem pré-modernidade, nem antimodernidade, nem pós-modernidade, nem pode realizá-la, como pretende Habermas)", e segue manifestando que o que pretende é atingir não "aquele outro, diferente da razão", como prefere o citado pensador alemão, mas alcançar a "razão do Outro". Portanto, pretende uma Filosofia da Libertação "daquele que está fora e distante dos horizontes desse mundo de hegemonias".

Dussel (1995) considera que a "exclusão", no caso da América Latina, é ponto de partida e não de chegada, e que participamos de uma "comunidade de comunicação periférica" e precisamos encontrar o "enquadramento" filosófico de nossa miséria, de nossa dificuldade de argumentar, de não fazermos parte dessa comunidade de comunicação hegemônica.

A comunidade de comunicação ideal de Apel⁸ equivale à comunicação isenta de dominação de Habermas e pressupõe uma argumentação racional (transcendental da ética) que é imbuída do respeito à igualdade das pessoas e cada um possui o poder de pragmática, ou transcendentalmente, de posicionar-se como Outro em face dessa comunidade (DUSSEL, 1995, p. 61-62).

Esta condição de enquadrar-se como "exterioridade" dentro da comunidade tem graus que vão de uma situação absoluta (morte ou loucura) até o direito de discordar, e é essa abertura para a "razão do outro"

8 Os diálogos entre a Ética da Libertação (Enrique Dussel) e a Ética do Discurso (Apel) no atual contexto Latino Americano e, em especial brasileiro, têm servido como um processo recíproco de ajustes e atualizações sobre a agenda do papel do direito e do Estado em sociedades marcadas por fortes desigualdades e ausências de direitos como a que ocorre com os países latino americanos.

que fundamenta uma "razão ética". Essa é a garantia para a aplicação da comunicação ideal.

O que interessa, para Dussel, é a possibilidade que se abre ao indivíduo no mundo da vida cotidiana (*Lebenswelt*), de "não-acordo", da descoberta de algo que se pretende verdade, mas que não é aceito pela comunidade, e a identidade do descobridor é de Outro, perante a comunidade de comunicação científica, tendo sua conseqüente exclusão, como manifestação do que chama de "princípio da inércia institucional", que se defende da novidade (DUSSEL, 1995).

Na apresentação da chamada "comunidade de comunicação real", cotidiana, do mundo da vida (*Lebenswelt*), a "interpelação" pode ocorrer por qualquer pessoa e não apenas por quem tem domínio de alguma ciência. O que Apel chamava de "conflitos", Dussel vai considerar como "estruturas de dominação, exploração e alienação do Outro", e é o que promove a "exclusão" do Outro da comunidade de comunicação (*Ibidem*, p. 66).

A "interpelação" provém da "exclusão" das pessoas em razão da raça, a exemplo da discriminação dos negros e afro-americanos e indígenas na América Latina. O indivíduo vítima de racismo e discriminação lança a "interpelação", como pessoa, à comunidade de comunicação real dos "brancos", cobrando seus direitos. Outro exemplo apresentado pelo filósofo em questão é o eurocentrismo cultural, que impõe a cultura aglo-norte-americana como "mundo da vida" civilizada, e as outras culturas tornam-se o Outro cultural que "interpela" a defesa da cultura de seus próprios povos.

Em concordância com Apel, Dussel (1995, p. 70) considera que toda "interpelação" na esfera da comunicação real precisa ser racional, "partindo de uma norma ética básica pressuposta no discurso argumentativo", e atentando para os diversos níveis negativos da dominação excludente. Para finalizar, completa:

Não existe libertação sem racionalidade; mas, também, não existe racionalidade crítica sem que se acolha a "interpelação" do excluído, pois, do contrário, ela seria, embora inadvertidamente, apenas uma racionalidade de dominação (DUSSEL, 1995, p. 78).

Para que o Outro apareça enquanto elemento que surge da "comunidade do sistema institucional vigente", Dussel parte da explicação de Apel sobre o ato-de-fala e constrói seu discurso interpelativo. Interpelado não tem o mesmo sentido de "ordenar", nem de "suplicar", nem de "exi-

gir" nem de "interpelar", no sentido habitual, portanto, não é o caso de o sujeito que fala (H) cobrar do ouvinte (O) a sua obrigação de cumprir o ato de justiça que pelo acordo das normas vigentes, deve fazê-lo o "conjunto" do mundo da vida.

Em seu conteúdo institucional, "Interpelação" é a proposta de um enunciado *sui generis* emitido por alguém (H) que se encontra "fora" ou "além" do horizonte ou marca institucional, normativa do sistema, da *Lebenswelt* (que representa a totalidade) de Husserl e Habermas, em relação ao ouvinte (O). Assim, a "interpelação" como ato-de-fala refere-se àquilo que Marx metaforicamente chamou de "fantasmas que ficam fora do seu reino". (apud DUSSEL, 1995, p.54). Ou seja, a "moral" e o "direito" burgueses justificam tudo a partir de seus próprios princípios e o que está fora não é nada, é fantasma.

Para que a interpelação tenha validade, é preciso que esteja garantida a sua inteligibilidade. Aqui está o exercício mais difícil apresentado por Dussel para demonstrar que a pessoa que fala tem sempre dificuldade de formular o "conteúdo proposicional" da interpelação, porque não domina a linguagem do ouvinte, em função de ser o interpelador um "pobre" que não conhece o mundo do interpelado-ouvinte, sendo flagrante sua "incompetência linguística". Isto conforma a dificuldade de se fazer a comunicação plena (que alcança a práxis da libertação), o que Dussel vai chamar de "quase-inteligibilidade", uma "quase-comunicação" (*Idem*, p. 54-56).

Mas para validar a "interpelação", lança três pretensões: verdade, veracidade e retidão. A primeira é sempre rejeitada ou dificilmente aceita, pois o "interpelante" se opõe ao consenso vigente, ao "acordo" entre os indivíduos dentro desse passado que o está excluindo. O conteúdo proposicional do ato-de-fala interpelativo, na acepção de Dussel, é atingido quando o "pobre", ao falar, consegue justificar sua pretensão com um discurso argumentador de que não deve aplicar a ele as obrigações do direito vigente, mas sim as exigências éticas transcendentais inerentes à dignidade da pessoa.

A segunda pretensão de validade da "interpelação", a veracidade, consiste em que, para ser aceito pelo ouvinte, com valor na elocução – e não na plena inteligibilidade nem na verdade em relação com as normas – o interpelante "precisará se expressar de tal maneira que sua "intenção" seja claramente interpretada, de modo que sua sinceridade e veracidade fiquem patentes". Segue afirmando que a aceitação desta sinceridade é "uma evolução perfeita", pois o Ouvinte passa a ser indivíduo responsá-

vel, atuante da "práxis libertadora", em ação solidária com quem fala; "é a convergência de um trabalho mútuo voltado para o "projeto de libertação" (*Ibidem*, p. 57-58).

A terceira pretensão de validade apontada é a retidão. O interpe- lante não tem condições de atender às normas vigentes (institucionalidade dominadora que causa a miséria), mas como a dignidade humana é, eticamente, uma norma suprema, o interpe- lante usa o argumento da dignidade negada à pessoa pobre. A não-normatividade é exigida, pois a futura institucionalidade pretendida atenderá direitos.

Concluimos que, para Dussel, Habermas, ao fazer a distinção entre "mundo da vida" e "sistema" – considerados como organização econômica ou política vigentes, no nosso caso o capitalismo e a democracia liberal vivenciados no Norte (EUA e Europa) – mantêm, por um lado, o espaço para as subjetividades, e por outro, mantêm um ambiente de colonização em relação ao Sul, tornando o "mundo da vida" do Sul excluído, desvinculado, subdesenvolvido, em outras palavras, um mundo da vida colonizado. "Por ser hegemônico, o dominador pode exercer, em relação a outros mundos, uma função muito parecida com a dos sistemas colonizadores" (*Ibidem*, p. 67). Assim, o "descobridor" experimentou a "exterioridade" de "ser Outro" perante a comunidade científica, e os grandes centros capitalistas experimentam a exterioridade de representar uma totalidade artificializada em nome de todos.

O ROSTO DO OUTRO

"Todos os homens são responsáveis uns pelos outros, e eu mais do que todo o mundo."

Dostoiévski

Para Lévinas (1997), a filosofia é um monólogo e, mais ainda, uma egologia. O uno não tem consciência de si e, se a tivesse, já seria múltiplo; no conhecimento de si, já há ruptura. Há uma insistência na concepção de unidade, enquanto a diversidade, a utilidade e a socialidade são renegadas. Lévinas nos convida a aceitar a excelência do múltiplo da comunhão e da fusão e, ainda, do amor como sustentáculo da ideia de justiça.

O sentido para Lévinas tem origem na relação humana, no desvelamento do outro e de seu rosto. Isso, para ele, é considerado como o início da filosofia. A atitude de amar é uma atitude de responsabilidade pelo outro, pelo meu outro. Temos também responsabilidade pelo terceiro, aquele que aparece totalmente estranho na relação. Lévinas nos diz que emitimos juízos quando deveríamos emitir responsabilidades. Aí nasce a noção da justiça e, com ela, a filosofia. A noção de julgamento e comparação só se realiza na evidência do outro e o critério de equidade se justifica na condição do amor ao próximo.

A filosofia para Lévinas se inicia antes do discurso filosófico: "o Rosto de Outrem seria o próprio começo da Filosofia (...) a relação com outrem é o começo do inteligível" (LÉVINAS, 1997). Precisamos nos afastar da noção da morte. O outro nos traz a certeza da morte. Tal disparidade nos remete à noção de justiça em mim. Adquiro responsabilidade por ele. O que Lévinas irá chamar de "assimetria da intersubjetividade" será explicado por ele com uma citação de um personagem de Dostoievski: *somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros*.

É importante frisar aqui a noção de outrem e a noção do outro, entendidas respectivamente como o meu outro e um outro. A alegoria do terceiro será uma contribuição de Lévinas para a aplicação da justiça, posto que o terceiro é a relevância da existência do outro, do incomparável. Diz Lévinas (1997): "eu sou responsável por outrem, mesmo quando me aborrece, inclusive quando me persegue". A noção de justiça nasce aí como caridade, tal como fez Schopenhauer que vinculava a justiça à compaixão. O voluntarismo idealista de Schopenhauer é comentado por Sciacca (1968) de modo peculiar:

Para Schopenhauer o fenômeno é pura representação, ilusão (o "véu de Maya", de que fala a filosofia indiana e budista) e o nômene é a Vontade, entendidos como princípio infinito de todo o real. A vontade de Schopenhauer é "romântica" como a Razão de Hegel (...) a justiça, com a qual se reconhece além da nossa pessoa a pessoa dos outros e se supera o egoísmo, um dos enganos com que a vontade nos liga à vida; (...) a compaixão com a qual sentimos nossos os sofrimentos dos outros. Dado que a vida é dor, a compaixão, para Schopenhauer é o sentimento ético fundamental" (SCIACCA, 1968, p. 63-66).

A noção de justiça como responsabilidade pode também ser inferida do existencialismo sartreano: O pensador francês aspira um sentido altruísta para a responsabilidade. Esse se torna o pressuposto de uma eticidade necessária para pôr sentido ao indivíduo, humanizando-o numa eticidade emancipadora. A cultura da moralidade inspirada na vontade livre é que pode sustentar todo e qualquer sistema ético, de onde se extrai a hipótese de que o conceito de moralidade jurídica determina, ainda, a existência implícita do princípio da desobediência como uma salvaguarda para os indivíduos, toda vez que as autoridades extrapolam as bases humanitárias de um suposto contrato social. A responsabilidade sartreana pode, então, ser pensada como uma fonte moral e racional de uma normatividade que se sintetiza nas leis emanadas para a comunidade.

Entretanto, foi a relação entre justiça e amor que levou Lévinas (1997) às últimas consequências em sua obra. A origem da justiça se encontra na relação amorosa, mas a justiça pode facilmente se confrontar com o amor se a entendermos enquanto responsabilidade. Orientado pela teologia judaica, Lévinas irá trazer a noção de deus enquanto justiça misericordiosa, na qual *o amor vigia a justiça*. Esse amor não é um amor teológico, segundo o autor, entretanto, pode ser utilizado pela religião, o que impõe uma intervenção divina e metafísica da noção de Deus, para que se adquira a noção de responsabilidade e de amor. Mas, para Lévinas, mesmo sem Deus, podemos ser éticos e responsáveis, como uma condição humana. O amor é originário. O amor é humano. O amor é uma responsabilidade. O amor é uma ideia de justiça.

É importante ressaltar que Lévinas insiste em fazer a distinção entre *ágape* e *eros* para a construção do seu conceito de alteridade. O amor de *eros*, para Lévinas, transforma-se em gozo e, a *ágape* em responsabilidade por outrem. Podemos fazer também alusões a outras culturas e civilizações em que a alteridade e a responsabilidade podem ser proporcionadas por *eros* e, por conseguinte, pelo gozo, como possibilidade de responsabilidade por outrem. Embora admita a alteridade de Eros, Lévinas não leva adiante tal influência, talvez por seus valores religiosos. Este será um tema da filosofia da linguagem no campo da psicanálise estudado por Freud e, depois, por Derridá, Barthes e Warat, especificamente, este último, no campo jurídico.

A compreensão de Deus se manifesta na relação intersubjetiva. O episódio de Caim e Abel, citado por Lévinas (1997), nos ajuda a entender o caminho da ontologia para ética. Ao ser indagado sobre o irmão, Caim responde que não teria essa responsabilidade. Esse protoegoísmo

na liturgia cristã, tratado como "pecado capital", invoca um debate posterior sobre um polêmico valor da natureza humana: o individualismo⁹.

Lévinas afirma que Heidegger não resolveu o sentido do ser. O *Dasein* é o acontecimento de ser. "O humano não é, até o fim, o sentido do ser; o homem é um ente que compreende o ser e, neste sentido, é sua manifestação e só assim ele se interessa à filosofia" (LÉVINAS, 1997, p. 143). É disso que fala Lévinas, o "outramente que ser" se revela na temporalidade e na representação de um passado e de um presente do outro que responsabiliza cada um em relação a toda a humanidade.

Criticando Heidegger, Lévinas afirma a metafísica anterior à ontologia, pois a transcendência metafísica nos ajuda a pensar o infinito e o outro como possibilidade da existência da diferença e também da superação de uma racionalidade única. O que faz Milovic (2004, p.119) afirmar que, para Lévinas, uma ética não pode ser elaborada com a razão, mas, com a sensibilidade. A ética é uma nova sensibilidade para os outros. O "eu" é a própria crise do ser do ente humano. Responsabilidade que não é a privação do saber da compreensão e da captação, mas a excelência da proximidade ética na sua socialidade, no seu amor sem concupiscência. Assim, Lévinas afirma uma fenomenologia da socialidade, por que

a alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida. Servir de entrada na relação, ser o mesmo não relativa, mas absolutamente. Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação com o Eu (LÉVINAS, 1980, p. 24).

Esse filósofo rejeita a tese de que seu pensamento ético do *outramente que ser* poderia ser associado ao desenvolvido por Heidegger em sua ontologia. Heidegger não radicalizara para que a ética parecesse importante. Lévinas, sim, tenta esta aproximação, levando o *ser-com-outrem* a ter uma importância vital. Todo o esforço de Heidegger foi com a possibilidade de a filosofia florescer a partir de um *ser autêntico*. Entretanto, o ser universal, moldado para resistir aos horrores de um mundo decadente, não possi-

⁹ Santo Agostinho também nos traz essa possibilidade de compreender a dimensão da fé como anunciadora da liberdade humana. Num contexto grego, no qual a liberdade individual inexistia, e ela só era possível aos escolhidos, alcançar a graça divina pelo designio da fé tinha um estatuto mais universalizante do que uma razão estratificadora.

bilita o aparecimento da alteridade intentada como caridade e justiça, tal como Lévinas (1980) propôs em sua obra.

Lévinas continua a obra de Husserl, uma filosofia da presença e da representação. Trata-se de uma fenomenologia baseada na intencionalidade do sujeito e que dá sentido ao ser. Aquilo que pode ser lembrado pelo psiquismo como uma consciência teórica voltada para o "mundo da vida" (*Lebenswelt*) possui um valor fenomenológico grandioso, e as coisas do mundo ganham presença a partir da consciência intencional, que dá sentido ao ser.

A consciência não-reflexiva é um saber ainda não constituído que precede a intenção transcendental em que Lévinas (1980) desenvolverá a noção de *má-consciência*, uma operação mental da consciência que pré-medita a consciência pura. Essa é uma atitude não intencional e passiva do sujeito. Mas ele nos adverte que a *má-consciência* não é uma coisa que se finda, ou uma angústia da morte proporcionada por ela. É nessa busca do rosto para realizar-se em vida que a finitude e o confronto com o outro vive a idêntica angústia e revela-se no amor sem interesse, num medo que ilumina o ser. Essa é a diferença fundamental de Lévinas e Heidegger, que sugere uma apologia ao verdadeiro diferente, e a sua finitude humaniza todos para uma vida autêntica.

Lévinas passa a ser uma fonte necessária para pensar a existência dos "outros" fora da "unidade espiritual europeia". Dussel critica Husserl e Heidegger, que não conseguiram se desprender de uma "Europa fundamental" e sua finalidade salvacionista do mundo – o que encontra eco na moderna doutrina da "democracia" e da "liberdade" intentada pelos EUA ao impor sua "pax americana" aos outros "diferentes" do igual que aparece como modelo. Mas, embora Lévinas afirme que o outro é o diferente, o que se conclui é que o igual continua sendo o modelo do mesmo que ainda se perpetua e olha pelas frestas da porta aquele outro que aparece como estranho a ser evitado.

A trajetória do amor no mundo pode nos ensinar sobre uma possibilidade comunicativa e emancipadora. Warat, confrontando Barthes, em sua obra de pós-doutoramento, *Amor Tomado Pelo Amor* (WARAT, 1990), fala da saga amorosa como dissimulação de uma libertação de jugos essencialistas e egoístas encontrados nos modelos contemplativos e individualistas do amor. Warat afirma que esta sensação de algo que arde e dure intensamente pode ser o começo da compreensão do outro, mesmo vertendo-se por impulsos incontrolláveis e demonstrando surtos irracionais de tirania e posse, típica de uma paixão feiticizada. Esta sen-

sação pode ser transformada semiologicamente numa operação de um amor libertador e preconizador de um princípio de justiça, como oferta de si para o outro. Um amor intenso e duradouro pode ser introduzido como um incenso de um sentimento nobre, potencialmente humano, em nome da compaixão e da aceitação do outro.

Esta é uma abordagem central e recorrente em Lévinas (1997): o rosto do outro se constitui como algo anterior à filosofia. A ontologia que antecede a ética. A filosofia nasce provocada pela noção amorosa de justiça presente no ato intersubjetivo. Um ato responsável pelo outro sugere uma concupiscência e uma doação típica da caridade cristã ou uma compaixão de que fala Schopenhauer. Nessa direção, localizamos, também, a estética do sujeito criativo em Foucault, que nos contempla com a ideia do "cuidado de si" como "cuidado do outro", desenvolvida na sua obra *História da Sexualidade*. Portanto, é sempre a partir da responsabilidade com o outro que nasce como instrumento humano a noção de justiça. A filosofia é um arremedo teórico que auxilia a fundação dos princípios normativos idealizados pelo sentimento amoroso que busca a simetria da intersubjetividade.

Lévinas evoca os ensinamentos do Talmúde e da Torá da tradição judaica, que compõem o arcabouço hermenêutico bíblico da cristandade no mundo, revelando que o amor é um prenúncio de justiça com o outro não reconhecido, como os inimigos. Dostoiévski sentencia o dever do eu sobre o outro. Este sentido não aparece nos estudos teóricos tipicamente filosóficos. O amor fiscaliza a justiça, então, o princípio da justiça como amor é anterior à filosofia e à política.

"A presença da figura mítica na teologia judaica de um deus que proclama o amor entre os seus súditos, representado na imagem do Rachmana "o Misericordioso", evidencia uma prática de justiça nas mitologias originárias antigas (asiáticas, africanas e greco-romanas) e que são perceptíveis às ideias de acolhimento, amor e misericórdia como fundamentos de definição de dilemas éticos que a política e a filosofia não respondem.

Estes preceitos éticos religiosos com forte densidade de justiça como acolhimento são encontrados nas passagens bíblicas, como em Levítico 19:2, ao propor o acolhimento do estrangeiro; em Jeremias que propõe o oferecimento da face a quem o bate, ou na disposição de convivência com os bárbaros e gentios, "a casa do senhor tem muitas moradas"; no tratamento desigual aos desiguais, defendidos por São Paulo em suas Epístolas e Cartas, inaugurando a noção de justiça como um dogma universal e de caráter multicultural.



Estado, identidade e políticas da diferença

IDENTIDADE E ALTERIDADE

Diante da constatação do caráter patrimonialista, centralizador e retardatário do Estado brasileiro, quanto aos direitos humanos, observa-se que o cenário político-social nas últimas décadas assistiu a uma ascensão inédita dos setores sociais e populares. Este processo de reorganização da estrutura de Estado debateu a questão das garantias e direitos individuais e coletivos, buscando a inclusão de direitos humanos na ordenação legal, inscrevendo-os nos princípios programáticos da Carta Constitucional e pressionando os poderes de Estado para regulamentação desses direitos como forma de efetivação do exercício dos direitos da cidadania em nosso país.

Embora a constatação da justiça seletiva seja algo público, reconhecemos, ainda, que o Estado brasileiro – a despeito de uma eclética ordem doutrinária na seara jurídica do “mito da imparcialidade”¹⁰ – pratica algo assemelhado a um pluralismo jurídico mitigado. Esse reconhecimento e essa constatação podem ser comprovados através do debate sobre a democratização do Estado e as modificações do ordenamento jurídico

¹⁰ Roberto Gomes fala da existência de um “mito da imparcialidade” que “revela por detrás da máscara de isenção e objetividade uma fraqueza primária: a ausência de risco. A incapacidade de ver no conhecimento um empreendimento a mais, uma invenção a ser levada a termo. A tentativa de dissolver oposições. Dar um jeito. Não radicalizar” (GOMES, 1994, p. 40).

ou o tratamento que o Estado tem dado às experiências autônomas de juridicidade em diversas "subalternidades emancipatórias", como fala Boaventura de Sousa Santos (2010), visíveis no seio da sociedade.

É nítido um reconhecimento das diferenças, inserto num universo padronizado pela ideologia monista do positivismo. As chamadas "minorias políticas" – mulheres, negros, indígenas, homossexuais, idosos, pessoas com deficiência, sem-terra, sem-teto etc. – passaram a adotar o lema da igualdade jurídica material, refletida na compreensão de que *a igualdade jurídica não serve para os desiguais, mas sim a desigualdade para os desiguais*. O princípio da identidade e da diferença incorporou-se ao discurso e à prática social dos setores populares e sociais, impondo uma nova compreensão da sociedade e do poder estatal. Wolkmer (1997) descreve que parte expressiva dessas reivindicações e reconhecimentos são balizados pela luta pela garantia dos direitos estabelecidos e, ao mesmo tempo, pela conquista por novos direitos através da luta emancipatória e autônoma frente ao aparelho estatal.

Wolkmer vai dizer que a "ética concreta da alteridade", categoria teórica lastreada nos valores emancipatórios, de justiça e solidariedade, voltada para uma ação discursiva, não pode ser e nem se prender a engenharias "ontológicas" e a juízos *a priori* universais. A epistemologia da alteridade e do pluralismo jurídico encontra seus pressupostos nas relações sociais, em situações vividas das próprias lutas, conflitos, interesses, além das necessidades de sujeitos individuais e coletivos insurgentes, em permanente afirmação.

A ética da alteridade em Wolkmer, ou ética da libertação em Dussel, circunscrevem-se como verdadeiras possibilidades éticas emancipacionistas, pedagógicas e libertárias, capazes de emancipar os sujeitos históricos oprimidos, injustiçados, expropriados e excluídos. Cabe mencionar as limitações decorrentes de um consenso dialógico, difícil de ser aplicado aos países periféricos, com fortes tensões, fruto das desigualdades e da exclusão social. O fato é que a aplicação de uma ética discursiva tem eficácia limitada em comunidades desiguais e é excluída dos países periféricos, se levarmos em consideração que o argumento do discurso é a condição para a instalação de uma suposta comunidade de comunicação ideal.

Por isso é que a luta antirracista no Brasil tem sido um fenômeno inconcebível para amplos setores da sociedade e do *establishment* estatal. Muniz Sodré (1999) nos adverte dessa convivência habermasiana de "um universalismo político com as particularidades culturais, desde que se

preserve o sistema jurídico de caráter individualista, ou seja, que não haja direitos coletivos para os particularismos" (SODRÉ, 1999, p. 20). Por isso que a opção pela transculturalidade ou pela interculturalidade não são os melhores arranjos para o convívio harmônico entre as diferenças étnico-raciais, culturais e religiosas.

O ECLETISMO SELETIVO DO ESTADO E A IDENTIDADE NACIONAL

"Identidade é de fato algo implícito em qualquer representação que fazemos de nós mesmos. Na prática, é aquilo de que nos lembramos."

Muniz Sodré

Diversos estudos e fontes constatam que tivemos uma trajetória histórica que permitiu um não-lugar a certos indivíduos e grupos sociais no Brasil, o que confere nossa subalternização inautêntica na conformação da sociedade *modernizada seletivamente*. Para Jessé Souza (1997), nossa cidadania foi regulada e o lugar de cada um foi classificado por um controle social que nos foi legado, definindo esse modelo segregador e tardio do capitalismo periférico. Isto faz com que seus membros se readéquem e afirmem condutas negociáveis que determinam outras identidades e etnicidades, afirmando a coexistência com outras regras éticas/morais sobrevivendo/subvertendo às exigências sagradas da lei.

Valores, linguagens e cultura forjados e estabelecidos a partir de trajetórias multilíneas enfrentam os auspícios de uma história essencial que evolui indefinidamente e que não se caracteriza por noções de tempo e espaço unívocos. São várias matrizes simbólicas enquanto mecanismo de resistência existencial e de identidade cultural. Isso implica na permanente negociação histórica de conceitos orientados por conteúdos mutabilizados, atestados através do pertencimento e da identificação a um modo de ser no mundo. O "mundo da vida" foi criminalizado e se encontra fora do "mundo do sistema" impondo a figura dos sem lugar na "ágora moderna".

A existência de uma ordem de valores comuns e estruturantes de um modo de vida denominado "*mundo da vida hegemônico*", que conforma e

orienta modelos organizativos do Estado e da sociedade brasileira sob o signo da identidade nacional e da identidade multicultural, é o que pretendemos abordar agora.

Concordamos com o entendimento que explica o mundo em narrativas civilizatórias e que a cultura, a linguagem e a religião determinam o lugar simbólico das regras da existência e do pertencimento social. Temos, a partir disso, uma socialidade e uma moralidade que induzem a uma normatividade e que impõem uma certa mediação comportamental e procedimental, em detrimento de e em confronto com a moralidade política preponderante em determinado período histórico.

A resistência é fonte do direito, assim compreendida em razão de que a resistência à norma injusta surge a partir do conflito de princípios morais à norma moral pública injusta. A imposição de conflitos é o sentido da desobediência civil, e o confronto com a norma pública o seu desiderato. Não é demais lembrar que a primeira versão da Declaração Universal dos Direitos Humanos admitia o princípio da desobediência civil como instrumento de insurgência contra atos injustos do Estado em relação ao indivíduo.

A IDENTIDADE NACIONAL

As teorias científicas do positivismo e do evolucionismo, doutrinas predominantes nos séculos XVIII e XIX, sustentam o cientificismo racial, com forte produção na área biológica, que postulava a inferioridade das civilizações africanas, asiáticas, americanas e árabes e a degenerescência do mestiço. Os elementos formadores da "nação brasileira" tornam-se objeto de estudos de vários estudiosos brasileiros e estrangeiros, tentando encontrar explicações sobre os aspectos positivos e negativos do caráter nacional baseado em sua formação racial.

Um dos autores brasileiros que buscaram transformar a mestiçagem num valor positivo, e não negativo, sob o aspecto de degenerescência, foi Gilberto Freyre, que na obra *Casa-Grande & Senzala* desenvolveu uma tese de identidade nacional, baseada nos esquemas culturalistas, para os quais recebeu forte influência do antropólogo Franz Boas, de quem aprendeu a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio (FREYRE, 2000).

Freyre inicia uma tese polêmica: a de que a nação brasileira teve início no nordeste nos séculos XVI e XVII e de que somos herdeiros de uma outra civilização, a ibérica. É nesse esteio que aparecerão nas obras poste-

riores de Freyre os conceitos de lusotropicalismo e tropicologia.¹¹ Freyre, dirá, ainda, que a singularidade da população ibérica e a predisposição dos portugueses em assimilar os diferentes foram os elementos iniciais de uma civilização genuína. Os elementos centrais do estudo de Freyre são a casa, a família e a personalidade.

O autor idealiza o mundo da mestiçagem, interpretando fatos da vida social como simulacros culturais com forte influência biológica e com fortes contornos sensuais, eróticos e mágicos, onde foram caldeadas a ideologia da nação e da mestiçagem. A construção ideológica da mestiçagem decidiu a hierarquia subjacente que alimentou a hegemonia das elites europeias nos valores que definem o poder político e os padrões estético-culturais.

Buscava-se, através do branqueamento, a solução para, finalizada a escravidão legal, resolver o que seria do futuro da população brasileira. Até porque toda a nossa história do processo de colonização e povoamento evidencia que houve um crescimento vertiginoso dos imigrantes europeus, a despeito de sua maior inserção no país só vir a acontecer no início do século XX.

A formação da identidade nacional e a formação da população nacional estão intimamente ligadas. Assim como o branqueamento foi o simulacro da identidade mestiça hierarquizada, os imigrantes europeus cumpriram um papel de dar uma "cara" de nação que precisava ser respeitada e precisava se relacionar com o resto do mundo. Não sem conviver com diversas contendas e conflitos entre eles.

Gilberto Freyre acaba por construir uma ligação entre o mundo patriarcal escravagista e o perfil do Estado brasileiro. Tal ordem era sustentada no modo de conduta familiar-patriarcal e, ao mesmo tempo, fincada no exercício do poder político estatal. Essa conjugação mostra como o Estado brasileiro está contaminado pelos interesses familiares, impondo a supremacia da moral privada no fazer social e político no Brasil.

O mito de democracia racial, baseado na dupla mestiçagem - biológica e cultural - entre as três raças originárias, tem uma penetração muito profunda na sociedade brasileira: exalta a proposta de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étni-

11 Daí a preocupação de Gilberto Freyre com a ideia de uma civilização ibérica extensiva a toda América Latina. Segundo sua convicção, temos a possibilidade de ser uma civilização, temos traços de universalidade, então poderemos ter um futuro; temos viabilidade como nação. Essa construção da temporalidade brasileira pela reinterpretação do passado e futuro foi muito importante naquele momento (FREYRE, 2000, p. 143).

cos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade. Todo o esforço de uma parte dos intelectuais, artistas e políticos inclinava-se em resolver esse dilema: o que poderia resultar da herança inferior do negro no processo de formação da identidade brasileira? Segundo Sodré,

(...) a pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca, daí por que a raça tornou-se o eixo do grande debate nacional que se tratava a partir do fim do século XIX e que repercutiu até meados do século XX. Elaboraões especulativas e ideológicas vestidas de cientificismo dos intelectuais e pensadores dessa época ajudariam hoje, se bem reinterpretadas, a compreender as dificuldades que os negros e seus descendentes mestiços encontram para construir uma identidade coletiva, politicamente mobilizadora (SODRÉ, 1999, p. 51).

O fato de ter enfrentado teorias geneticistas e eugenistas, e, de forma otimista, buscar aceitar o índio, o preto e o branco como elementos construtores da cultura e da identidade nacional, transformou Freyre, contra sua vontade, em um dos mais importantes ideólogos da democracia racial. Isso se deu, embora ele tenha afirmado que existe preconceito racial no Brasil, que a abolição da escravatura não resultara na igualdade racial preconizada por senhores da terra e que o país precisava tornar-se uma verdadeira democracia étnica¹².

Essa construção pode ser contraditada. Todavia, o título de defensor da democracia racial não se lhe aplica inteiramente. Podemos, tam-

12 "Perceba que não há preconceito racial ou de cor junto com preconceito de classe no Brasil. Há. Mas ninguém pensaria em ter igrejas só para brancos. Ninguém no Brasil pensaria em leis contra o casamento interracial. Ninguém pensaria em barrar pessoas de cor de teatros ou de áreas residenciais de uma cidade. Um espírito geral de fraternidade humana é mais forte entre os brasileiros que raça, cor, classe ou preconceito religioso. É verdade que a igualdade racial não se tornou absoluta com a abolição da escravidão" (FREYRE, 1959, p. 82). "Havia preconceito racial entre os brasileiros da zona rural; havia distância social entre mestre e escravo, entre branco e negro (...) Mas poucos aristocratas brasileiros eram tão rígidos no que diz respeito à pureza racial quanto a maioria dos aristocratas anglo-americanos do Velho Sul eram" (*ibidem*, p. 82). "Da concepção de minhas comparações, entretanto, ninguém deve entender como se eu estivesse insinuando que o Brasil é uma perfeita democracia étnica. O Brasil tornou-se proeminente como uma comunidade inclinada à democracia étnica" (*ibidem*, p. 167). Tradução nossa.

bém, extrair de diversas obras do mencionado autor¹³ a confirmação do inverso, ou seja, a existência de uma geração oriunda de países europeus que aqui instalou um modelo político e social hierárquico e espoliador; implementou valores e práticas de desigualdades raciais, de um patrimonialismo desmedido, um patriarcalismo e um sadismo étnico-racial realizado através de estupros, torturas e genocídios.

Num cenário em que a crítica da formação étnica e cultural brasileira era e ainda é, para alguns, o que explica o atraso econômico, o negócio da escravidão, os privilégios e a hierarquia socioeconômica, Freyre defendia um Brasil-nação lusófono e debruçou-se sobre teorias que justificavam uma melhor adaptação dos portugueses aos trópicos, em detrimento dos ingleses e holandeses. A questão é: Freyre, ao afirmar que existia "doçura nas relações de senhores com escravos domésticos" e que "o português teria sido o menos cruel na relação com os escravos", acabou por ser ele próprio um estuário da interpretação equivocada da defesa da democracia racial.

Roger Bastide (1971), em seus estudos sobre a contribuição africana na América Latina, menciona que vieram para as Américas cerca de 12 milhões de escravos e que a dificuldade de adaptação climática, já estudada por Gilberto Freyre, e a pouca presença numérica dos europeus justificaram a necessidade e a relevância dos povos africanos na construção da riqueza econômica e cultural no Brasil.

O sociólogo francês confronta Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, que culpavam as leis da miscigenação como impedidoras do desenvolvimento nacional¹⁴. Daí toda a dificuldade de assumir uma identidade reveladora de sua ancestralidade e de sua cultura milenar como sustentação de outro processo civilizatório. Na verdade, a escravidão e a colonização como modelos de produção e de organização social proporcionaram uma grande fusão de valores e práticas sociais que, nos trópicos, reverteram-se, em sua maioria, em condutas e "mundos da vida" criminalizáveis.

13 Ver a respeito *Casa-Grande & Senzala* (1933), *Sobrados e Mocambos* (1936), *Interpretação do Brasil* (1947), *Ordem e Progresso* (1959).

14 "A larga transmissão dos caracteres das raças inferiores que provoca a mestiçagem, que acarreta o desequilíbrio ou, mais exatamente, um equilíbrio mental instável (Nina Rodrigues, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, 1894, *apud* Bastide, 1971), e a mestiçagem extremada é um retrocesso. O índio-europeu, o negro brasileiro-guarani ou o tapuia exprimem estádios evolutivos que se fronteiam, e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades preeminentes do primeiro, é um estímulo à revivência dos atributos primitivos dos últimos. De sorte que o mestiço... é, quase sempre, um desequilibrado" (Euclides da Cunha, *Os sertões*, 1902, *apud* Bastide, 1971).

Ele está de acordo com inúmeros outros escritores e intelectuais brasileiros de que elementos da cultura, da religião, da arte, da economia e do modelo comunitário de vida originadas dos povos africanos formaram o que hoje é chamada de nação brasileira. Entretanto, esse reconhecimento apenas registra uma lacuna que aos poucos se preenche. Mas, existe o modo como se afirma a identidade por meio da reivindicação da origem e da reconceitualização que essa origem trouxe por força do tempo, o que impõe a necessidade de se reconhecer também as experiências identitárias que se negam a participar de um mundo de vida, intermediadas por valores referenciados num eurocentrismo excludente e autoritário. Este pensamento é corroborado por Bastide (1971)¹⁵.

Em *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, Kabengele Munanga (1999) afirma que o fenômeno da mestiçagem brasileira, entendido como a "generalidade de todos os casos de cruzamento ou miscigenação entre populações biologicamente diferentes", foi o dado central para a consolidação da tese de unidade nacional. Para esse estudioso congolês, naturalizado brasileiro, o Egito, a Grécia e a Roma Antigas experimentaram aspectos de imigrações asiáticas (persas, sírios, fenícios etc.), o que confirma a tese de que Cleópatra, Tutankh Amon e Ramsés II poderiam ser como negroides, tal como afirmara Cheikh Anta Diop no livro *Nations Nègres et Cultures*. Para Munanga (1999), o mestiço era um "ser ambivalente visto ora como o "mesmo", ora como o "outro". As opiniões, incensadas de cientificidade e de vultosa e inabalável verdade ontológica, sustentaram e ainda sustentam atos que buscam justificar legitimidades para se promover extermínios e segregação em vários países.

Estudado profundamente por Munanga (1999), no livro *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, o autor nos afirma que os cientificistas do século XIX defendiam a tese de que o desenvolvimento civilizatório justificaria a pureza da raça, e, por outro lado, o declínio de uma cultura seria justificada pela mistura das raças. Facilmente podemos encontrar os pressupostos de uma mentalidade que substanciou a performance racista dos americanos, ao creditar suas mazelas aos imigrantes asiáticos, africanos e latinos. Gobineau, um dos mais altos representantes da eugenia euro-

15 "Não se trata de procurar as sobrevivências africanas na organização familiar e social, pois esta busca terminaria por definir apenas um setor específico da população nas sociedades multiraciais estratificadas a partir da cor - e portanto uma classe apenas, das sociedades latino-americanas. Isso também nos conduziria a uma longa discussão, que se opera entre os antropólogos (defendendo a origem africana), os historiadores (defendendo a origem escrava) e os sociólogos (defendendo a origem econômica); o que é "africanismo" para um, nem sempre o é para outro. Um fato, porém, é incontestável: há um estilo de vida que distingue os países latino-americanos dos países latino-europeus" (BASTIDE, 1971, p. 157).

peia, divulgava, muito antes de Hitler e seus asseclas, que os arianos e, em especial, os alemães, seriam os verdadeiros símbolos da raça humana.

Assim é que, no Brasil, o debate sobre a escravidão e sua eliminação proporcionaram exaustivas discussões sobre a identidade nacional. Uma parcela dos intelectuais brasileiros (Silvio Romero, Gilberto Freyre, Joaquim Nabuco etc.) entendia que a multiracialidade e a miscigenação eram os elementos que fariam um Brasil diferente e, portanto, portador de uma singularidade vantajosa para seu desenvolvimento como nação. Uma outra parte (Nina Rodrigues, Paulo Prado, Oliveira Viana etc.) estava convencida de que o "mal-estar civilizatório" do Brasil decorria justamente da presença das "três raças" e da miscigenação, e que estas eram as causas de nosso subdesenvolvimento. Aliás, daí é que advém a alegoria de dividir o pensamento e os intérpretes do Brasil em "pessimistas" e "otimistas". Caetano Veloso, no livro *O Mundo Não é Chato*, organizado por Eucanaã Ferraz, realiza essa mesma leitura, ao atribuir ao movimento tropicalista da década de 60 um caráter "pessimista", em detrimento da performance bossa-novista que, para ele, possuía uma índole "otimista".

Munanga (1999) fala da intenção de Nina Rodrigues em "institucionalizar as diferenças", refutando a existência de uma única legislação para toda a nação, o que tornaria o Brasil de hoje em algo semelhante ao *apartheid*. Teixeira de Freitas chegou mesmo a falar de um "Código Negro", em razão da elaboração do anteprojeto do Código Civil em 1855, e que era necessário regulamentar o negócio da escravidão que, até então, inexistia legalmente, mas que existia como fato social. Tal ato legal implicaria, do mesmo modo, na existência de uma legislação de cunho segregacionista para uma parte da população brasileira. Oliveira Viana, por outro lado, chegou a estratificar a população brasileira em mestiços "superiores" e "inferiores", estes realizados eugenicamente a partir de uma constatação pela linha de cor decrescente ou ascendente e pelo fenótipo, tendo como referência o modelo ariano caucasiano.

Quase ninguém se afirma racista nos trópicos da antiga Terra de Vera Cruz. Mas a discriminação encontra efeitos nas exclusões dos espaços sociais. Por isso, "negro" e "branco" são modos de vida, ou melhor, "mundos da vida", como desenvolvemos neste trabalho nos primeiros capítulos. Existe uma predominância estética, econômica, política e religiosa que define e dirige a mentalidade nacional, e essa predominância decide o lugar dos indivíduos no exercício do poder político, resultando no que anteriormente chamamos de exterioridade negada e negação de um mundo da vida. No Brasil não existem brancos, nem negros, tal como

uma certa ciência nos ensinou, mas existe uma identidade de ser branco e europeu e de ser negro e africano. Aspectos de uma nação que discrimina muito mais pela marca e menos pela origem. São aspectos de uma nação que discrimina pelo preconceito e pela violência que exclui e mata, não mais por um modelo de escravidão legal.

O elemento nacional confundiu-se, no Brasil, com teses totalizantes e conservadoras, mas a conciliação e a reforma foram os mecanismos utilizados pelas elites para resolver seus interesses na política brasileira. A ausência de cidadania, expressa numa frágil participação popular nas grandes datas históricas do Brasil, foi identificada por José Murilo de Carvalho e José Honório Rodrigues como sintoma de servilismo e autoritarismo.^{16, 17, 18}

Na verdade, ainda somos herdeiros da tradição patrimonialista e privatista da política, como diz Rodrigues (1965): "as considerações afetivas complicam a direção dos negócios públicos, e daí o filhotismo, o nepotismo, o genrismo e outras formas comuns de favoritismo ligadas aos personalismos" (RODRIGUES, 1965, p. 115). Essa constatação, conjugada com a concepção da simulação de uma identidade nacional unificada pelo retrato imaginário do mestiço¹⁹, cristalizou uma doutrina fortemente arraigada nos pressupostos ético-filosóficos da cultura e da legislação brasileira.

Do mesmo modo nos registra Guerreiro Ramos (1957), defendendo a nossa autonomia intelectual e ao falar da nossa submissão à cultura europeia enquanto uma patologia coletiva: "o brasileiro, em geral, e, especialmente, o letrado, adere psicologicamente a um padrão estético europeu e

16 - Ver a esse respeito *Os bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi*, de José Murilo de Carvalho (1987).

17 - José Honório Rodrigues (1965) acredita que tivemos processos violentos, mas que ainda assim não foram tratadas como processos de mudanças estruturais. É comum associar, diz Rodrigues, as lutas dos sertanejos, negros e indígenas a insurreições e revoltas, já as lutas dos europeus ou brancos brasileiros sempre foram tratadas como revoluções e ou contestações.

18 - As revoltas populares foram destruídas a ferro e fogo e seus líderes enforcados ou arcabuzados. Jerônimo Barbalho Bezerra, no Rio, em 1661; Manuel Bequimão e Jorge Sampaio, no Maranhão, em 1685; Felipe dos Santos, em Minas, em 1720; os quatro chefes da rebelião dos alfaiates, na Bahia, em 1798; Tiradentes, no Rio, em 1792; os 13, de 1817, em Pernambuco, inclusive os Padres Roma e Miguelinho; os 15 em Pernambuco, no Ceará e no Rio, em 1824, entre os quais Frei Caneca, os Padres Mororó e Tenório, renunciaram, se mataram ou se comprometeram pelo mecanismo da conformação (RODRIGUES, 1965, p.139).

19 - Kabengele Munanga (1999), em *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*, afirma que "o modelo sincrético, não democrático, construído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente foi assimilacionista. Ele tentou assimilar as diversas acepções existentes na identidade nacional em construção, hegemonicamente pensada numa visão eurocêntrica" (MUNANGA, 1999).

vê os acidentes étnicos do país e a si próprio, do ponto de vista deste. Isto é verdade, tanto com referência ao brasileiro de cor como com ao claro" (RAMOS, 1957, p.153). O aparecimento dos colonizadores, enquanto pregadores da salvação e munidos da verdade para todos, foi que primeiro destituiu o nativo, depois o africano, de quaisquer possibilidades de assumir autenticamente o seu modo original. No mundo moderno, as colônias étnicas europeias do início do século XX introduziram as experiências racializadoras que é ainda praticada às escâncaras com o beneplácito e concessões do Estado brasileiro.

VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E RACISMO INSTITUCIONAL

A política de estratificação institucionalizada e perpetrada pelo Estado brasileiro, desde sua formação no século XV²⁰, explica, em parte, a assertiva do ideário de povoamento, justificando-se a vinda dos imigrantes europeus. É importante lembrar que as leis que advieram em função da extinção do escravismo colonial se serviram de um convencimento ideologizado dos ricos latifundiários e das elites, da necessidade de uma urgente política de embranquecimento, justificada apenas pelo medo da presença negra, que, em 1890, beirava 54% da população.

Desde 1850, com a proibição do tráfico escravista e a entrada de negros no Brasil, foi incentivada a imigração como instrumento de branquitude e negação da negritude. Após a abolição, aparece a Lei da Vadiagem. Esta, após a abolição formal da escravidão, apenas serviu para marginalizar e criminalizar a população negra. Um outro decreto, datado de 28 de junho de 1890, tratava de condicionar a entrada de africanos nos portos brasileiros à autorização do Congresso Nacional. Isso demonstra a existência de ações de política legislativa que implantavam, nas instituições, uma regra geral de estratificação racial da população negra.

Outra manifestação do racismo sustenta-se na razão hegemônica do Estado, através de uma bem montada ordem política e jurídica que, por meio da força e da violência, produzia leis e políticas estatais que repro-

20 - O TRATADO DE AVIS - 1395 - Livro da Virtuosa Benfideloria 1392-1449, um tratado doutrinário que formava a unidade entre espanhóis e portugueses, em suma, um ideário de governança e controle das colônias. Neste documento pode-se identificar o papel social excludente destinados aos africanos, árabes, judeus e indígenas, estabelecendo o que comumente conhecemos no mundo moderno como ações negativas. A Dinastia de Avis já teria setenciado o caráter nacionalista, centralizador e estratificador do futuro Estado português.

duziam os papéis sociais de mando e submissão. Assim, o aparelho de Estado aparece como um dos realizadores de uma violência material e institucionalizada como suporte de uma maneira de estratificar e segregar, preconizando aquilo que iremos chamar na atualidade de *racismo institucional*.

Assim, podemos afirmar que o racismo, lastreado na diferença biológica, ou enquanto manifestação ideológica desenvolveu modos sutis de discriminação, objetivando a obtenção de privilégios aos grupos identificados biológica e culturalmente com o "mundo europeu".

AVIOLENCIA SIMBÓLICA E INVISÍVEL DO RACISMO DECORRENTE DAS PRÁTICAS INSTITUCIONAIS

O racismo institucional manifesta-se por meio da exclusão em razão de sua cor, cultura ou origem racial. Ela se reveste sempre através de gestos, atos, atitudes, estereótipos e comportamentos discriminatórios resultantes do preconceito, que acabam por forçar os negros a ocupar funções e papéis de inferioridade. Esse mecanismo poderoso de estratificação e exclusão se realiza por uma engrenagem material com fortes apelos simbólicos que, na maioria das vezes, tornam-se difíceis de serem localizados em seus aspectos originários. Ademais, suas consequências danosas às vítimas são surpreendentes.

Stokely Carmichael e Charles Hamilton (*apud* VALDEZ, 1987, p.35-53), preocupados com o problema do racismo, criaram o conceito de violência institucionalizada, que contrapõe ao de violência individual. Para eles, esta última compreende as ações manifestas, de indivíduos ou grupos de indivíduos, que podem causar morte, lesão ou destruição violenta da propriedade de outros indivíduos ou grupos; a violência institucionalizada é muito mais sutil e menos manifesta que a individual. A violência individual frequentemente pode ser observada, enquanto que na violência institucionalizada é difícil identificar os indivíduos específicos que deflagraram as ações.

O racismo brasileiro, a despeito da ideologia da "democracia racial", se impôs por um método de gradação refletida numa provocada miscigenação e numa incipiente mobilidade social, distintamente das leis segregacionistas americanas (Leis Jim Crow) que dispunham os afrodescendentes em regiões geograficamente diferentes dos brancos, num sistema comumente denominado de "iguais, mas separados". No entanto, embora o sistema segregacionista americano seja diferente do brasileiro, aqui se reali-

zou o que poderíamos chamar de um convívio mútuo superficializado e moldado numa segregação não explícita, acabando por conformar aquilo que poderia ser chamado, contrariamente, de "juntos, mas desiguais".

A visão dos brancos sobre os negros quase sempre é de uma neutralidade e isenção que importa numa maior complexidade e perversidade deste sistema racial. Aqui, nos trópicos, oprimem-se agressivamente os negros e, paradoxalmente, nega-se o racismo de um modo proporcionalmente hipócrita. A categoria da *branquidade*, entendida como dado invisível para a determinação do lugar social de brancos e negros no Brasil, tem sido utilizada no debate de um racismo ainda difícil de ser reconhecido.²¹

Bourdieu (1989)²² nos apresenta, com seu conceito de "poder simbólico"²³, um instrumento valioso para compreendermos essa "patologia social"²⁴ que impôs ao negro brasileiro uma apreciação negativa e que, ao mesmo tempo, exclui a responsabilidade de seus idealizadores. O poder simbólico dos efeitos do racismo aparece como o poder de constituir o dado pela enunciação.

O autor francês, ao tratar da violência simbólica, nos alerta sobre o caráter dissimulador das relações de poder, advertindo que "o caráter específico de toda relação de força é dissimular-se como tal, e adquirir toda a sua força porque é tão dissimulada (BOURDIEU, 1989, p.15)". O que nos leva a inferir que não existe explicação plausível para a diferenciação de tratamento entre brancos e negros pautados numa suposta hierarquização.²⁵

O processo institucional de violência simbólica atinge principalmente os valores de pertença do grupo discriminado, isto é, os símbolos

21 Ver sobre o debate da Branquidade o livro *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*, de Vron Ware (2004).

22 Como avalia Bourdieu: fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, e, portanto, o próprio mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização (BOURDIEU, 1989, p.14).

23 O termo *simbólico*, de destaque na obra de Bourdieu, tem a significação de algo que está oculto, invisível, ignorado pelos outros. O caráter de "invisível", no exercício do poder ou da violência, precisa da cumplicidade dos que se submetem a eles; precisa de um reconhecimento implícito, mesmo que esse reconhecimento seja dissimulado (BOURDIEU, 1989).

24 Ver Guerreiro Ramos (1957).

25 A seleção de significações que define objetivamente a cultura de um grupo ou de uma classe como sistema simbólico é arbitrária na medida em que a estrutura e as funções dessa cultura não podem ser deduzidas de nenhum princípio universal, físico, biológico ou espiritual, não estando unidas por nenhuma espécie de relação interna à "natureza das coisas" ou a uma "natureza humana" (BOURDIEU, 1992, p.23).

que dão sentido à identidade negra no Brasil são inferiorizados como algo a ser esquecido e negado ou, no limite, negociados e pausterizados pela indústria cultural. Ao mesmo tempo, um modo de vida imposto como belo e superior deve ser firmado como sinônimo de bom gosto e erudição. Tais sistemas simbólicos encontram na dissimulação, segundo Bourdieu (1992), uma naturalização da imposição de valores, símbolos e atitudes que permite ignorar a violência embutida nestes gestos discriminadores e excludentes do outro, que não é aceito por ser de um outro mundo, incivilizado.

A invisibilidade do negro e dos atos discriminatórios que o tornam invisível é construída sem muito esforço, pois são as instituições e seus agentes, através de uma engrenagem sutil, que realizam a discriminação e a consequente estratificação como uma marca indelével que fere sem se mostrar. Por isso, quase ninguém se afirma racista, mas os efeitos do racismo revelam-se inegáveis.

O que explica certo nível de aceitabilidade de práticas diferenciadas para seres humanos com singulares identificadores étnico-raciais, sem que possamos classificá-las como atos racistas? Por que um jovem branco de classe média, quando é vítima de homicídio, recebe automaticamente uma manifestação de apoio e comoção popular, em detrimento de um jovem negro que morre em bairro periférico de uma grande metrópole?

Ora, isso só se explica pela forte ideologização e consequente invisibilização dos conflitos raciais no Brasil, que se resume na imposição de um modelo de vida, de valores morais e estéticos que impõem a aceitação naturalizada de um padrão entendido como natural e universal. Essa regra geral encontra-se incrustada nas veias do aparelho de Estado e na sociedade de modo global, de modo a ninguém poder insurgir-se em relação a ela, sob pena de ser tachado de idiota ou esquizofrênico.

Uma outra manifestação institucional do racismo são as chamadas "barreiras invisíveis" (*the glass ceiling* - o teto de vidro) constituídas de modo a excetuar o negro de um processo de ascensão social. Esse mecanismo foi amplamente debatido durante a instituição do Ato dos Direitos Civis nos EUA. Trata-se nada mais do que barreiras artificiais que impedem a ascensão social de indivíduos racialmente discriminados, decorrentes de uma regra geral insculpidas na estrutura, funcionamento e ação dos agentes públicos ou privados nas instituições, de modo a tornar subjacente a real intenção de discriminação e exclusão.

Em fabuloso estudo sobre a operatividade do trabalho jurídico²⁶, enquanto reforçador de uma ordem simbólica, Bourdieu (1989) nos delata a falaciosa universalização das decisões jurídicas e dos argumentos utilizados para justificá-la, introduzindo veladamente conceitos e expressões que irão referendar um modo de vida europeu, branco e, portanto, superior.

Bourdieu (1989) nos dá elementos para uma análise do racismo institucional refletido no poder simbólico e na reprodução simbólica de um ideal de vida e regra moral, resultando na violência simbólica extraída dessa mesma ação silenciosa dos valores embutidos nas leis e regras emanadas do Estado. Reproduz-se uma visão de mundo estranha, mas sempre acatada ou aceita pelos diferentes, instituindo uma normalidade acrílica, tendendo a marginalizar e estereotipar todas as outras práticas diferentes do modo original e padronizado de se viver.

A reprodução simbólica decorrente da violência racial através das instituições traduz uma complexidade burocratizante. Os agentes da violação de honra racial não aparecem como agentes discriminadores. Bourdieu (1989) nos alerta que "o verdadeiro legislador não é o redator da lei, mas o conjunto dos agentes que elaboram aspirações ou reivindicações privadas". Daí o papel ideologizador do trabalho jurídico como performance de uma violência simbólica projetada contra negros no Brasil: "Eles fazem aparecer essas reivindicações privadas como se fossem verdadeiros "problemas sociais", através de artigos de imprensa, obras, plataformas de associações ou de partidos etc." (*Ibidem*, 1989).

A intencionada preterição da vida social condicionada ao pertencimento a um determinado grupo racial presente na legislação colonial, imperial e republicana é deveras reconhecida por estudos contemporâneos. A legislação era flagrantemente diferenciada para negros e negras livres escravizadas, bem como a execução das penas específicas, acenando até mesmo com o argumento da ameaça à segurança pública.

A legislação criminal do império, no propósito de estatuir um maior controle social decorrente do escravismo, instituiu um conjunto de tipi-

26 A norma jurídica consagra em forma de um conjunto formalmente coerente de regras oficiais os princípios práticos do estilo de vida simbolicamente dominante; ela tende a informar realmente a prática do conjunto dos agentes para além das diferenças de condição e de estilo de vida. (...) Esse processo de universalização ou de normalização aumenta o efeito da autoridade social que a cultura legítima e os seus detentores exercem para dar eficácia prática à coerção jurídica. (...) Os "outros" estão condenados a suportar esse tipo de violência simbólica exercida por parte daqueles que têm condições reais de usar o direito (BOURDIEU, 1989, p. 246-250).

ficações atribuídas exclusivamente aos negros escravizados. Pela análise dos artigos do Código Criminal do Império, é fácil depreender que o que se pretendia era criminalizar os negros em razão de suas manifestações culturais e religiosas:

Art. 276 – Celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião, que não seja a do Estado.

Penas – de serem dispersos pelo Juiz de paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da forma exterior; e de multas de dous a doze mil réis, que pagará cada um.

Art. 280 – Praticar ação, que na opinião pública, seja considerada ofensiva da moral e dos bons costumes.

Art. 295 – Não tomar qualquer pessoa uma ocupação honesta e útil, de que possa subsistir, depois de advertido pelo Juiz de paz, não tendo renda suficiente.

Pena de prisão com trabalho de 8 a 24 dias.

Um outro decreto, datado de 28 de junho de 1890, assim estipulava: “é inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho... (...) Excetuados os indígenas da Ásia ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos”.

A historiadora Maria de Fátima Pires (2003) nos fala da criminalização das ações de *escravos e forros* no alto sertão baiano, relatando casos de processo criminal das primeiras décadas do século XIX, nos quais se percebe que os negros eram criminalizados mesmo sem ter cometido crime algum:

Diz José de Souza Pinto e Aguiar, branco, solteiro, e morador no sítio do Ribeirão da Furna, termo desta villa, que agregado ao mesmo sítio vive, e mora o pardo Damásio, escravo, que foi do padre Joaquim Je. Da Aa. e sem temor algum a justiça anda como temerário, e destemido na mesma ribeira, já desafiando a huns, e já intrigando-se com outros, afim de haver grandes desordens, e desasocego da tranquilidade, e do bem público, pois que não se affasta de sua temível faca de ponta, e outra de arrasto fora da marca, além de outras armas, e com isso tudo anda publica, e actualmente com offensa da república. Nestes termos, e como semelhantes foram prohibidas pelas Leis novissimas de outubro de 1649, de 29 de março

de 1719, e de 25 de junho de 1749, e por elas se permite denuncia e por isso que o suplicante quer denunciar o suplicado, como dede já o faz, para ser punido com as penas determinadas nas sobreditas Leis, mandando V.Sa., que jurando o suplicante, e prestando fiança as custas, julgado, e sentenciado, se lhe tome a sua denúncia com as testemunhas a margem apontada. Sítio Ribeirão da Furna, termo de Villa Velha em “26.07.1820” (PIRES, 2003, p.129).

Vejamos outro caso estudado por Pires (2003), no qual se relata que, em 17/12/1859, Salustiano, escravo do Cônego Vigário José de Souza Barbosa, foi indiciado por resistência à prisão:

Que sendo encontrado com um facão na cintura andando por todas as ruas sem fazer caso de pessoa alguma, foi pelo soldado José Sibirino Barbosa encontrado e pedindo-lhe este o facão não o quis entregar, passando a ter o arrojo de resistir, ao que deu lugar a quebrar o facão e a vir um outro soldado para ele ser preso; a vista, portanto de um tal exemplo vou rogar a V.Sa. que quando prescindida das formalidades da lei, que ao menos seja esse negro castigado ou no quartel de Policia, ou na grade da Cadeia para exemplo (PIRES, 2003, p. 130).

Falamos, ainda, daquela criminalização atribuída ao exercício da medicina natural inspirada nos saberes culturais dos povos africanos, que ganhou *status* de charlatanismo e crime contra os bons costumes. A prática da medicina no governo imperial era permitida, desde que não fossem utilizadas plantas, folhas, animais etc., conformando o que insistimos nesta obra – que a criminalização racial foi uma política de estado instituída simbólica e materialmente de modo a excluir os negros da vida social brasileira.

Como já mencionamos anteriormente, o jurista Teixeira de Freitas (1857), ao tratar do Código Civil do Império, para o qual o governo imperial o contratou, em 1855, após três anos de trabalho, apontava com certo entusiasmo a inexistência de um regime de normas legais que tratasse do direito dos proprietários sobre os africanos escravizados e, do mesmo modo, defendia a criação de um *Código Negro*. Importa observar que todo esse arsenal do negócio da escravidão foi unguído nas relações sociais e no mundo da política. Era o mundo vivido que o sistema supremamente tratava de monitorar.

Cumpra advertir que não há um só lugar do nosso texto onde se trata de escravos. Temos, é verdade, a escravidão entre nós; mas, se esse mal é uma exceção, que lamentamos, condenado a extinguir-se em época mais ou menos remota; façamos também uma exceção, um capítulo avulso, na reforma das nossas Leis Civis; não as maculemos com disposições vergonhosas, que não podem servir para a posteridade; fique o estado da liberdade sem o seu correlativo odioso. As Leis concernentes à escravidão (que não são muitas) serão, pois, classificadas à parte e formarão nosso Código Negro (FREITAS, 1957 p.37).

Na verdade, o Código Negro já existia, mas era algo que se realizava nos limites de uma dupla realidade: na vida pública em que não existia como cidadão detentor de direitos – e, para Brandão (2002, p.75), “não sendo cidadão, a pretensão punitiva do Estado se exercia contra ele com maior rigor do que contra os “brancos” e negros livres” – e na vida privada em que por dentro das Casas Grandes se realizava uma outra ordem de “leis” distinta muitas vezes daquelas escritas pelo Estado Imperial.

Dai o aprimoramento das teses jurídicas que pressupunham que o direito é o resultado do nivelamento entre culturas e do reconhecimento das inferioridades de umas sobre as outras. Nasce, assim, a teoria da relativização penal como apanágio da constatação de que brancos, índios e negros são diferentes, e que, aos dois últimos, não caberia o estatuto de humanos.

O PERPÉTUO SUSPEITO POTENCIAL

Num cenário em que as correntes científicas traziam o debate sobre a superioridade das raças e a condição existencial subalterna do negro, essa decadência, como bem nos mostrou Dussel, foi reforçada no Brasil sob o artifício de uma degeneração cultural e social. Essa orquestrada dissolução da identidade, de decomposição do “rostro levinasiano”, impõe uma destruição do mundo vivido em nome do sistema, e é no terreno do poder jurídico que este controle social e existencial se realiza sem maiores questionamentos.

É importante registrar – apenas para fundamentar o debate que estamos propondo – exemplos das manifestações culturais e religiosas daqueles que reivindicam a ancestralidade ou o pertencimento ao mundo afri-

cano e que acabam por sofrer toda sorte de preconceito, discriminação e crime racial. As denúncias de ataques às religiões de matrizes africanas ainda são recorrentes nos meios de comunicação de massa.²⁷ A criminalização de religiões afro-brasileiras, por utilizarem animais em ritual religioso, acaba por proporcionar uma batalha jurídica, com o argumento de estar desrespeitando códigos ambientais, como abordaremos mais adiante.

Se antes falávamos de diferenças moldadas em influências genéticas, que justificavam a hierarquização e o domínio, hoje, falamos de ambientes físicos e sociais propícios a certos atos de exclusão e isolamento. Se antes criminalizávamos abertamente os africanos e seus descendentes, hoje, adotamos o sutil e oculto conceito de “potencial suspeito” em que o alvo preferencial da imputação penal de condutas, revestido material e simbolicamente de uma racialização na sociedade brasileira, é dirigido, preferencialmente, à população negra e aos povos indígenas.

Tudo que dissemos até agora é que a hierarquização e a padronização de vida têm justificado a marginalização racial daquilo que não se quer como idêntico e, assim, penalizamos, para depois tipificarmos e negarmos a presença do outro entre nós. Milovic (2004) trata dessa diferença indesejada e da afirmação de uma política que pensa uma democracia com a afirmação da diferença:

Os outros quase sempre eram os inimigos. Os inimigos assim justificam a política do Estado. Ficar hoje sem os inimigos significa para alguns Estados ficar sem a política. A política, no sentido de Lévinas, afirma a diferença. Nesse sentido, ela é o signo de uma nova democracia. (MILOVIC, 2004, p.121).

Como tratou Jessé Souza, em seu livro *Modernidade Seletiva*, o tema da identidade nacional aparece como sugestivo do modelo racional do poder normativo. A ética da diferença pressupõe o debate da identidade. O idêntico é idêntico apenas para aqueles que se localizam no mesmo lugar. Hoje, fala-se em um convívio suportável entre as etnias e raças formadoras de uma insistente brasilidade, mas não podemos esquecer que as assimetrias raciais no Brasil explicam as assimetrias sociais e econômicas, sendo impossível qualquer esforço de comunicação e reflexão racional que não leve em conta esta peculiaridade.

27 O jornal *A Tarde* do dia 28.10.2001 noticia que membros da Igreja da Graça de Deus atiraram sal e enxofre contra fiéis reunidos em culto no dia 26.10.2001 em Salvador no Estado da Bahia.

"OS AFRICANOS: UMA PORTA PARA O INFERNO"

Os portugueses são pioneiros na expansão marítima e nos legaram a doutrina de uma dominação mundial calcada no controle da natureza e do humano, fundado no triunfo da razão e de uma fé racionalizada. Mais tarde, com as teses iluministas, a análise por princípio, o experimentalismo e as verdades das ciências serão os elementos que orientarão a decadência de uma modernidade que exalta e mata o sujeito. Havia uma dúvida fundamental nos iluministas: como conjugar uma certa tolerância – endeusada como uma das mais caras virtudes à diversidade da natureza humana – com a atitude subjugadora das diversidades sociais de homens e mulheres oriundas de distintos mundos da vida?

O Estado português no Brasil definiu as bases jurídicas e burocráticas do funcionamento da justiça. A Coroa, desde 1600, procurou manter em isolamento os magistrados no reino, para que estes não se intrometessem nos negócios e nas relações sociais, em nome da imparcialidade e da honestidade. No entanto, esse isolamento não vigorou, pois os desembargadores aderiram à condição de donos de escravos e alguns deles chegaram a dedicar-se ao tráfico escravagista. As determinações judiciais tinham expressas preocupações com a desordem pública, tanto que foram publicadas leis que cuidavam de controlar e coibir certos comportamentos e condutas da população não europeia.

O ideário positivista, o evolucionismo e a frenologia vão se reproduzir na burocracia estatal brasileira através dos epítetos da ordem e do progresso, e sugerirão uma justificação para as práticas de poder que explicam e naturalizam as diferenças entre os indivíduos. Os negros eram a *porta do inferno* (SCHWARTZ, 1979), um mal natural que os doutos não entendiam e, por isso mesmo, tratavam de dar-lhes um estatuto desumano, que os mantinham distante de qualquer reconhecimento e comunicação.

Por isso, o tratamento do Estado imperial dado aos africanos e seus descendentes no Brasil do final do século XIX e início o século XX proporcionará explicações sobre atitudes, as mais incomuns, para a formulação do ordenamento jurídico do Império e em especial da legislação penal. As variadas tipificações criminais recaíam sobre as manifestações sociais, culturais e religiosas dos grupos africanos, então trazidos por ocasião do colonialismo e do escravismo europeu nas Américas.

As nações africanas colonizadas puseram-se resistentemente contra uma completa dominação de suas identidades e trajetórias civilizatórias. A tradição oral e uma certa antropologia corporal orientaram os pressupos-

tos dessa resistência que continuou a ser enfrentada de modo subliminar pela inteligência conservadora da então República Velha brasileira. Sendo assim, comprova-se que a tese da miscigenação das raças era apoiada e rechaçada por grupos de cientistas e intelectuais, mas todos pendiam para uma perspectiva inferiorizante dos negros africanos. Munanga (1999)²⁸ nos relata que nos séculos XIX e XX a questão da mistura das raças trazia preocupações relacionadas ao modelo de organização estatal e aos valores sociais.

28 "O declínio de uma cultura explica-se facilmente pela degenerescência que a mistura das raças provoca. Gobineau e seus discípulos eram contra a democracia, principalmente porque ela encorajava o cruzamento geral dos elementos raciais. Sustentaram que tal hibridismo teria por consequência uma falta de harmonia no organismo físico e uma instabilidade tanto mental quanto emotiva." E ainda: "Alguns desses autores afirmaram que tal desarmonia daria origem a todos os tipos de males sociais e de imoralidade, tais como os abusos do álcool e tabaco, a falta de religião, a pressa descontrolada, a pornografia, a irritabilidade excessiva etc." (MUNANGA, 1999, p.140).



Xangô e Thémis

AS DESIGUALDADES DOS DEUSES E AS DESIGUALDADES DOS HOMENS

Valores, saberes e símbolos trazidos pelas civilizações de outros continentes são os mesmos que atravessam a história do pensamento ocidental. Podemos dizer que muitos deles inexistem para a tradição africana negra e até mesmo para a tradição africana sintetizada no Brasil. A filosofia é, antes de tudo, uma experiência europeia que cuida das questões históricas circunstanciadas pelas aspirações e limitações desse continente e seus seguidores.

Parece impossível referir-se à filosofia enquanto matriz do pensamento humano fundamental, sem nos vincularmos aos textos produzidos por Aristóteles, Platão, Descartes, Hegel e Kant. Nesse quadro, as mitologias e as religiosidades ocidentais ganham estatuto de epistemologia e verdade. Em geral, quaisquer tradições que buscam resgatar outras narrativas históricas encontram resistência e oposição.

A cosmogonia e a teogonia gregas são livremente usadas como recursos pedagógicos na ação educacional como um modelo a ser alcançado. Os deuses e as histórias de Hesíodo e Homero são narrativas complacentes de um ideal de humanidade; seus personagens são os arquétipos da ciência e de um modelo que se persegue, inclusive no direito. A

individualidade e a coragem gregas alimentam o cenário heróico a que devemos pertencer. Nietzsche anuncia a beleza de Apolo e a desgraça de sua façanha individualista, mas já enxerga em Dionísio – em suas profanidades e deidades –, a saída para a vida, o prazer e a criatividade da humanidade.

Muito de tudo que temos e sabemos são heranças greco-romanas, de onde se origina parte substancial do “mundo ocidental”. A duplicidade dos mundos, a ideia de tempo, de justiça, de morte, de direito vem desse “mundo da vida” que, na modernidade, Husserl unificou como sendo a “unidade espiritual europeia”. O direito dispõe de uma simbologia para fundamentar suas construções teóricas sobre a vida e o seu controle na sociedade. A justiça grega, personificada na deusa *Thémis*, é a concepção incorporada de uma justiça imponente e autoritária. A balança e a espada refletem força e equilíbrio. Os romanos – de onde também nascem as regras modernas do direito – criaram, igualmente, a sua *Iustitia* e, com sua simbologia semelhante aos gregos, mostram-nos, com a imagem dos pratos em equilíbrio e do altivo gládio, a mensagem da prudência, da força e da retidão.

Essa imagem da deusa que venda os olhos é recorrente na narrativa grego-romana. *Thémis* e *Iustitia* aparecem com a venda nos olhos, como se não olhassem para os súditos quando lhes aplicam o condão da justiça divina, uma atitude superior às limitações da alma humana. Portava uma balança na mão direita e uma cornucópia na esquerda. Segundo o criminalista Damásio de Jesus, a venda nos olhos “foi invenção dos artistas alemães do século XVI, que, por ironia, retiraram-lhe a visão” (JESUS, 2001, p. 01).

Homero traduz a palavra justiça como a *Dikè*, aquilo que deve ser observado de acordo com a ordem cósmica. *Thémis* será a expressão organizadora dos homens em relação ao mundo e as coisas. Esse recurso ao senso de justiça encontra sentido na visão ontológica da deusa (decretos temistas), de onde se extrai o critério de justo de acordo com a ordem cósmica na qual Zeus é o soberano (FARAGO, 2004), o que torna obrigatória a relação da justiça política com a justiça divina. *Thémis* é a realizadora daquilo que a *Dikè* determina; Zeus, então, é uma ordem superior a quem cabe conceder a justiça àqueles que também se sentiram injustiçados, inclusive por *Thémis*.

Farago (2004) corrobora essa visão equitativa, restituidora e contrária à anomia do conceito de justiça: “o conceito de justiça envolve uma normatividade estabelecida e normas instituídas sem as quais a coexistên-

cia humana seria abandonada à anomia e ao caos”. E será o direito estatal que resolverá o dilema da justiça política, a partir do imperativo da razão e da vontade. Essa é uma inspiração hobbesiana que sentenciava sobre a necessidade do direito enquanto instrumento dos que detêm o poder e determinação do que podem e não podem fazer os súditos. A noção de justiça aparece como fundamento ideológico; é o pressuposto que orienta o sentido da norma que será obedecida:

É a *Thémis* em que cada magistrado invoca o símbolo pela mão estendida ou o cetro. Situada acima das decisões humanas que necessariamente inspira de modo que não saberíamos conceber que ela os contradiga, ela é transcendente. Se ela os transcende, exprime-se, todavia em suas decisões, donde a identificação espontânea do justo natural positivo e a obrigação incondicional de ter de submeter-se à decisão tomada (FARAGO, 2004, p.12).

Mas é o próprio Damásio de Jesus (2001) que já não reconhece *Thémis* como símbolo da justiça que evita as desigualdades humanas. Não é essa a justiça em que o jurista crê. Aquela justiça cega não é a sua justiça. Essa é acessível, democrática, efetiva. Num malabarismo surreal, promete “enxergar” os seres humanos e com eles, a pobreza, a impunidade, a dor e, ao mesmo tempo, ser imparcial. “Minha justiça reclama, chora, grita e sofre. Uma Justiça que se emociona. E de seus olhos vertem lágrimas. Não por ser cega, mas pela angústia de não poder ser mais justa” (JESUS, 2001, p. 01).

As palavras são apenas signos e esses signos incorporam à força de dizer um modo de existir no mundo. Clyde W. Ford, psicoterapeuta americano, refuta de forma contundente a ausência do caráter criacional e a abordagem preconceituosa com que é tratada a mitologia africana pela literatura ocidental. Ao resgatar essa mitologia, Ford²⁹ recupera a experi-

29 “Descobri com surpresa raízes mais autênticas da palavra negro (black, em inglês). O dicionário Webster’s não registra nenhuma derivação anterior à palavra *blah* do alto alemão antigo, mas menciona a provável relação com a palavra latina *flagrare* e a grega *phlegain*, ambas com o significado de “queimar”. Mas outros linguistas rastreiam a palavra negro como cor, na raiz grega *melan*, da qual derivamos a palavra moderna: melanina (o pigmento da pele predominante nas pessoas negras). Melanto, deusa grega, por exemplo, é ligada à negrura da terra fértil. Mas aí vem a surpresa, porque esses termos relacionados com a raiz da palavra *melan* podem derivar ainda de uma palavra egípcia que se escreve *M3nw*, que significa simplesmente “Montanha no Oeste”. Ora, o sol desaparece no oeste, por trás das montanhas a oeste, e, portanto desliza para a escuridão mítica do mundo de baixo. É um tema constante nas mitologias de muitas culturas de todo o mundo. Na mitologia budista, por exemplo, Amitabha, o muito venerado Buda da Luz Infinita, é associado a esse movimento do sol poente para o oeste; ele manifesta compaixão infinita por todo o tipo de vida e

ência heroica do processo civilizatório africano e a autoestima necessária para a formação do orgulho identitário. O sentido do ser e as lembranças que nos chegam da imagem dos negros e da diáspora e sua experiência existencial definem o seu papel e destino no mundo.

Com essa narrativa, surpreendentemente, Ford (1999) parece-nos tirar o véu de Oxum e, com seus olhos vivos e incandescentes, tal um Prometeu negro, alumiar a inóspita caverna de Platão. O mundo tal como conhecemos deveria ser apagado de nossa mente e poderíamos ter um novo início de tudo para obter um outro entendimento de muitas de nossas dúvidas sobre o humano e os modelos de organização da vida. Sabemos que a mitologia reconta a imagem do que sentimos e queremos que seja o real. A narrativa impõe valores e, com eles, um "mundo da vida" e os dados da ética ocupam o lugar da normatividade, moldando a conduta humana.

David Eduardo de Oliveira, em seu livro *Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma filosofia afrodescendente* (2003), desenvolve uma abordagem instigante sobre o pensar a diferença a partir de pressupostos não apenas racionais e etnocêntricos. A tradição precisa ser reinterpretada como desconstrução do que foi feito até aqui para, efetivamente, produzirmos os padrões reais e autênticos de um novo pensamento lastreado na aplicação de critérios mais amplos e plurais.

Os princípios, valores, organizadores de práticas humanitárias e comunitárias que informam a presença de uma africanidade no tecido social e cultural brasileiro, segundo Oliveira (2003), depõe a favor de uma posição relativista entre o afrocentrismo essencialista e o eurocentrismo idealista. Os valores estruturantes de Universo, Força Vital, Palavra, Tempo, Pessoa, Socialização, Morte, Família, Produção, Poder,

encarna na terra na figura do Dalai Lama. A viagem do sol para o mundo de baixo é, então, especificamente relacionada aos ciclos de morte e renovação da vida; o ciclo diário da consciência humana do mundo iluminado pelo dia para o mundo escuro dos sonhos, de onde retorna outra vez; o lançamento de semente ocorre na escuridão fértil da terra, ou seja, no útero da mulher; assim é a jornada que a alma humana deve empreender para realizar sua própria natureza divina. Na mitologia em que se origina essa derivação de negro, Nut, a deusa egípcia do céu, engole simbolicamente o sol no oeste todas as noites, carrega-o como numa gravidez durante a noite inteira e o faz nascer de novo no leste, na aurora. A mitologia egípcia também se preocupava profundamente com a viagem da alma para o mundo de baixo, a caminho da divindade, e o *Livro dos Mortos* egípcio dedica-se primordialmente à consecução dessa passagem. Mesmo os escravos afrodescendentes descreveram sua passagem furtiva, heróica, para a liberdade como viajar pela "Ferrovia Subterrânea". Vamos a reconhecê-la desse tema da viagem ao mundo de baixo em toda a mitologia do herói africano. (FORD, Calde W, *O herói com rosto africano*; mitos da África; tradução: Carlos Mendes Rosa, São Paulo: Sumos, 1999.)

Ancestralidade, entre outros, orientam um jogo simulado e dissimulado de vida e morte.

Appiah (1997, p. 133) ainda nos diz que "a África é, acima de tudo, um continente, e de que o conceito de África é um conceito empírico e geográfico e não metafísico". Para esse autor, a filosofia não é algo mais útil que o debate do desenvolvimento: "É que, na África como em outros lugares, a filosofia, tal como praticada na universidade, está singularmente distante das ideias dos indivíduos comuns sobre a verdade e a razão, os deuses e o bem, a matéria e a mente" (*Ibidem*, 1997, p.134). A existência de uma filosofia popular oral é que é mais valorizada, muitas vezes numa perspectiva metafísica e nacionalista, o que nos trará para o debate mais polêmico na atualidade sobre se a metafísica e o essencialismo identitário podem ainda promover a libertação do sujeito e do pensamento humano.

Como nos diz Marco Aurélio Luz (2000), é a assunção dos valores da tradição e da ancestralidade que delinea a base do raciocínio para as respostas mais elementares. Appiah (1997), citando Kwasi Wiredu, aponta a necessidade de usar os conceitos e métodos da filosofia ocidental e reutilizá-los à luz das questões africanas. Entretanto, é o próprio Appiah que menciona a semelhança dos problemas africanos com o modo de pensar ocidental, reafirmando o debate ainda inconcluso se comunidades distintas podem fazer perguntas existenciais equivalentes.

Podemos pensar a existência de uma filosofia africana através do restabelecimento dos problemas universalizados pela tradição ocidental? Ou podemos pensar que as perguntas dos diversos "africanos" deveriam ser unificadas sob a mesma tenda e delas extrair-se novas ideias e conceitos comuns desse outro continente? As tradições orais acabam caindo no essencialismo e afirmam apenas o consenso, e não há provas de que os sacerdotes e líderes políticos estão a questionar os ancestrais sobre a noção de certo ou errado. A rejeição de uma filosofia negra aparece para esse autor como uma séria crítica aos pensadores que se firmam como defensores de uma identidade negra essencial. Se afirmarmos uma filosofia negra, diz Appiah (1997), cairemos na armadilha branca do etnocentrismo e, conseqüentemente, numa atitude racista.

É preciso negar uma filosofia negra para não afirmar uma filosofia ocidental. Appiah sugere um método próprio para pensar com mais profundidade os problemas originários dos povos negros africanos, mas está convencido da desnecessidade de uma exclusividade do pensamento filosófico africano.

Podemos afirmar que a filosofia, antes, é um saber que se propõe universal, mas não é um saber universal. As questões existenciais e as perguntas de uma parte do povo ocidental referenciadas em indagações primevas do mundo grego produziram um mundo total. Por isso, não é adequado falar de uma filosofia africana, ou de uma filosofia americana, sob o risco de cometer-se uma anomalia. No entanto, acredito ser possível falar de um saber e de um pensamento africano e de perguntas originárias desses povos dentro e fora da África, para compreender a substancial diferença entre o que se quer responder universalmente para uma e para outra civilização em momentos e circunstâncias singulares.

Esse é o grande dogma da filosofia ocidental: ontologizou um ser universal, reificando-o como herdeiro e destinatário de pretensos *direitos humanos universais*, adotados como regra geral para mundos distintos. Entretanto, no mundo africano, como bem diz Oliveira (2003),

(...) há concepções singulares do universo, de tempo, força vital, socialização, poder, pessoa, morte, oralidade/palavra, produção, família e ancestralidade, bem como princípios que regem a vida destas sociedades como o da integração com a natureza, a dimensão comunitária da vida, estrutura cognitiva, o respeito e a relação estreita com a tradição, o princípio de inclusão e o princípio da diversidade (OLIVEIRA, 2003, p. 75).

Desse modo, a noção unilinear da história e o caráter abstrato e cientificista do pensamento ocidental contrastam com uma cultura que se realiza através da imanência e da reversibilidade das coisas, conferindo ao mundo um outro sentido, traduzido em experiências integralizadoras e complementadoras do ser e do mundo.

Ford (1999) reconstrói uma protonarrativa africana através dos *bacongós*, dizendo que estes possuem uma história que fala da escravidão, que os negros eram levados para Mputu, que seriam as "águas turbulentas" do Atlântico, onde acontecia o tráfico de africanos, "para uma ilha onde havia uma floresta sem alimento, com mar por todo o lado" (FORD, 1999, p.33). Essa lembrança histórica associada ao inconsciente mítico vincula Mputu às lendas africanas e suas heroicas lutas para afirmar a trajetória singular de vida e morte. "Os escravos eram heróis, jogados na paisagem árida de Mputu para lá enfrentar forças misteriosas" (FORD, 1999, p.33). O autor conclui com a mensagem de um velho *bacongo*: "estamos esperando por eles, este país é só deles, de ninguém mais". E finaliza: "Eis uma

mitologia empregada para curar o trauma de seres humanos arrancados de sua comunidade" (FORD, 1999, p.34).

Certa vez o professor de ciência política da UnB, Vamireh Chacon, afirmou em uma de suas aulas que os africanos e seus descendentes em todo o mundo não são melhores nem piores do que outras civilizações em busca de afirmação existencial. Para ele, nada justificava essa visão inferiorizante dos outros povos americanos, africanos e asiáticos como se apenas estes tivessem dificuldades ou cometidos atrocidades em suas experiências civilizatórias. Contrariamente, os europeus e suas nações possuíam uma dívida de sangue e alma com os outros povos, pois realizaram uma verdadeira destruição violenta e anti-humana de valores, saberes e riquezas em nome da hegemonia de sua existência no mundo. O mundo europeu moderno em crise está nos respondendo sobre a impossibilidade de um modelo hegemônico de vida e de mundo que reinou absoluto e que, hoje, desmorona sobre os nossos olhos, ávidos de uma justiça que ainda não se realizou.

Daí que a presença dos povos africanos no Brasil,³⁰ por ocasião do tráfico negro transatlântico, proporcionou em diversas regiões do Brasil uma clivagem ética e cultural que incrustou em nosso tecido social um modo de ser africano na formação da sociedade brasileira, o que corresponde a afirmar a existência de um saber e de uma visão de mundo afro-brasileira. A permanência desse saber, revelada nas manifestações religiosas, culturais e nas práticas sociais, confronta mesmo com uma tese homogeneizadora e hierarquizadora da brasilidade e da identidade nacional. É que as outras identidades europeias são facilmente visíveis enquanto herança solipsista e orgulhosa.

A permanência da civilização africana no Brasil, por força do tráfico transatlântico, onde compulsoriamente negros da África Ocidental, majoritariamente Hauçás, Iorubás, Fons e Bantos, romperam as ondas ultramarinas e se prostraram no novo mundo em razão do processo colonizatório, promoveu uma fenomenologia atípica na tradição reinante de um pensamento já racionalizante da aventura humana: a presença do corpo humano como local da memória e da lembrança de um passado mítico,

30 Artur Ramos (1946) estrutura a presença dos povos africanos no Brasil em três grandes blocos: I) Culturas sudanesas: representadas primariamente pelos povos Iorubá da Nigéria, os bejes do Macomé (Benin), os Fani e assente da Costa do Ouro (Gana); II) Culturas guineo-sudanesas, islamizadas, principalmente originadas dos Fula, mandingas, e causas da Nigéria nortista; e III) Culturas bantas, representadas pelo grupo étnico Angola-Congo e por aqueles vindos da chamada *Contra costa* (África oriental) (RAMOS, 1946).

manifestado através dos ritos e tradições religiosas que os mantiveram vivos por séculos, para além de uma explicação físico-social ainda aceita.

A herança idealista mediavalesca greco-romana que fundava a humanidade num dualismo psicofísico, em que corpo e mente seriam entidades individualizadas, parece não se sustentar para explicar a forte presença dos negros no novo mundo. Esta possibilidade de existência negra em solos tropicais na nova América sugere uma forte presença da memória em variadas dimensões (pessoal, coletiva, habitual e cognitiva), principalmente aquela que indica que o corpo é o guardião da memória.

Existe uma inspiração de justiça em todos as entidades e representações míticas do panteão iorubano. A justiça nasce com a lição do exemplo: o sofrimento do filho crucificado, o suicídio autoimposto em nome da justiça (Sócrates, Cristo, Xangô etc.) encontram paralelo nas diversas narrativas míticas daqueles que preferem a auto-punição como símbolo de uma prática social a ser apreendida. O raio destrói sem deixar vestígios, ou os vestígios do raio são pedagógicos de um exemplo a ser seguido. O bem e o mal são sintomas de um mesmo quadro dinâmico da realidade. O raio constrói-se como uma força esférica e espiralada, como a força do "axé" nesta mesma comunidade civilizatória. O certo e o errado são faces de uma mesma moeda. Não são os deuses que construíram estas noções humanas.

É necessário fazer um resgate sobre a ideia de justiça em nome de um deus africano ressignificado na diáspora em diversas imagens e representações. Percebe-se que existe uma variedade de suposições arquetípicas sobre a noção de justiça em Xangô. Inicialmente a imagem do OXÊ (machado) está sempre associado ao corte rigoroso do mal. Xangô usa seu instrumento fálico para cortar as desigualdades e, neste momento, montado em seu cavalo, cavalga sobre o fogo e nada o detém. À coragem e o destemor são associados à figura mítica do herói que chega para salvar seu povo das desigualdades e da tirania. O cavalo, o machado e o fogo simbolizam recorrentemente o poder para quem os detém. O oxé sempre tem duas faces, aspectos duplos de um rei imperioso. Um deus generoso e cruel. O machado que constrói casas e corta o alimento é o mesmo que mata e dilacera o inimigo. Xangô precisa aplacar sua ira. Iansã pode ser esta possibilidade mítica de aplacar a ira de Xangô, com o abebê que sopra o vento que acalma. Os gêmeos ibejis também carregam a imagem mítica da justiça, quando apresentam toda sua força concentrada no princípio de morte e vida e, sendo mensageiros de Xangô, o alimentam de uma energia criativa e associativa de um duplo eterno presente em toda a cosmogonia iorubana.

A força feminina que completaria a força mítica do orixá da justiça aparece em Xangô como o veículo de poder. Xangô obedece às mulheres e as ouve atentamente, inclusive se veste e se enfeita com atributos femininos para obter o poder absoluto do masculino e do feminino. Isto é muito presente no reino "Ogboni" - ("aqueles que vivem uma vida duradoura, que nunca ficam velhos e onde os homens usam adornos femininos para adorar a mãe terra"), nos diz Babatundê, em curso ministrado em 2011 na UNEB sobre Iconografia dos orixás. O uso do abebê pode também ser associado a uma simbologia de justiça de equilíbrio de forças benéficas e maléficas, este instrumento traduz o aparecimento do fogo e também o seu desaparecimento. Babatundê, mais uma vez, nos dirá que sem Iansã, Xangô não pode fazer muita coisa. A força feminina seria uma ausência no repertório conceitual de justiça na tradição ocidental. Todas as imagens e representações femininas, na tradição greco-romana, foram estilizadas para a denominação masculina e quase que ficamos sem esta perspectiva de pensar o direito sem que a mulher pudesse ser uma fonte inspiradora das noções de retidão, força, prudência e equilíbrio.

O axé de Xangô é esta força que torna possível aquilo que é. O mundo possível da cosmogonia iorubana é constituído dos de baixo e dos de cima: O céu masculino espiritual se mistura com a terra feminina material e conformaria o mundo absoluto a que Xangô teria acesso. O ser supremo da cosmogonia iorubana não é feminino nem masculino. O guardião do mundo (alaxé) é erroneamente simbolizado por imagens masculinizadas. Podemos associar diversas figuras míticas da cosmogonia iorubana como realizadoras de axé através da força primordial feminina, (Odudua) realeza divina que junta terra e água; Iemanjá, mãe da água original, mãe das crianças peixes, e Onilé, a senhora da terra.

Durante a elaboração deste estudo, nos vimos provocados a responder sobre o exótico conforto de associar exclusivamente Xangô à justiça. Não seriam os outros deuses também inspiradores de justiça? Mais uma vez, mencionamos Babatundê ao nos dizer que nada na filosofia Iorubá é absoluto, nenhum orixá é perfeito!

Exu pode ser facilmente associado àquele a quem devemos obedecer sem pestanejar. Aquele que devemos prestar satisfações sobre nossos compromissos assumidos e designados. Sendo o mensageiro real entre os homens e os deuses, a ele é dado o poder de instituir regras de cobrança das dívidas devida aos deuses. É frequentemente representado montado no cavalo e com duas caras; uma para este mundo e outra para o outro mundo. A solenização de Exu é, realmente, um ritual de entronização e

validação mítica de uma "regra legal" não questionável. Um outro adereço típico do cobrador é o apito, como elemento organizador da caçada nas florestas. Exu é autônomo como a lei que nasce nos homens numa inspiração moralizadora universal kantiana, concentrado de energia e movimento. Muito difícil fazer associações signicas de Exu a noções de justiça numa perspectiva dogmática ontológica.

Judith Gleason (1999) fala de uma imagem da deusa que encarna o poder dos mundos. A mulher-búfalo, o rio virginal, o tornado e o raio são elementos míticos associados à figura de Oya. Todos esses fazem menção simbólica de força e equilíbrio. Esta trilha de compreensão nos sugere que Xangô, e a noção dupla e imperiosa de justiça, tem que ser associada à sua interligação com Oya. A dança de Xangô, nos diz Gleason, que se eleva aos céus e aos órgãos genitais, está apenas saudando sua força originária: a fecundidade dos raios; e foi Oya a escolhida para cumprir a missão de buscar o poder de emitir o fogo pela boca. Xangô temido e irascível, produtor de grandes feitos, também comete grandes erros: tentou contra seu próprio povo e, sabendo disso, se autopune, trazendo para si a noção da justiça do exemplo. O rei se enforcou na árvore àyàn, transformou-se em Orixá e continuou amado por seu povo: *Oba Koso, Oba Koso!!* Xangô é força feminina em países diaspóricos, como Cuba. Lá, Xangô é Santa Bárbara, deusa das tempestades, dos ventos e dos raios. Esta figura mítica de Xangô, sincretizada com os atributos de Oya, é agora associada à figura mítica de justiça masculina e feminina. As pedras de raio, enredo mítico da junção de Xangô e Oya, se faz de um poder duplo que, associados, representam o poder da justiça como conhecemos no novo mundo. Fala-se erroneamente de uma Oya que teria traído a confiança de Xangô, ao separar uma parte da poção mágica do "fogo que explode" para si. Gleason (1999) comenta esta passagem mítica, que uma leitura patriarcal de intérpretes sexistas teria atribuído a Oya uma função secundária na realização da justiça do deus divino do fogo.

Podemos pensar uma noção de justiça também associada à imagem e à representação de um raio que se interconecta por campos gravitacionais de energias primárias e que, num lapso de tempo simétrico, se encontram para a realização de um novo acontecimento com forte conteúdo de força, retidão e destino, elementos também formadores de um conceito de justiça. Oya³¹ pode ser a patrocinadora de canais energéticos condutores

31 Uma ação repentina puxa todos os elétrons soltos nas proximidades do condutor para baixo, para o solo. (Veja agora o que fez de bom, pensa Goya.) Denominado "choque de retorno" porque o processo se inicia

de passos: "quando a extremidade mais afastada desse condutor se aproxima do solo, correntes de antecipação correm para encontrá-lo. (Sincronia! Agora estamos chegando a algum lugar, pensa Oya) (GLEASON, 1999).

Podemos seguir este desiderato e aceitar que a dimensão do pensamento africano no Brasil, ressemantizado em valores e atitudes traduzidas em ações culturais, e em religiões fundacionistas e imanentistas, com forte apelo cosmológico, tem servido de anteparo, no continente africano e em outros lugares diásporos, para organizar mecanismos políticos e resistências emancipatórias frente ao não reconhecimento da identidade filosófica, cultural e religiosa sustentadores de respeito e garantia aos direitos humanos.

Esta recorrência à cultura e à religião tem sido nossa própria linguagem universal frente a um saber ocidental que já aparece como absoluto em suas análises e pressupostos. Entretanto, o confronto não se sustentará se não travarmos o debate de quais pensamentos e ou filosofias nos referenciamos quando falamos de emancipação política de povos africanos no mundo. Tanto quanto sabemos que nossas melhores experiências de poder e democracia não são as melhores experiências das quais podemos confrontar com as experiências do ocidente europeu, por exemplo.

Pensar "africanamente" não nos salvará de um desafio futuro sobre o que devemos fazer sobre nossos maiores valores de organização e exercício de poderes políticos universais e cosmopolitas, que tem se tornado o debate do mundo moderno. Se tivermos que contribuir com as teses racionais e mais amplas sobre as saídas para o mundo na esquina entre os cosmopolitismos, universalismos e multiculturalismos, nossa herança imanente e essencializante será um conduto civilizatório fundamental e nos dará possibilidade de pensarmos acima dos nossos umbigos.

Quando associamos os valores e conceitos típicos de um repertório subsaariano revitalizados na diáspora, (restituição, comunhão, integração, unidade, imanência, comunidade, corporeidade, ancestralidade etc.) com os ideais de uma filosofia europeia hegemônica e predominante no Brasil que valoriza um hibridismo ocidentalizante com forte influência cartesiana, iluminista e logocêntrica, fundidas com o culturalismo român-

no final do canal, é o clarão brilhante que todos veem. Raios – publicamente aplaudido. Ele golpeia uma vez seguida da outra, descendo pelo canal preparado, enquanto tributários interligados, criados pelo mesmo método intuitivo, liberam outros setores densamente carregados. (...) cada processo se perpetua como um processo de mão dupla. O "condutor de passos" é substituído por "condutor de dardos", que re-ioniza o caminho para que os movimentos de sucção luminosa possam continuar. A bomba está pronta; a luz jorra pela espinha da tuvem; então e somente então o trovão real – o som natural mais alto do mundo – para falar em louvor da consumação (GLEASON, 1999, p.76).

tico dos trópicos, nos acercamos de que não sabemos fazer e não fazemos tais distinções em nossas ações cotidianas sobre esta ou aquela. As perguntas da filosofia não se referem apenas às perguntas da humanidade feita por humanistas universalistas e com a alteridade, por isso, estamos à mercê de uma supremacia filosófica e conceitual que pensa que pensou tudo do que se precisa pensar sobre todos.

Sobre o debate se as linguagens africanas possuem um potencial universal, originário e emancipador, temos que refletir sobre os efeitos das "linguagens" sobre as experiências históricas fundadas no reconhecimento identitário, por exemplo. Aqui na diáspora nem todos se incomodam ou reivindicam a África reinventada como sinônimo de liberdade e emancipação frente aos "europeísmos universalizantes". Mesmo nas academias e entre os intelectuais negros, os debates se entrecruzam entre pensar dilemas nacionais a partir de conceitos e saberes africanos, ou de um saber africanizado sendo aplicado sobre dilemas desse segmento dentro de uma realidade nacional. Enfim, acabamos por, contraditoriamente, usar um repertório do mesmo modo que o negamos: um recurso identitário e cultural no sentido mais essencialista e repetidor de estruturas que este repertório pode nos emprestar.

Resgatando o linguista e antropólogo norte-americano Edward Sapir e B. L. Whorf, (SAPIR, 1929) herdeiros de uma tradição do pensamento europeu, que, embora não negasse a existência de universais linguísticos, enfatiza o valor positivo da diversidade linguística e cultural, sem deixar de lado os princípios do idealismo romântico. Uma versão de linguagem e pensamento baseada nesta tradição, na década de 1950, foi rotulada de "hipótese Sapir-Whorf" e é associada ao relativismo linguístico. A hipótese Sapir-Whorf combina determinismo linguístico com relatividade linguística: a língua determina o pensamento e não há limites para a diversidade estrutural das línguas. Embora a hipótese Sapir-Whorf seja considerada forte, ela não exclui a possibilidade do bilinguismo nem da tradução. Embora ninguém defenda o determinismo extremo nem a relatividade extrema, é possível considerar uma versão mais fraca da hipótese levando-se em conta experiências que vêm sendo feitas desde então. Os vocabulários de línguas diferentes costumam não ser totalmente isomórficos e existem realidades mais facilmente codificáveis em uma língua que em outra. Veremos por estudos³² posteriores que esta hipótese

32 Ver: CUNHA, A. P. 2010. A emergência da hipótese do relativismo linguístico em Edward Sapir (1894-1939). Projeto de pesquisa.

guarda polêmicas quanto a sua autoria e funcionalidade, no entanto o que se pretende aqui é a discussão sobre sua aplicabilidade no debate atual sobre o respeito às diferenças e o respeito ao exercício de sua originalidade cultural.

Parece que ainda não foi achado um bom motivo para descartar a ideia de que falantes de línguas diferentes têm a mesma visão do mundo no que diz respeito a conceitos fundamentais como tempo, espaço, número, matéria etc., porém podem ter visão diferente quanto a outros conceitos, principalmente os vinculados à cultura, porque estes implicam conhecimento da mesma. Vale dizer que combinações numéricas e arquetípicas aparecem em grande medida e de forma mimética em culturas e civilizações diferentes. É o caso, por exemplo, da variação geométrica do tipo, 1, 2, 4, 8, 16... em momentos de resgate histórico e de afirmação de projetos de emancipação negra no continente africano e na diáspora, umas piscadelas de olho nos projetos ideológicos de libertação e identidade filosófica e linguística do ocidente e do oriente nos ajudam, a saber, para que lado da história queremos caminhar.

QUANDO A NORMA JURÍDICA NEGA O MUNDO DA VIDA

A necessidade de moldar o "mundo da vida" é uma necessidade moderna. A pós-modernidade a denuncia e a decompõe. A ética e o direito alimentam-se de certo modo dessa matriz. Estamos tentando caracterizar que a formação do pensamento normativo no Brasil serviu aos propósitos colonizatórios e à criação autoritária do Estado português que logrou uma deliberada conformação societária composta de negros e indígenas enquanto "coletivo humano inferior" (MUNANGA, 1999), que ocupam espaços subalternizados; e de como o mundo da vida foi projetado negativamente e, conseqüentemente, criminalizado pelo poder de Estado, a partir dos processos estruturantes da colonização, da escravidão e do racismo institucionalizado. Mesmo assim, o ideário da identidade perpetua-se enquanto projeto de poder e resiste às formas diversas de diferenças baseadas nos valores de igualdade dentro da racionalidade moderna e até mesmo de identidade numa perspectiva maximalista do pluralismo jurídico.

O conceito de "mundo da vida" ganha uma informação social que pode explicar certas experiências normativas no espaço público. Se o indivíduo pode ou não, através da cultura e da norma racionalizada, desenvolver aspectos comunicativos e isonômicos numa linguagem pragmática, é o que pretendemos discutir. Portanto, a realidade sócio-histórica dos africanos e seus descendentes só poderia ser entendida como um mundo da vida assimétrico, onde apenas lhes eram destinadas a obrigação de aceitar e de seguir as regras.

Todo o esforço de parte expressiva da inteligência brasileira tem sido o de provar a generosidade do colonizador e a inferioridade ou o atraso dos povos colonizados e escravizados. Enquanto isso, uma nova narrativa histórica tem surgido dos movimentos sociais negros e, recentemente, de modo substancial, nas universidades. A segregação material e simbólica desses segmentos da população brasileira acusa uma invisibilidade construída à luz de uma doutrina da simulação do mesmo em relação ao outro.

Fora da descrição de um mundo da vida, a política e o poder de Estado se apropriam do organismo estatal e produzem uma parafernália jurídica, procedimentalizada em ritos, solenidades e etapas processuais que discriminam a existência do outro fora dos padrões de aceitabilidade da cidadania.

Ademais, para um acurado entendimento dessa constatação, observa-se que as influências universalizantes, estatizantes e homogeneizadoras da doutrina racional da modernidade na criação do corpo jurídico brasileiro compuseram-se eclética e autoritariamente de uma plêiade de outras doutrinas. A mistura hierarquizante tem sido nossa ideologia de dominação, o que fez com que Machado Neto (1979) afirmasse que o direito brasileiro não adveio de uma empreitada milenar e cultural tal como ocorreram com os povos gregos, assírios, germânicos, celtas e eslavos, mas de uma imposição burocrática sem a participação social (MACHADO NETO, 1979, p. 309). O homem universal e a história universal são alimentadores dessa narrativa que instrui as bases do pensamento jurídico. Oliveira Viana (1949, p. 158) insiste nessa formulação de que a civilização brasileira é fruto exclusivamente do homem branco.

Na afirmação de um ordenamento jurídico, o Estado brasileiro vê-se numa redoma de fogo: precisa aprimorar seu estatuto legal para atender aos destinos de uma nação sul-americana que quer participar do concerto mundial das nações – orgulhosamente, este Estado – sem conflitos econômicos, étnicos/raciais, religiosos, regionais etc., e, ao mesmo tempo, convive com uma imensa vontade de ser igual ao colonizador, rendendo-se,

para tanto, ao mimetismo cultural e político pelo medo e vergonha de tentar ser, também, uma nação indígena e negra.

Uma outra ordem de valores decorrentes de um "mundo da vida" ainda que ressignificado e reconceitualizado guarda menções que podem ser facilmente identificadas como oriundas da contribuição civilizatória de certos povos africanos no Brasil. Valores como os de restituição, integração, complementariedade, ancestralidade; comunhão nas relações com a natureza; ênfase no corpo sacralizado; noção de felicidade dramatizada em festejos; sublimação do sentimento de culpa e de pecado³³ são aspectos que conformam uma narrativa mítico/ética distinta, em muitos aspectos, da tradição judaico-cristã. Esses valores chocam-se com o ideário da identidade nacional e com o ordenamento jurídico vigente.

O outro nunca existiu como eu mesmo para o eu eurocêntrico. O outro é uma invenção do eu próprio. E este "eu" reificado funda a nacionalidade e a brasilidade. Mas, só serei reconhecidamente o outro radical se me assumir enquanto eu em minha integralidade ontossocial, dirá Husserl (1996). Essa tradição filosófica e jurídica se assenta fielmente no modelo europeu de vida social e de organização estatal de uma mesmidade com atributos padronizados de cor, sexo e origem.

É desse modo que se configura nosso *ethos* original – a cidadania é negra e indígena nos momentos de afirmação cultural, mas nossa cidadania é perversamente europeia e branca nos momentos de afirmação da cidadania através dos mecanismos de obtenção e exercício dos direitos, oportunidades e condições de vida. O ser é, nas agruras dos efeitos das desigualdades, mas não é nas buscas incessantes de um modo de vida em que se nega o outro original. Desse modo, justifica-se a negação de simbologias de outras etnias e raças tal como acontece com Exu,³⁴ enquanto representação imanente do movimento perpétuo da vida, o avatar que liga os mundos, o criado e o incriado, aquilo que é mutável. A *anima* e o

33. Tais estudos e pesquisas sobre os valores e princípios de certos povos africanos que vieram para o Brasil em decorrência da escravidão são fartamente utilizados, a propósito de LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. *Agadã: dinâmica da civilização africano-brasileira*, (2000); SANTOS, Juana Elbein dos, *Os Nagô e a Morte: páde, ôsê e o culto Ègun na Bahia*, (1986); OLIVEIRA, David Eduardo de, *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*, (2003); SODRÉ, Muniz, *Claros e Escuros, Identidade, Povo e Mídia*, (1999); CARNEIRO, Edison, *Candôbiés da Bahia*, (2002); BASTIDE, Roger, *Les apports culturels des africains en Amérique Latine: essai de synthèse Cahiers d' Histoire Mondiale*, (1971).

34. Para uma visão da representação de Exu para a cosmovisão africana (Nagô): "de fato, Exu não só está relacionado com os ancestrais femininos e masculinos e com suas representações coletivas, mas ele também é elemento constitutivo, na realidade o elemento dinâmico, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe" (SANTOS, 1986, p.130).

sopro inicial para quem quer explicá-lo através da tradição grega, mas que está bem distante das matrizes aristotélica ou hegeliana.

O espectro do Estado democrático de direito, do qual o Brasil é corolário, encontra graves contradições em sua pretensão democrática e identitária. Somos um rosto com identidades multifacetadas, algumas faces aparentemente mais visíveis que outras, o que nos levou a uma busca frenética por modelos filosóficos e jurídicos, com forte apelo etnocêntrico, como a salvação do mesmo e a negação do outro, ou a sublimação do outro no eu, o que acabou acarretando a hibrididade física e a hegemonia ideológica e material no Brasil.

Mesmo que nos façamos de indiferentes, estamos apontando novos valores, gestos, tradições, rostos que influenciam e determinam uma singularidade pluralizada num ecletismo sem igual, próprio de nosso pensamento desde a colonização portuguesa. Por isso, não é incorreto afirmar que o suporte ético-normativo que orienta a juridicidade brasileira é permeado por valores na criação legislativa e na aplicação da norma com sucessivos e contraditórios prognósticos que, ora se adiantam, ora refluem, em razão mesmo de interesses de bem-estar social calcados em doutrinas interpretativas muitas vezes distintas daquelas que originariamente teriam pautado o aplicador da juridicidade estatal.

Os pressupostos que orientam os valores de justiça e equidade são hierarquizados e rigorosos, mas também frágeis e permissivos. Por quê? Será que é por nossa colonização luso-ibérica, realimentada e sincretizada pela contribuição árabe, africana e asiática? Será que nossos mais renomados intérpretes, principalmente aqueles que realizaram leituras culturalistas, podem explicar essa nossa permissividade e elasticidade nas relações sociais e, conseqüentemente, sua aplicação na organização estatal?³⁵

O patrimônio ético-cultural brasileiro – permeado pelo personalismo, pelo patrimonialismo e pela tropicologia culturalista, respectivamente estudados por Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e Gilberto Freyre –, apresenta doutrinariamente a justificação de uma cultura societária, que alimenta uma ordem normativa que nos parece sistemicamente conformada, mas os seus atos procedimentais encontram vál-

35 Sérgio Buarque de Holanda ao referir-se à nossa colonização europeia e às suas influências diz que: "é significativa, em primeiro lugar, a circunstância de termos recebido a herança através de uma nação ibérica. A Espanha e Portugal são, com a Rússia e os países balcânicos (em certo sentido também a Inglaterra), um dos territórios-ponte pelos quais a Europa se comunica com os outros mundos. Assim, eles constituem uma zona fronteiriça, de transição, menos carregada, em alguns casos, desse europeísmo que, não obstante, mantém como um patrimônio necessário" (HOLANDA, 1995, p.31).

vulas mais ou menos abertas que se adequam às realidades dialetizadas, redefinindo o olhar de quem decide como aplicar a lei. A hermenêutica talvez estivesse sendo utilizada como recurso da negociação ideológica e política. Os juizes, promotores e autoridades oficiais utilizam-se de uma eclética hermenêutica jurídica, relativizando seus interesses e posições. O rigor da "norma pura" estaria encontrando nos trópicos uma leitura moralizante, culturalista e espiritualista em nome da aplicação tradicional dos direitos humanos.³⁶

Então, qual a natureza e/ou a função do direito na modernidade? Em que medida as teorias modernas de Estado proporcionam democraticamente o reconhecimento e a convivência plural de todos? Como o princípio jurídico de igualdade pode conformar modelos mais inclusivos e materialmente mais equitativos para todos? Como a igualdade jurídica, permeada pela diversidade de éticas normativas, pode decidir pela justiça e pela moralidade política? As desigualdades sociais encontram origem nos interesses políticos do seu tempo histórico e em suas contradições.

Essas indagações nos levam a uma outra perplexidade: as diferenças ético-normativas não são tratadas no âmbito normativo de um Estado unitário ou, quando são, sempre estão encobertas por pressupostos de uma ordem jurídica que tenta acompanhar a dinamicidade dessa mesma sociedade. Muitos dos novos sistemas jurídicos buscam saídas para a realização da justiça dentro do direito, mas muitas dessas teorias não passam de ensaios eugênicos ciber-funcionais em que os jogos sociais e sua competência intrínseca respondem pelas contradições decorrentes dos modelos naturais do contrato social.

Jessé Souza (1997), referindo-se a Habermas, demonstra que a modernidade à brasileira é uma fantasia: "para a imensa maioria da legião de párias urbanos e rurais, sem lugar no novo sistema, produto de séculos de abandono, a desigualdade aparece como um resultado natural, muitas vezes percebido como fracasso próprio" (SOUZA, 1997, p. 262). Com a fragmentação do mundo da vida atestada aqui pela criminalização da existência de mundos subalternizados (SANTOS, 2003) ou do cole-

36 Roberto Gomes (1994) revela, na *Crítica da Razão Tupiniquim*, referindo-se ao filósofo Cousin, que teria influenciado muitos pensadores e juristas brasileiros, de onde vieram as "trouxas bases sobre as quais se fundou uma autêntica ideologia de conciliação". O ecletismo ilustrado de Cousin era assim identificado: 1º - a desconfiança com os "sistemas", que seriam camisas de força do espírito; 2º - a crença de que a "verdade" poderia ser o resultado de um mosaico montado a partir de inúmeras pensadores. (...) permitiria um enriquecimento indefinido, aproveitando-se de cada sistema o "melhor" - daí a qualificação de "esclarecido"; 3º - finalmente, a crença tipicamente narcisista e imatura de que, assim agindo, estaríamos dando mostras de "espírito aberto", "esclarecido", não-dogmático (GOMES, 1994, p. 34).

tivo humano inferior (MUNANGA, 1999), verifica-se que mesmo a saída referenciada na ampliação da esfera pública encontra-se prejudicada por conta dessa mesma limitação originária, que impõe uma certa assimetria de pessoas autorizadas a "falar" ou a proferir um acordo legítimo.

Assim, convivem no Brasil os saberes e valores europeus, indígenas e africanos. Este último, o saber afro-brasileiro, mesmo com sua maior presença numérica na sociedade brasileira em relação aos povos indígenas, tem sido direta e indiretamente excluído da vida pública nacional. Trata-se de uma diáspora, com a qual cerca de 4 milhões de africanos escravizados verteram compulsoriamente para o Brasil.

Na atualidade, podemos falar de cerca de 100 milhões de afrodescendentes.³⁷ Todos estão subordinados às regras estatais. Mas, uma boa parte não está engajada nas regras programáticas da carta constitucional. Não possui os plenos direitos ali insculpidos. A conclusão das pesquisas do IBGE³⁸ e os resultados do relatório do Pnud³⁹ mostram que a maior parte é formada por brasileiros, pretos e pardos, que se referenciam pelos mais diversos valores ocidentalizados, ou orientalizados, próprios de nossa tradição híbrida.

A existência dos "outros" impõe uma adequação, um jeito nacional para acolher e enquadrar as diferenças, que está fortemente entrelaçada no tecido social e que nela tem se pautado para projetar um ideal de democracia estatal e, em outros momentos, para aniquilar essas experiências pela utilização ortodoxa da lei que sempre os teria representado precariamente. Numa amostragem da produção legislativa dos últimos séculos, podemos ter uma noção de como esta produção se valeu dos valores

37 É importante explicar o conceito de afrodescendente e a correspondente estimativa numérica. Os estudos oficiais (IBGE, Pnud) têm considerado o conceito sociológico e histórico de raça e não mais o biológico. Tal classificação compreende a reunião daquelas pessoas que se autodeclararam pretas conjugadas com aquelas que se autodeclararam pardas que passam a ser classificadas na pesquisa como negras, afro-brasileiras ou afrodescendentes. O conceito usado como método na pesquisa é utilizado pelos movimentos negros como identidade política. O conceito miscigenado de descendência/fenótipo/identificação para qualificar essa parcela da população brasileira ganha tenore em razão de outros critérios raciais biologicizados e que servem para identificá-los para efeito de promoção de políticas públicas estatais e privadas.

38 Os indicadores do IBGE sobre educação, saúde, mercado de trabalho e habitação revelam imensas desigualdades entre brancos e negros, entre eles, a situação da mulher negra encontra uma maior vulnerabilidade. A pesquisa do IBGE (PNAD-2003) informa que o salário médio de uma mulher negra é de R\$ 279,70 contra R\$ 428,30 do homem negro e o da mulher branca é de R\$ 554,60 e o do homem branco é de R\$ 931,10.

39 O Relatório de Desenvolvimento Humano Brasil - 2005: racismo, pobreza e violência, elaborado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud) em 2001, divulgou que 64,1% dos brasileiros identificados como pobres eram negros e a renda média domiciliar per capita dos brancos era 128% maior do que a dos negros.

morais e culturais predominantes para instituir mecanismos legais contra as populações marcadamente fora dos padrões europeus aceitos como modelo de "ser humano", de cidadão, de belo e de educado, e de uma certa construção solipsista do outro.

O que dizer de um indivíduo que concebe uma relação diferenciada com a natureza e o seu corpo físico, em detrimento dos ensinamentos platônicos ou aristotélicos que recebeu na escola? O que dizer da leitura imanente e divinizada, na qual o mito e a criação estão entre nós, em detrimento de um mundo onde nos obrigam a apenas fazê-lo no transcendente, ou no exclusivamente racional, ou através de mitos e valores ocidentais que subsidiam comandos sociais e decisões judiciais? O que dizer das relações sexuais poligâmicas e homossexuais que não foram construídas sob valores judaico-cristãos de pecado, perdão e autopunição e que se confrontam frente a um código civil e um código penal estatuidos sob o espectro do individualismo, da monogamia e da heterossexualidade? O que dizer da luta pelo território empreendida sob valores comunitários, em detrimento de código civil e de código penal elaborados para proteger o direito do indivíduo e da propriedade? O que dizer de um criminoso afro-brasileiro que é moralmente e até eticamente criminalizado em sua comunidade por outros valores e normas distintos do Estado? O que dizer da sacerdotisa afro-brasileira que recebe uma ordem de prisão por violar leis que proíbem "sacrifício" de animais? O que dizer, então, dos valores consagrados à justiça no panteão afro-brasileiro que reifica os aspectos de restituição e não o de retribuição/regeneração imposto pela legislação penal brasileira? O que dizer das manifestações estético-culturais da população afro-brasileira confundidas como algo nefasto e de baixa qualidade cultural, até onde não se transformam em peças pasteurizadas da indústria cultural? O que dizer do uso da maconha pelos adeptos da doutrina rastafari enquanto componente de um ritual cultural e religioso? O que dizer das ações afirmativas no direito constitucional brasileiro, que perguntam sobre a natureza, a função e a efetividade da norma jurídica que deve estatuir a igualdade material para todos?

Diálogos multiculturais e possibilidades comunicativas

"A prática demonstra que toda tolerância é intolerante com a intolerância dos outros."

Muniz Sodré

O multiculturalismo e o pluralismo jurídico são o debate do momento no cenário mundial. Tal corpo de estudo tem contribuído para o pensamento político crítico de cunho social e tem buscado saídas para as limitações dos modelos exclusivamente essencialistas e monoculturais. Esse entendimento situa-se a partir da comum negação de vários autores que têm confrontado a tradição e, no lugar dela, apresentado uma abordagem dinâmica e dialética da realidade, que é construída e interpretada através das leituras que os indivíduos dela fazem em determinado contexto histórico; do mesmo modo, os valores são relativos, e a verdade não pode sugerir algo imutável e perene. A verdade só é objetável para a consciência do indivíduo; a realidade do pensamento é quem decide o *locus* da verdade.

O conceito de reconhecimento criado por Taylor, amplamente discutido na academia e nos debates políticos que tratam da identidade, do respeito aos direitos do outro, ganha um estatuto balizador ao instituir que a diferença é determinada pelo reconhecimento. O novo constitucionalismo jurídico inspira-se neste axioma, em que a identidade reconhecida e suas consequências seriam um designativo de realização de vida digna. Poderíamos nos inspirar em Aristóteles e nos convencer de que o ideal da vida boa seria esta complacência com os desiguais. Sua tese sobre a

justiça distributiva serviria de anteparo para conceder recursos materiais em bases equitativas para grupos e pessoas que não fossem contempladas com o recurso primário de uma justiça entre comuns, ou melhor, entre iguais.

As políticas públicas modernas só têm alcançado certo sentido material de realização da justiça porque têm bebido nessa fonte, contrariando o ideário da Revolução Francesa, do Iluminismo e do Positivismo Jurídico Clássico, e realizado uma justiça ora fundada em cânones morais, ora se debruçando em conceitos artificiais de justiça; a ideia de um arquétipo de uma justiça emancipadora. Dar a cada um o que cada um necessita e aspira de acordo com suas identidades. Só uma política estatal de reconhecimento de grupos e pessoas em nome de seu pertencimento identitário poderia garantir a existência e o convívio entre civilizações e grupos identitários tão distintos e, às vezes, antagônicos. Neste cenário, ganham espaço as teses multiculturais e pluralistas como sinalizadas de saídas possíveis ao predomínio monismo jurídico reinante no Constitucionalismo Contratualista do séc. XVIII.

É possível afirmar a existência das teses multiculturais em diversas ciências e campos de conhecimento. As alternativas multiculturais afirmam a existência de outras realidades, independente dos modelos oriundos do constitucionalismo liberal tradicional e que tomam fôlego ao enfrentar o ideário da doutrina monocultural.

Semprini (1999), a partir de estudos em Kymlicka, diz que a teoria multiculturalista permite uma dupla abordagem, uma culturalista e outra política, em que se delineia e se diferencia o destino das minorias nacionais e dos grupos étnicos. Às primeiras são prometidas a conquista de direitos e uma limitada autonomia política; aos segundos, por possuírem uma identidade fundada em critérios geográficos, religiosos e étnicos, haveria de ser reconhecida a tradição cultural e identitária. Essa abordagem significa um grande avanço frente às teses interculturalistas, que tentam garantir "cidadania" aos grupos sociais que se organizam "em torno de um sistema de valores comuns, de um estilo de vida homogêneo, de um sentimento de identidade ou pertença coletivos, ou mesmo de uma experiência de marginalização" (SEMPRINI, 1999, p. 43).

A classificação dos modelos multiculturais de Semprini nos ajuda a entender as opções que têm sido adotadas para o debate das lutas emancipatórias de várias organizações humanas que reivindicam direitos e garantias da organização estatal à qual estão vinculadas. Essa escolha obedece a um critério meramente didático, não, necessariamente, ideológico:

MODELO POLÍTICO LIBERAL CLÁSSICO

Deriva da teoria política liberal clássica e serve de base a diversas constituições democráticas. Tal modelo traz uma distinção entre esfera pública e esfera privada. O espaço público é, por definição, neutro e homogêneo. As diferenças são confinadas ao espaço privado para que a esfera pública preserve sua homogeneidade.

MODELO LIBERAL MULTICULTURAL

Proposto por Kymlicka. O modelo tradicional é insuficiente porque não reconhece a dimensão étnica e moral do indivíduo. Aqui aparece a ideia de grupo para dialetizar os direitos dos indivíduos, mas o Estado-nação e a integração são o fim proposto por este modelo.

MODELO MULTICULTURAL MAXIMALISTA

Grupos que reivindicam autonomia completa perante o Estado-nação. Não existe uma esfera comum. Os valores morais, religiosos e culturais é que dão sentido ao grupo, possuindo, assim, um caráter pós-nacional. A possibilidade de diálogo só se realiza na hipótese de justaposição de espaços monoculturais.

MODELO MULTICULTURAL COMBINADO

É o gerenciamento das diferenças. Os grupos étnicos e os movimentos sociais são tratados como dados objetivos. Seu sistema é pragmático e o fundamento é a integração econômica. As diferenças são transformadas na retórica do *melting pot*. É uma idealização mercadológica da diferença.

A análise do quadro acima permite afirmar que esses modelos são insuficientes e não dão conta das alternativas possíveis já experimentadas no mundo, mas que servem para nos traduzir um desenho razoável do que estamos discutindo neste livro. Refiro-me à impossibilidade de reproduzir modelos de uma sociedade para outra e de se fazer classificações rígidas para localizar o tipo de sociedade em que se vive. Dado o esquema apresentado, é fácil identificar que o modelo brasileiro se aproxima de uma vertente liberal multiculturalista liberal e de uma vertente multiculturalista combinada.

Os modelos são simplificados apenas para distinguir os grupos étnicos-raciais e as minorias nacionais em posições culturalistas e políti-

cas. Classifica a sociedade americana (EUA) numa perspectiva política - *Identity Politics* - identificando, nas reivindicações da área educacional, da identidade sexual e das relações interpessoais, aspirações multiculturais que se expressam nas ações afirmativas. Aliás, essa polêmica (das ações afirmativas) está sendo um dos vetores do debate do multiculturalismo. É que as ações discriminatórias positivas e as políticas públicas dela decorrentes acabam sendo reconhecidas enquanto mecanismos assimilacionistas com o ideário liberal. Entretanto, essas ações têm sido rigorosamente debatidas e muitas vezes hostilizadas em nome da assunção do mérito e da quebra de privilégios.

Observamos em outras matrizes do multiculturalismo algo próximo de modelos políticos mais radicalizados, que buscam mudanças estruturais do Estado (modelo maximalista). Santos (2010), ao se contrapor às correntes conservadoras do multiculturalismo, entendidas por ele como assimilacionistas e vinculadas a uma normalização oficial, diz que é fundamental que o *multiculturalismo emancipatório*, do qual é defensor, deva "reconhecer as culturas, umas entre as outras, como reconhecer diversidade dentro de cada cultura e permitir que dentro da cultura haja resistência, haja diferença" (SANTOS, 2010, p. 9). A postura antiessencialista e a defesa dos conflitos dentro das culturas, sejam hegemônicas ou não-hegemônicas, é que caracteriza sua tese multiculturalista. O autor pondera que

(...) não calamos na armadilha de aceitar que o reconhecimento vá ao ponto de estabelecer critérios de autenticidade, o que faz com que as culturas passem a ser culturas de testemunho e, portanto, sobre as mulheres, sobre o movimento de mulheres, e sobre a discriminação contra as mulheres, só passam falar mulheres; pelos negros e pela discriminação contra os negros, só passam falar negros. A ideia da autenticidade de testemunho e, no meu entender, uma das formas que pode levar a um desenvolvimento de um novo *apartheid* cultural e que podia ser realizado através de um radicalismo excessivo, porque permitiria criar igualdade, mas em separação (SANTOS, 2010, p. 9).

Adverte, ainda, que sua posição contra o essencialismo, que ele chama de *apartheids culturais*, impossibilita o exercício da igualdade. Esse é um risco premeditado. Aquele que sabe que o debate do protagonismo das lutas pode não resolver as tensões entre a igualdade e a diferença.

Temos uma convicta opinião de que tal assunto, como é tratado pelo autor, o leva a uma postura também etnocêntrica e essencialista. É que seu olhar "esclarecido" levanta suspeita sobre qual testemunho representa.

Essa abordagem emancipatória, acadêmica, acaba por se contaminar de um matiz elitista; nutre-se de um conteúdo hierárquico e pausterizador sobre o conhecimento dos "outros". O protagonismo dos "outros" é também uma necessidade pós-colonial e, dialeticamente, serve à agenda decolonial. Sabemos que o discurso identitário tem se revelado a serviço da luta emancipatória, mas, contraditoriamente, aparece como instrumento do capitalismo global que a todos diferencia para a todos igualar no domínio das especificidades. Mas, se negarmos as aspirações identitárias estaremos impondo nossa idealização iluminada de um "novo mundo".

Zizek (1997) irá conceituar essas expressões multiculturalistas como "falsidade do liberalismo multiculturalista elitista", que organiza um grande projeto universal tolerante a serviço do domínio e da manutenção das coisas para permanecerem como sempre são. Não foram as minorias que optaram por se conformar em minorias; isso é obra do sistema capitalista global. No entanto, buscar formas alternativas identitárias para enfrentar uma hegemonia etnocêntrica e espoliadora é, antes de tudo, uma estratégia. Isso não pode ser ignorado, porque o essencialismo identitário não pode revolucionar estruturas globais, a busca de um sentido estratégico, histórico e global é o desafio que tem que ser respondido no processo histórico.

A construção e a articulação do reconhecimento das identidades excluídas num projeto único elevaram estes segmentos à categoria de "frentes", em nome de projetos políticos estratégicos para uma mudança de modelo de Estado, de sociedade e de mercado. Supõe, na perspectiva dos movimentos sociais contemporâneos, o resgate de sua cultura, do seu passado histórico negado e falsificado, da consciência de sua participação positiva na construção da democracia no Brasil. No caso, por exemplo, do movimento negro, a recuperação de sua negritude, na sua complexidade biológica, cultural e ontológica e na ampliação e garantia de direitos e oportunidades iguais.

"O ESPELHO QUE NÃO NOS DEVOLVE A NOSSA IMAGEM"
A possibilidade do Estado e do poder fora do etnocentrismo

Podemos usar o estudo empreendido por Clastres (2003) para aprimorar o debate sobre o poder e sua fundamentação que realiza a noção de Estado moderno. A estatalidade, o império da lei escrita e a coercibilidade são atributos de um modelo que preserva interesses de domínio e sua perpetuação. O que precisamos entender é que os conceitos e seu caráter linguístico informam uma ordem de coisas e essas coisas realizam proposições humanas. A noção de Estado moderno nasce da manifesta concessão e imposição de deveres e direitos entre indivíduos que pensam mecanismos sociais que não prescindam de inferências externas.

A tradição que exprime a genealogia estatal a um fundamento meramente determinista do gregarismo humano é, para Clastres (2003), errônea; e afirma que o poder associado à violência tem sido o eixo predominante para o uso do conceito, como elaborou Weber – o poder como legitimação da violência.

A tradição antropológica europeia considerava as sociedades dos países das Américas arcaicas, primitivas e sem cultura. O modo como essas sociedades viviam e como viam o mundo lhe eram estranhos. O outro só era entendido enquanto espelho do mesmo. Clastres (2003) diz que, embora tais sociedades não possuam escrita, memória, comércio baseado na troca e um modelo de organização societária, não necessitaria dos instrumentos que caracterizam o que chamamos hoje de Estado, nessas civilizações, a escrita e a memória estão inscritas no corpo e em suas crenças cosmogônicas e teogônicas. Aparecem como uma manifestação antropológica que se baseia no corpo a preservação de signos e símbolos, que se perpetuam através dos tempos, pela dramaticidade corporal e pela oralidade. Como diz a Makota Valdina do terreiro Tanuri Junçara, na Bahia: "é um outro modo de aprender e um outro modo de ensinar..."

A conclusão do antropólogo francês é de que a metodologia do conhecimento e a epistemologia elaboradas para entender certas culturas nunca foram suficientes para configurar algo próximo de uma compreensão razoável. Toda a ideologia e tecnologia da ciência têm sido apenas um esforço antropológico primário dos europeus para tentar ler tais sociedades. Daí a negação do outro. O que sabemos hoje é que tais povos e comunidades possuem saberes, tradições, mitos e narrativas que são transmitidas oralmente de geração a geração. Muitas vezes, confrontam

alguns pressupostos autoritários que os ostentam (o mercado, os mitos, o saber e o Estado) e fundam e resgatam formas singulares e alternativas de poder e organização social. A propriedade privada e a relação com a natureza são dois aspectos que caracterizam essa estranheza frente ao mundo jurídico de um Estado que tratou sempre de exterminar, simbólica e materialmente, a presença ontológica e cultural das populações negras e indígenas no Brasil e nas Américas.

O autor enfatiza que as conclusões dos europeus sobre os indígenas no Brasil - "gentes sem fé, sem lei, sem rei", serviram de adágio para concluir que tais povos não possuíam "poderes". A ideia de poder, vinculada à ideia de coerção, foi o significado que decidiu o conceito de poder para as sociedades Incas do Peru e Astecas do México. Clastres (2003) atribui essa classificação a um ritual antropológico em que se localiza a existência do etnocentrismo como *episteme* entre os ocidentais.

A afirmação da alteridade desafia a antropologia a realizar o debate sobre o poder. Essa é uma dimensão que fica sem um maior desenvolvimento em sua obra - o estudo de uma antropologia política. Aceitar o outro como um "espelho que não nos devolve a nossa imagem" e aceitar a assimetria das questões que problematizam outras sociedades são lições que o pensador francês nos deixa. Daí que, para ele, a ausência da escrita não pode ser sentenciada como ausência de civilização, essa mudança de linguagem não os deprecia enquanto possuidores de um código comum e singular de experimentar o mundo.

Clastres (2003) faz uma dura crítica aos defensores de que algumas "sociedades primitivas da América" são apolíticas e de que existe um modelo pré-concebido e único para se conceber a política. O etnocentrismo cuidou de limitar tais visões e reduzir o alcance epistemológico a um garrote que aniquila seu próprio projeto universalizante.

É que ele se refere à etnologia europeia enquanto satélite das culturas selvagens, o movimento centrípeto copernicano para explicar o mundo. Contrariamente, aponta a reflexão "heliocêntrica" que poderia instaurar uma perspectiva mais dinâmica às ciências e ao estudo da antropologia. O que confere a não existência de hierarquia na tecnologia desenvolvida por esses povos em comparação: "sob esse ponto de vista, não parece de forma alguma que as sociedades primitivas se mostraram incapazes de se proporcionar os meios de realizar esse fim" (CLASTRES, 2003, p. 209).

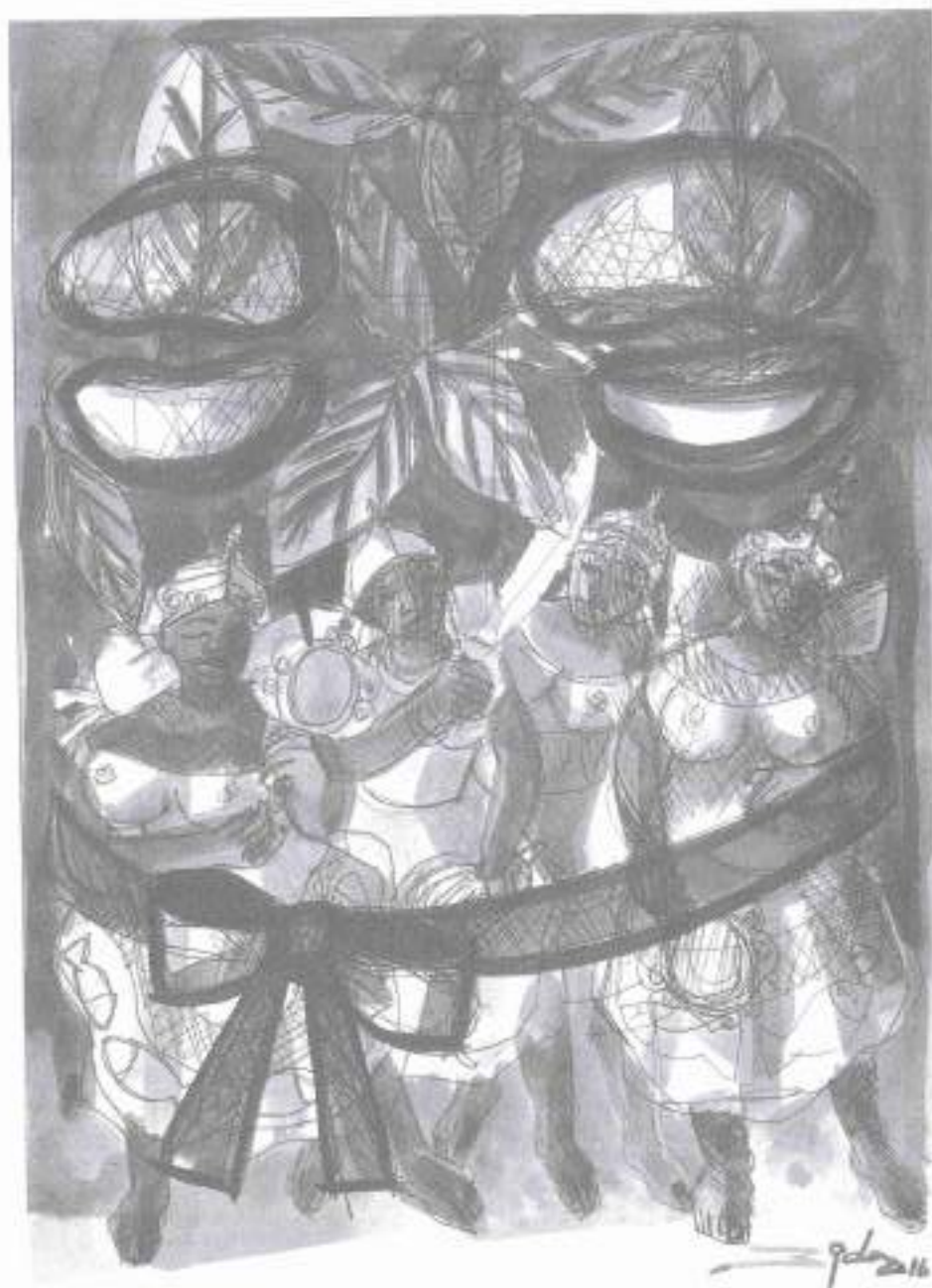
A constatação de que não existe sociedade sem Estado é uma fixação etnocentrista e uma visão unilinear da história. Só poder pensar a sociedade destinada inexoravelmente para o ente estatal impõe a impossibili-

dade de pensar as sociedades primitivas. O culturalismo e o seu estudo no Brasil ainda são tributários dessa convicção: podemos sobreviver à "selvageria" e "atraso" civilizatório dos povos indígenas e africanos e instaurar uma nova identidade interculturalizada e, portanto, homogeneizada pelo saber dominante da cultura europeia.

Desse modo, podemos pensar o fenômeno do *quilombismo*⁴⁰ como reflexo de uma empreitada de poder, resultando numa construção de espaços sociais com poderes próprios, fundados em princípios valorativos de autoridade peculiares e autônomos? A existência de um território delimitado, uma autoridade autônoma e uma identidade comum, preceituadas em valores religiosos, históricos e culturais, caracterizaria o que os pensadores tradicionais conceituam como Estado moderno? E, adrede, afirmarmos que a experiência palmarina no século XVI foi a realização de um Estado negro no Brasil?⁴¹

40 O quilombismo, expressão cunhada pelo ativista negro brasileiro Abdias do Nascimento, dramaturgo, ator, escritor, artista plástico e ex-senador da República, refere-se a uma tese assumida hoje pelo movimento negro brasileiro de que as bases da presença negra no Brasil forjaram-se através da resistência e da revolta e que o modelo a ser seguido pelo povo negro para superar tal condição de subalternização e de genocídio é o da organização identitária, pela realização de redes de solidariedade e da luta política, pelo uso criativo de sua cultura, religião e arte e pela luta pelo território negro na diáspora enquanto trajetória civilizatória da experiência africana no Brasil. (NASCIMENTO, 1980).

41 Vários pesquisadores tratam dos quilombos como espaço de resistência negra e de modelo organizativo autônomo, entre eles Clovis Moura, *Os quilombos e a rebelião negra* (1983); João José Reis, *Liberdade por um fio/história dos quilombos no Brasil* (2000) e Décio Freitas, *Palmares: a Guerra dos escravos* (1990).



"Eu tenho outros sonhos"...⁴²

IDENTIDADE COMO EMANCIPAÇÃO

Retomamos aqui um diálogo iniciado no Capítulo II para indagar se um certo essencialismo, inspirado numa cosmovisão sustentada nas religiosidades⁴³ e nas culturas africanas, está sendo utilizado como arma identitária para a instituição de direitos de igualdade racial. A luta antirracista precisa mesmo desse arsenal para a conquista de direitos de caráter emancipatório para os afro-brasileiros?

Nas recentes manifestações alusivas ao Dia Nacional da Consciência Negra no dia 20 de novembro – aniversário da morte de Zumbi dos Palmares (1695), quando se rememora a resistente luta dos africanos escravizados no Brasil, ocorrida no Quilombo dos Palmares, contra o jugo colonialista e escravocrata, o movimento negro brasileiro apresentou documentos reivindicando a participação na riqueza nacional. Esta

42 - Livre adaptação da famosa frase do líder negro americano Martin Luther King, que a pronunciou em razão da passeata em defesa dos direitos civis, ocorrida nos EUA, em 28 de agosto de 1963, no Memorial de Lincoln, em Washington (I have a dream!).

43 - Para Oliveira (2003), o Candomblé "protagonizado por mulheres contra a ordem patriarcal, por negros contra a hegemonia branca, e por pobres (já que a maioria dos afrodescendentes pertence ao substrato social menos favorecido da sociedade) – contrariando a elite nacional – pode ser tomado como um modelo onde os aspectos civilizatórios africanos foram reinterpretados na lógica da cultura negra, apresentando-se muito além de um mero exemplo cultural para se tornar um modelo ético-político" (OLIVEIRA, 2003, p.82-83).

deveria ser amplamente redistribuída, incluindo a população afro-brasileira em razão do déficit de cidadania em que se encontra essa população no Brasil. Da análise de um desses documentos (Manifesto da Marcha Zumbi + 10 ocorrida no dia 16 de novembro de 2005 em Brasília), podemos concluir que, via o pertencimento racial e identitário, buscou-se exigir do estado e do governo brasileiro o resgate de uma dívida histórica em benefício dos negros e negras brasileiros, para que fossem garantidos direitos e oportunidades para a realização da justiça e da igualdade no Brasil:

Como herdeiros e herdeiras de Zumbi de Palmares, que lutou e morreu pela liberdade e pela afirmação de nossa dignidade humana, estamos aqui em dia após os 116 anos de Proclamação da República para denunciar que jamais fomos parte do projeto republicano brasileiro e que esta realidade está profundamente evidenciada no padrão alarmante de desigualdade racial e nas práticas cotidianas de discriminação e racismo contra homens negros e mulheres negras que, por séculos, sustentaram a acumulação de riquezas deste país.

Como herdeiras e herdeiros de Dandara estamos aqui, transcorridos 310 anos do massacre imperial e colonial contra Palmares, para dizer que a Vida e a Liberdade são para nós – mulheres negras e homens de todas as idades e regiões do país – valores inegociáveis.

Estamos aqui para dizer que os princípios de liberdade e dignidade – pelos quais lutaram nossos antepassados neste solo, em África e em todos os recantos do planeta atingidos pela experiência da Diáspora Africana – permanecem como fontes inesgotáveis de inspiração de nossa luta contemporânea pela Vida, Humanização, Respeito e Justiça (Coordenação Nacional da Marcha Zumbi dos Palmares +10 – Contra o Racismo e pelo Direito à vida, Brasília, 2005).

Mais adiante, o mesmo documento constata que a correção da má distribuição dos recursos é a chave para superar a desigualdade anteriormente apontada. A instituição de políticas públicas de cunho afirmativo em prol da população negra pode promover a devida reparação dessa mazela histórica, juntamente com o cumprimento das regras normativas nacionais e internacionais:

O Brasil não é um país pobre! O Brasil é um país que distribui mal os recursos – bens e serviços – que possui; a situação em que se encontra a esmagadora maioria da população negra brasileira é exemplo cabal deste perfil insustentável de condução da Nação.

Políticas de ação afirmativa sim! Porque são essenciais à correção das desigualdades raciais, à promoção da igualdade de oportunidades, à instituição do princípio de equidade.

Políticas de reparação sim! Para lembrar ao Estado e à sociedade brasileira as suas responsabilidades na produção das desigualdades raciais decorrentes da escravidão e, mais grave, das omissões e práticas discriminatórias perpetuadas contra a população afrodescendente pós-abolição.

Igualmente estamos cobrando do Estado brasileiro o cumprimento das convenções internacionais e acordos dos quais o Brasil é signatário, e a importância que deve ser dada aos compromissos assumidos em Santiago+5 e na Conferência contra o Racismo, realizada em Durban, dentre outros. (Coordenação Nacional da Marcha Zumbi dos Palmares +10 – Contra o Racismo e pelo Direito à vida, Brasília 2005).

Reivindicar um tratamento isonômico do Estado brasileiro, através da luta identitária, não é um dado novo na história do Brasil. A diferença, nesse caso, é que tais reivindicações estão sendo fundadas exclusivamente em um projeto étnico-racial negro, entendido como não pertencente ao “mundo branco europeu” e com fortes críticas ao modelo de Estado e de governo vigentes. A questão que nos invade é: como num futuro próximo poderemos realizar o debate emancipatório de todos, sendo protagonistas de um poder e de projetos baseados em teses não essencializadoras da identidade racial? A luta por políticas públicas e pelas ações afirmativas não é a afirmação da diferença nos moldes liberais e que Zizek (1998) afirmara ser uma falsidade? A luta inclusiva e individualizada em relação ao Estado não é uma reivindicação liberal? E aí, quando se conquista a isonomia de direitos, como fica a luta identitária? Como não caminharmos pelo mesmo fosso do colonizador branco que não saiu de seu autismo e da supremacia de si mesmo?

Sabemos do limite da reivindicação por direitos iguais num modelo estatal que não foi projetado para realizar a diferença. O multiculturalismo parece não ser o bastante para resolver os dilemas brasileiros porque, aqui, o atendimento às reivindicações acaba caindo numa abordagem intercultural, particularizada e, portanto, irrisória. O debate da identidade, enquanto ferramenta para um projeto futuro, só pode realizar etapas de uma luta sem fim por igualdade e justiça.

Tal como entende Bauman, o conceito de identidade não pode encontrar respaldo em fundamentos essencializadores e estáticos da dinâmica cultural. Existe, é certo, uma transitoriedade de signos e uma constante ressignificação e ressemantização que impedem a solidificação de identidades. Bauman dirá que o uso imperativo da identidade serve para instrumentalizar a linguagem dos marginalizados pela globalização, mas que tal uso deve ser "um processo contínuo de redefinir-se e de inventar e reinventar a sua própria história" e que "pela quebra dos liames sociais da modernidade sólida, é possível vislumbrar um cenário que conduz à libertação social" (BAUMAN, 2005, p.12-13). O autor estende seu conceito de "modernidade líquida" ao de "identidade líquida", para explicar essa condição de fragilidade e provisoriedade da identidade no mundo atual.

Já Hall (1996) nos traz um duplo conceito de identidade cultural. O primeiro é aquele que "se define em termos de uma cultura partilhada, uma espécie de "ser verdadeiro e uno" coletivo, oculto sob os muitos outros "seres" mais superficiais e artificialmente impostos, que pessoas com ancestralidade e história em comum compartilham". O segundo conceito – o qual utilizamos como parâmetro neste estudo, é aquele que preconiza:

A alternativa não é apegar-se a modelos fechados, unitários e homogêneos de pertencimento cultural, mas abarcar os processos mais amplos – o jogo da semelhança e da diferença – que estão transformando a cultura no mundo inteiro. Esse é o caminho da "diáspora", que é a trajetória de um povo moderno e de uma cultura moderna. (HALL, 1996, p. 47).

Sobre a manifestação da diferença numa nação e os aspectos culturais de sua abordagem, Hall (1996) afirma que o limite da comunicação é a linguagem. A diferença pressupõe um respeito às culturas populares que guardam identidades civilizatórias imprescindíveis para a construção da identidade étnica. No entanto, o autor reconhece que o pós-modernismo,

mesmo elevando os espaços das diferenças e contrariando o sentido da modernidade, ainda postula enunciados e valores eurocêntricos, merecendo atentar para o significado das tradições, da estética, das experiências e contranarrativas negras que se preservam em linguagens não assimiladas. Como bem disse Wittgenstein, "imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida".

As religiões africanas no Brasil transformaram-se numa visão de mundo, uma totalidade dinâmica em que seus ensinamentos confrontam os valores individualistas e egoístas do mundo moderno. As pessoas que as reivindicam ou que delas utilizam elementos simbólicos para a luta política antirracista, as artes, a relação com a natureza e as práticas sociais da culinária, da sexualidade, da saúde e da educação podem utilizá-las para fazer a afirmação da diferença. Para tanto, não é necessário ser adepto de um culto religioso afro-brasileiro para "acessar" essa simbologia materializada no espaço do mundo da vida; apenas precisamos evidenciar essa força latente que se encontra submersa nos sistemas hegemônicos que formatam "mundos da vida" dentro de sistemas lógicos, forçando referências identitárias únicas.

Cabe aqui indagar para a crítica da modernidade e da pós-modernidade: quem é o modelo para a diferença do outro? Será que existe um mesmo original? Existe o modelo para que a diferença apareça? Vamos ver como aparece a resposta da diferença contra a ditadura da razão:

A perspectiva da filosofia da diferença é atuar visando a diversidade do real e não a unidade dos fenômenos. Na diversidade dos fenômenos encontram-se as diferenças do real. A ênfase, agora, recai sobre a singularidade e não sobre a transcendentalidade. (...) A filosofia da diferença é antes de tudo uma ética. Sua atitude estética diante da vida é a expressão de uma atividade ética diante do mundo. Estética aqui (...) É a "ciência da sensibilidade", que opera com os afetos, os perceptos, os energéticos e o cognitivo. Incorporar no tecido mesmo da filosofia, as categorias do desejo, da libido, dos afetos e das sensações que nos ata ao mundo e sua complexa diversidade (OLIVEIRA, 2003, p.168).

É possível localizar tensões sociais que residem na construção histórico-cultural das diversas matrizes étnico-raciais que formam a sociedade brasileira e dela extrair que existe uma ética, ou várias éticas que informam mundos da vida distintos daquele que o modelo normativo estatal tenta regular. A saída pelo sincretismo religioso, cultural e jurídico – em que a superposição e a pseudonegação de valores são visíveis – é apenas parte do que afirmamos. São válvulas que deixam escapar as negociações

possíveis para o espaço de sobrevivência e tolerância como simulações da democracia estatal.⁴⁴

O aparecimento de uma práxis afro-brasileira de resistência à opressão e de autoafirmação identitária política está ensejando o debate filosófico da diferença e o debate jurídico da igualdade. Abdias do Nascimento (2002) fala de uma práxis ético-política dos afro-brasileiros na diáspora brasileira e da necessária

resistência e a autodefesa do povo afro-brasileiro contra as agressões à sua pessoa física e moral, antes de significar um direito inalienável a ser exercido em toda a sua plenitude, é uma responsabilidade que devemos assumir sob o risco de quaisquer sacrifícios (NASCIMENTO, 2002, p. 317-320).

Nesta perspectiva, entendemos a cultura e a identidade como jogo de relações intermitentes, algo não tão sólido, uma representação social e um signo que nos localizam enquanto atitude e posição que tomamos no processo histórico. É possível, assim, dialogar com as "tradições" e as "contradições" no modo de ser da população afro-brasileira e confrontar esse modo de ser com a lógica jurídica e homogeneizadora do Estado monista.

As alternativas multiculturalistas e os diálogos interculturais são suficientes para resolver o dilema que a racionalidade comunicativa nos legou?⁴⁵ Podemos resolver esse dilema sem enfrentar os efeitos da escravidão e do colonialismo no Brasil? A modernização seletiva brasileira não é um obstáculo para a construção da cidadania inclusiva e para qualquer possibilidade racionalizadora e sistêmica que busque a realização da jus-

44 Para uma demonstração de que o Estado brasileiro, através de políticas públicas (ações afirmativas) vem realizando algo como um arremedo do reconhecimento identitário, ver o anúncio do boletim Desenvolvimento Social de 09/01/06, da Secretaria Executiva do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, informando que o órgão gastou em 2005 mais de R\$ 16 bilhões de reais com políticas sociais de combate à fome e à pobreza, beneficiando 55 milhões de pessoas e que deste montante, cerca de 70% são negros e pardos.

45 Partindo da análise teórica de desconstruccionismo, o autor indo-britânico Homi K. Shabha (2005) valoriza o aspecto do hibridismo como elemento constituinte da linguagem e, portanto, da representação dos sujeitos. Para compreender de fato o processo de constituição da identidade coletiva das comunidades tradicionais quilombolas, levanta-se um importante questionamento: a identidade está na linguagem que representa estes sujeitos coletivos, ou na própria noção de sujeito coletivo? Se partirmos da premissa de que estes sujeitos coletivos formam-se nos "entre-lugares", ou seja, nos espaços que extrapolam as categorias de raça, classe, gênero etc., concluiremos que o afastamento das singularidades de "classe" ou "gênero" como categorias conceituais e organizações básicas da sociedade resultou em uma consciência das posições dos sujeitos que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno (SHABHA, 2005).

tiça? Podemos apontar para a ideia de uma comunidade da diferença, sem cair em essencialismos identitários e/ou sem cair em usos instrumentais repetidores de uma mesmidade na afirmação da identidade e da diferença?

Milovic (2004) tem dúvidas sobre se a luta emancipatória pode promover a liberação do ser humano de uma racionalidade hegemônica da modernidade. O discurso emancipatório "parece somente um meta-discurso, um discurso dominante e, como tal, não pode ser realizado" (MILOVIC, 2004, p. 81) e cita Lyotard: "o comportamento ético não pode ser formulado no sentido positivo, mas somente no sentido negativo, no sentido de nos mostrar aquilo que não devemos fazer. É isso então a tradução de uma nova postura de cinismo?" (*ibidem*).

Não é a saída metafísica de Lévinas que está suscitando o novo na filosofia e no direito, ao sentenciar que somente o outro pode ser o diferente? Se a pergunta de Lévinas (1997) – "como o mesmo, produzindo-se como egoísmo, pode entrar em relação com um outro sem, desde logo, o privar da sua alteridade?" – for respondida com a afirmação da presença em que o diferente aparece, então podemos nos ligar ao autor, porque ele traz os pressupostos da ética para a política e para a democracia, com a necessária metafísica da presença do outro (MILOVIC, 2004, p.120-121). Mas foi o próprio Dussel quem disse que Lévinas, por não propor uma nova totalidade sediada nos novos valores universais e transmodernos da diferença e da identidade, tendo a metafísica como ética, não chegaria até a libertação dos outros.

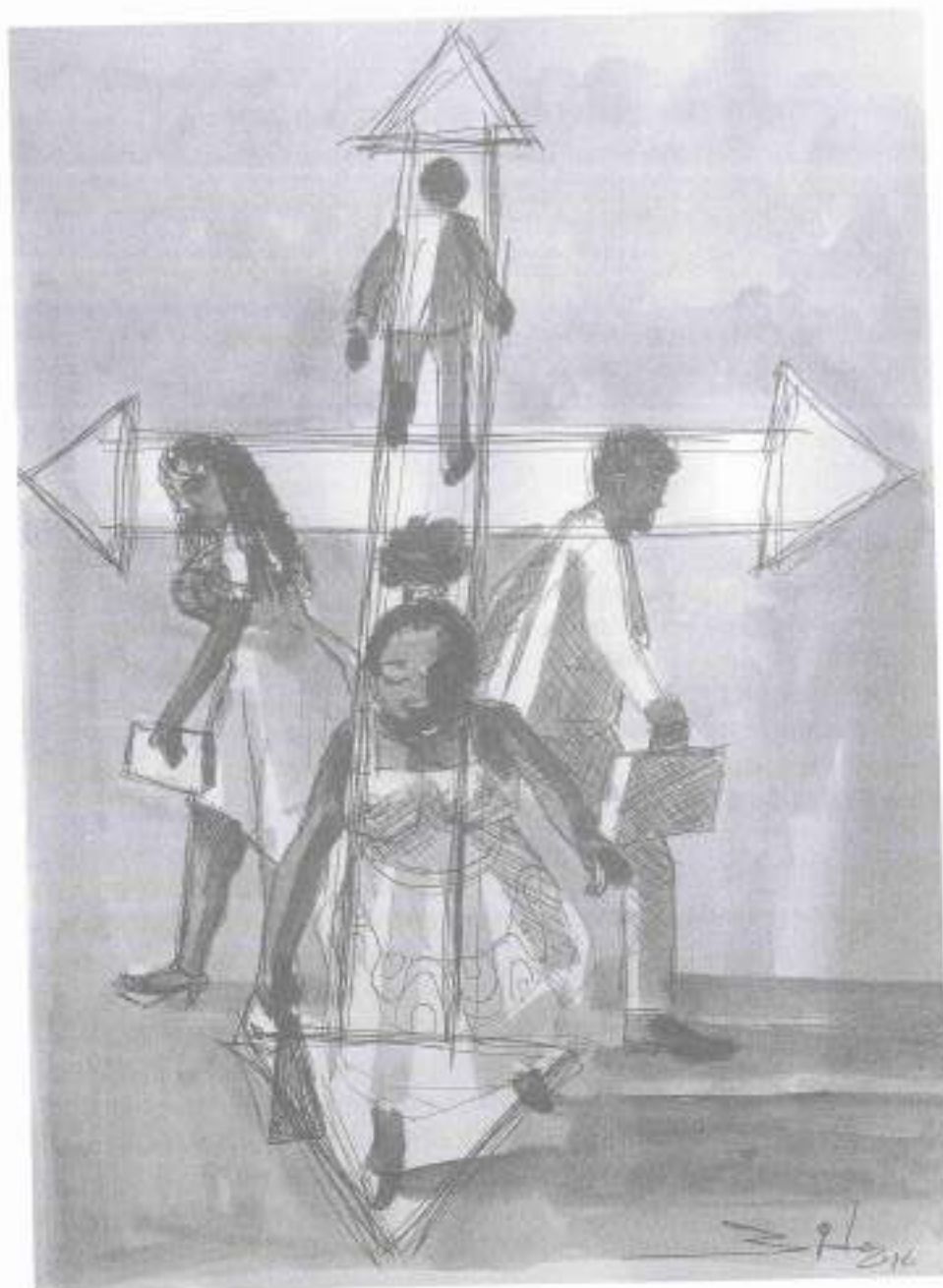
Paradoxalmente, podemos associar muito da construção imanentista e sensitiva desenvolvida por Senghor (1965) – um essencialismo de combate –,⁴⁶ à descoberta do rosto do outro em Lévinas – um rompimento com a tradição, mas ainda a manutenção dos princípios metafísicos. Criticando a tradição racionalizadora e instrumental do mundo europeu, Senghor (1965) nos ensina como entender o mundo sem nos render

46 Senghor (1965) diz: os jovens da África negra estão errados em cultivar um complexo e acreditar que a razão negro-africana é inferior à europeia. (p.85) "quando ele encara o objeto a ser conhecido, quando olha o outro: Deus, homem, animal, árvore ou pedra; fenômeno natural ou social. Em contraste com o europeu, o negro africano não se distingue do objeto; ele não permanece à distância, nem meramente o olha e o analisa. Depois de vê-lo à distância e de analisá-lo, toma o objeto em suas mãos vibrantes, tendo cuidado para não fixá-lo e matá-lo. Ele o toca, ele o apalpa, ele o sente. O negro africano é como um desses versos do terceiro dia, um puro campo de sensações. É na sua subjetividade, nas extremidades de seus órgãos sensoriais, de suas antenas de inseto, que ele descobre o outro", imediatamente em um movimento centrífugo, ele vai do sujeito ao objeto nas ondas do outro (...) então o negro africano abandona sua personalidade para identificar-se com o outro, morre para renascer no outro" (SENGHOR, 1965, p. 84).

ao etnocentrismo e eurocentrismo reinantes na tradição intelectual do Ocidente.

Temos ainda muitas dúvidas sobre se a hermenêutica e a pós-modernidade podem ajudar nessa empreitada. Os pós-modernos identificam um certo limite na filosofia da alteridade, pois ela ainda está falando de dentro do racionalismo. Milovic (2004) receia que se refaçam novos sistemas vitais, novos essencialismos reificadores de uma totalidade: "é possível pensar a diferença sem a metafísica?" (MILOVIC, 2004, p.121).

Falando, então, de um lugar que precisa ser visitado como condição elementar para que possamos alçar outros voos, digo que a cosmovisão africana, ressignificada e ressemantizada pela diáspora e pelos afro-brasileiros, tem sido uma reserva cosmológica/ética necessária para que o mundo da vida alimente a possibilidade de justificar direitos na luta emancipatória. Como um otimista que agride pelas palavras áridas do olho que vê, digo que os negros no Brasil estão realizando uma revolução na essência do debate identitário e na identidade do debate da essência, promovendo direitos emancipatórios, enquanto a velha "identidade nacional" agoniza na praça do palácio.



O estado da arte e o nilismo negro

Ao ler o livro *Nilismo e Negritude*, do Camaronês Celestin Mongá (2010), nos convencemos de sua oportuna leitura para os nossos continuados dias de diáspora e busca de sentido identitário e emancipatório. Este é um debate que aparecerá num futuro próximo face aos novos caminhos trilhados por nós mesmos nos últimos anos. Este debate terá os contornos argumentativos já apresentados no início deste ensaio e nos dará uma outra dimensão epistemológica, ontológica e política de quais bases de pensamento comporão o discurso emancipatório da diáspora africana no Brasil.

Mongá (2010) traça um relato muito singular e amplo de sua visão sobre a África moderna. Uma desmontagem propositada das perspectivas essencialistas, culturalistas e desenvolvimentistas que povoam a África e a diáspora nas últimas décadas. Citando Senghor, Mongá faz seu acerto de contas sobre a sua África: ousa a refletir sobre uma herança frágil e cética fundada na afirmação da negritude e na negação ao colonialismo; admite precisar entender este momento pós-revolucionário e buscar o modo como os de sua geração devem seguir e conquistar a vida digna a partir desse lugar. Um lugar amplo e diversificado que não sintetiza a África unida que pensamos existir; de uma superação de um nilismo ascético desumano e festivo quem tem nos proporcionado em alguns momentos traços de quietude e conformação.

Em *Nilismo e Negritude*, Mongá (2010) fala com destreza e abrangência filo-antropológica de uma África contemporânea por meio de uma

viagem ao cotidiano. Divaga sobre a autoestima, as heranças coloniais, a culinária, a ética, a religião e a sexualidade. E ainda comenta acidamente sobre as responsabilidades dos governos despóticos e programas autoritários que têm perpetuado altos índices de miserabilidade na África pós-revolucionária, sustentada por uma elite negra, esclarecida e rica. Entretanto, o autor aprende com suas próprias contradições e acaba por aceitar de modo paradoxal os ensinamentos sobre a economia do casamento, do uso do corpo e da morte como substratos legítimos de uma África reinventada pelos africanos da atualidade.

Aqui nos trópicos, muita coisa tem acontecido e revelado consistências e fragilidades, aberturas e fechamentos. A história de luta e resistência é plasmada em recorrentes abandonos da identidade e da incapacidade de homogeneização ideológica. Algo que podemos chamar de um nihilismo negro brasileiro. Cada um traça, em suas individualizadas dezenas de partidos, grupos e subtendências, a osmótica partilha do programa salvacionista e os transformam em poderes os mais distintos e valorativos.

Ninguém está errado. Até porque, parte do que fizemos na episteme da luta emancipatória no Brasil tem nos trazido mais vitórias do que derrotas. Então, o caminho histórico não é de todo desprezível. Temos um debate que precisa ser refeito permanentemente para além de onde nos encontramos agora, num fosso intranquilo em face dos discursos da identidade nacional, da miscigenação e da cordialidade corroborado por altos índices de pobreza e violência. Parece que estamos lá adiante, entretanto, nosso irmão está lá atrás e não sabemos se o esperamos ou continuamos avançando.

Na diáspora nacionalista afro-brasileira todos ostentam gestos e valores pensando estar dando mais um passo para algo que seja grandioso e que servirá a todos. Outros simulam jogos e negociam interesses, os mais plurais, aliados às identidades não necessariamente sociorraciais e/ou emancipatórias. Tenho ouvido e presenciado muitas opiniões que se confrontam na tática e, depois, se dialetizam na estratégia e vice versa. Existe uma persistência romântica de que tudo que fazemos deva ser homogêneo e universalista. Do mesmo modo, a nossa herança metafísica e imanente tem tido, provisoriamente, um ar de resistência e protagonismo político frente a um Estado que teima em não saber a distinção preconizada por Chateau Mouffe de que uma coisa é o diálogo entre o Estado e a Igreja, outra é o diálogo entre política e religião. Esta quadratura dicotômica tem sido o novo cenário da luta política na América Ibérica e nós a estamos usando.

Mongá declara (2010), citando Mudimbe, que a invenção da África forçou um diálogo inexistente entre um essencialismo identitário e um universalismo racionalista. Isso o levou a admitir que o futuro planetário, o papel do continente africano e sua diáspora ainda estão por ser empreendidos. Uma parte do mundo emergente está mesmo usando este jargão e revisitando a África do futuro. Uma odisseia afropolitana que ainda não chegou. Hall insiste na ideia de que o etnocentrismo nos coloca no fosso da afirmação fundamentalista da diferença, naturalizando-a. Como se estivéssemos esperando um projeto em andamento, algo próximo da inexorável historicidade redentora em nossos olhos de ver o passado. E ao citar Octávio Paz, traz um "senão" de que o que nos distingue não é a originalidade, e sim a originalidade de nossas criações. Não é o que temos é o que faremos.

O nihilismo negro reina na diáspora, numa África reinventada e real. Algo do que Mongá reflete está acontecendo aqui conosco. Diversas modalidades de representações e manifestações têm estimulado a construção de vagões que trafegam em trilhos ora de um essencialismo pragmático, ora de um culturalismo estatizante. Todavia, paradoxalmente, temos ocupado mais espaços públicos e privados. Certos arranjos existenciais e mecanismos de defesa - ou seja, uma estratégia Jeje/Banto/Nagô que nos mantém preservados - dialogam com uma dose de afirmação identitária para além do sagrado e do profano que nos semantizou. Uma parafernália simbólico/material que nos fez alargar as opções táticas e hoje, mesmo que queiramos, não saberemos sair disso sem dissensões. Entretanto, o mundo nos olha com olhos de quem soube sair do pior e escolheu modos singulares para continuarmos vivos.

Temos um dilema ético político: como falar para todos os negros sendo seus representantes? E não sendo seus representantes, quais acordos possíveis para representar a todos ou a sua maioria? E representando a poucos, como querer um projeto para muitos? Qual o papel dos negros que estão no governo ou que são de partido político? Qual o papel dos que estão fora, ou são de ONGs, ou outras organizações independentes? Existe uma fenda gramsciana que pode nos dar uma saída para um projeto que integre ação política por dentro e uma ação política por fora? Qual o papel político das religiões teogônicas afro-brasileiras? Qual o papel do marxismo na luta negra brasileira? Qual o papel dos intelectuais negros dentro e fora da academia? Qual o sentido estratégico das lutas das comunidades quilombolas, empresários, personalidades, empreendedores negros, mulheres e juventude no Brasil de hoje? Estas são as nossas perguntas.

No entanto, o niilismo negro tem feito muitos estragos além de seus êxitos, e à revelia da tradição etnocêntrica que nos orienta, muitos estão ocupando espaços na sociedade e estão assumindo seu niilismo negro nas faculdades, nas empresas, no sexo, nas periferias, no governo, na religião, na cultura e em dezenas de outras atividades da vida pública e privada. Decidindo, ao seu gosto, a cara da esfera pública e seus representantes no cenário político. Ainda estamos por saber qual será o nosso caminho: se um socialismo negro, uma sociedade multicultural de caráter maximalista ou uma sociedade liberal de convivência integracionista. Existe um vácuo histórico entre o assimilacionismo de classe sem identidade, a subcidadania negra a partir da afirmação da negritude e a agenda de políticas públicas e desenvolvimento social sem distribuição das riquezas e do poder político.

Nessa quadratura histórica não sabemos ainda lidar, no Brasil, com a ascensão do cristianismo judaico, luterano e calvinista que, remodelados às linhagens do capitalismo moderno, criam suas performances e se afirmam pelo caminho da pentecostalidade e da prosperidade individual e familiar. Estas experiências emancipatórias na América do Norte, para não falar também da África do Sul, foram, em certa medida, próximas daquelas que fizeram de seus principais líderes referências grandiosas na luta emancipatória negra.

O protestante Martin Luther King e o muçulmano Malcom-X tornaram-se líderes incontestáveis em suas respectivas bases sociais e religiosas, utilizando os princípios revolucionários extraídos de suas escrituras. Podemos falar de posições ideológicas e dos métodos operativos para fazer a ação política, mas não podemos atribuir às correntes cristãs, muçulmanas e judaicas nenhum apanágio de quem não servem para processos emancipatórios. A ação direta sem violência tanto quanto da ação violenta direta respectivamente, e suas nítidas peculiaridades, encontraram resistências em serem reconhecidas como possíveis representações das aspirações de milhões de negros e negras nos EUA e, por conseguinte, encontrariam aqui também em nosso país. Entretanto, uma grande massa de adeptos estão a mercê dos métodos que são criticados ora por um evangelismo de direita, ora por um evangelismo de esquerda. Esta inconstância apenas localiza que o uso da religião no campo da política muda de móvel a depender da região e do tempo que se realiza. Mais uma obra de um niilismo pós-moderno.

O QUE SOMOS? O QUE FOMOS? O QUE SEREMOS?

Somos um rosto com identidades multifacetadas, algumas faces aparentemente mais visíveis que outras. E isso nos levou a uma busca frenética por modelos filosóficos e jurídicos, com forte apelo etnocêntrico, como a salvação do mesmo e da negação do outro, ou a sublimação do outro no eu, o que acarretou a hibridez física e a hegemonia ideológica e material no Brasil.

Nossas matrizes são as matrizes remodeladas dos nossos algozes. Nossos algozes felicitam-nos pela nossa expressiva contribuição à banalização do mal. Não temos um patrimônio civilizatório que nos empreenda um ensinamento sem que concordemos em muita coisa com os valores ocidentais que já apreendemos. Por isso, a poligamia, a tirania, as castas, a circuncisão e ódio aos homossexuais, por exemplo, são faces de uma África que não nos orgulha, mas que devemos combater.

O movimento negro tem se reunido para vários motivos e interesses. Uma nova etapa tem surgido, sem que saibamos ao certo se isso tudo é fruto do que se pretendeu no passado ou se é um desvio programático do que se pretendia para o futuro. No entanto, é preciso lembrar que somos cria de nosso tempo e não apresentamos apenas dados e reclamamos utopias. A ocupação de espaços já é uma realidade presente. Mas, paradoxalmente, a ausência de espaços parece existir para nos lembrar de um passado que nos remete a uma luta incansável.

A agenda do movimento negro é um lugar de presença, não de utopia. A utopia é um não lugar. Os africanos não nos legaram a utopia. A presença é fundada num passado que se constrói em espirais que se reinventam como futuro. O futuro nasce de lutas que se afirmam na existência do aqui e agora. Esta é uma passagem que nos ajudará na afirmação como diferentes e que se projeta na luta pela igualdade.

Resta-nos saber qual repertório doutrinário utilizaremos para o projeto de integração ou de libertação da diáspora africana no Brasil. E, sabendo desse repertório, qual o limite combinatório que faremos do etnocentrismo e do multiculturalismo e dos modelos políticos e econômicos que rejeitamos para afirmação de uma empreitada comunitarista, liberal ou socializante? Creio que a nossa luta política ainda seja a de superar o niilismo e buscar referências, as mais grandiosas e eficazes que possam nos levar para horizontes e lugares (não ousamos dar nomes) de justiça, democracia, liberdade e alcance equitativos de comida, dinheiro, solidariedade e felicidade. Busquemos, então, a originalidade em nossas criações.

Direito, epistemologia e racismo

Se pensarmos o direito como uma linguagem aberta e entendermos que essa é uma área da ação humana anterior aos estudos da norma, da justiça e sua conformação como ciência, podemos iniciar um debate sobre o racismo e a epistemologia no direito. O Direito é da ordem da existência humana e dela não podemos prescindir. Se colocarmos o Direito numa perspectiva multidimensional, transdisciplinar e numa linguagem aberta, teremos um tipo de saber humano, a partir de um lugar que pensa o todo num horizonte sempre contextualizado e valorativo. É sempre um discurso moral, que ao moralizar os "outros" em alteridade, funda uma ética que institui o Direito. Kant quis destruir Deus e colocou a moral no lugar. Aristóteles coloca a comunidade como definidora da justiça e do direito, e a moderna ciência coloca a norma jurídica ora numa linguagem matematizada, ora numa linguagem argumentativa.

Esse é o desiderato das epistemologias eurocêntricas modernas. Utiliza-se de um pragmatismo universal para substituir dogmas e práticas tradicionais, mas sempre volta a ela com marcante energia e reacionarismo. A epistemologia da pragmática universal parece se apresentar como a única capaz de entender e assimilar os "outros". O Direito não pode ser apenas uma parafernália a serviço do poder instituído e da afirmação de uma verdade monolítica, traduzível apenas em um par de linguagens e etnias. Por isso temos que seguir uma linha oposta e nos desincumbirmos dessa tradição epistemológica. O saber dos "outros", das Américas, da Ásia e da África tem que fazer parte da agenda da Universidade em pro-

cesso de multidiversidade. O saber que alimenta a produção do Direito e dos princípios de justiça decorre do acontecimento humano em ação, em desejo, em vontade. Uma praxia que pode habitar a física e a metafísica universalizante. Por isso, a metafísica ancestralizada na América, na Ásia e na África está ainda a fazer "microrrevoluções" na afirmação identitária e emancipatória. O sentido da fé torna-se um estatuto tão poderoso quanto o estatuto da ciência.

Observe-se que, para os estudos e pesquisas jurídicas, vamos nos debater com essa mesma metodologia de se "montar" um discurso linguístico cientificizado, com fundamentos metafísicos isentos e neutros, como fez Kelsen ao elaborar a "Teoria Pura do Direito" e erigir o edifício da teoria da norma e regras legais no chão de uma abstrata "norma fundamental".

No caminho para agir com e sobre uma metodologia de conhecimento de fronteira, precisamos tomar posição política sobre o sistema-mundo. Esta metodologia só se constituirá numa resposta transmoderna e descolonial se não caminhar pelos sendas do monólogo e do fundamentalismo. Fica o desafio de pensarmos e agirmos numa nova perspectiva cosmopolita, crítica ou, como nos ensina Mignolo (2008), numa "diversalidade".

Ressalte-se que o debate sobre a colonialidade se inscreve num repertório de superação epistemológica, que, como bem diz Mignolo (2008), nos inspira à necessidade de praticarmos uma "desobediência epistêmica" e combatermos as supostas armas do colonizador com suas próprias bases teóricas e dogmáticas, afirmando outras identidades sustentadas numa nova base epistemológica.

Ramón Grasfoguel (2010) enfatiza esse aspecto que saiu das colendas entre os "Estudos Subalternos" e da crítica Decolonial, em que a necessidade de desconstruir a historiografia colonial e etnocêntrica teria que ser acompanhada de uma historiografia nacionalista e tradicional. Estudar os pós-modernos, mesmo em perspectiva emancipatória, não nos desprende dos pressupostos etnocêntricos desses autores.

Ramón Grasfoguel (2010)⁴⁷ insiste na necessidade de desenvolver uma epistemologia de fronteira ("na encruzilhada"?) na qual a premissa

47 Grasfoguel (2010) propõe três medidas a serem observadas: 1. a de que uma perspectiva epistêmica descolonial exige um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental (incluindo o cânone ocidental de esquerda); 2. uma perspectiva descolonial verdadeiramente universal não pode basear-se num universal abstrato (um particular que ascende a desenho - ou designio - universal global), antes teria de ser o resultado de um diálogo crítico entre diversos projetos críticos políticos/éticos/epistêmicos, apontados a um

monológica, monotópica e totalizadora das tradições nacionais e internacionais, tanto do centro quanto da periferia são tematizadas e confrontadas para além de suas propostas ideológicas. Mais uma vez, ressalta o autor: "trata-se de uma perspectiva que é crítica em relação ao nacionalismo, ao colonialismo e aos fundamentalismos, quer eurocêntricos, quer do terceiro mundo" (ibidem, p. 385). Mesmo que essa nova epistemologia ainda se estruture através dos pressupostos do pós-modernismo e do pós-estruturalismo teremos uma dívida com a carga de desigualdade socioracial que dela se desprende impedindo o alcance de sociedades mais equitativas e justas.

Dai a necessidade de se distinguir o "lugar epistêmico" do "lugar social". O autor nos convida para o conhecimento de fronteira utilizando a categoria da "diferença colonial" a partir de uma epistemologia própria. Esse propósito nos prepararia ao enfrentamento das premissas de muitas epistemologias modernas e sua consequente desmitificação da perspectiva do "ponto zero", típica das filosofias eurocêntricas.

A política identitária tem tido um papel preponderante na luta por igualdade e justiça nas Américas. Diversos estudos consideram-na, inclusive, como um ponto de partida epistemológico. Esse lugar epistemológico e epistêmico tem nos levado mais fundo nos debates ideologizados de colonização europeia e exploração capitalista. O que nos orienta a não estudar por um método que não pode ser fixo e nem linear. Não pode apontar para uma única direção. Essa postura na elaboração de uma pesquisa sobre iniquidades humanas deve se referir à luta identitária como mais um lugar apenas e não o único na luta mais geral por igualdade e justiça. Isso se dá porque esse instrumento de ação social não deve prescindir de se confrontar com a matriz etnocêntrica e colonial, sob pena de, assim, acabar por se transformar naquilo no que, por princípio, nega.

A imposição da premissa dos terceiros incluídos⁴⁸ convida a que todos os "terceiros incluídos" se articulem numa luta mais vasta e global contra o sistema-mundo capitalista. O terceiro incluído se constitui na afirmação à negação dos princípios aristotélicos de que A é A (identidade)

mundo plural e não a um mundo universal; 3. a descolonização do conhecimento exigirá levar a sério a perspectiva/ cosmologias/visões de pensadores críticos do Sul global que pensam com e a partir de corpos e lugares étnicos-raciais/sexuais subalternizados" (Grasfoguel In Epistemologias do Sul, Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global (2010 p. 383-417).

48 O terceiro incluído não pode ser visto como uma construção lógica, na qual uma coisa e seu contrário coexistem apenas ou que não possuam valor "científico".

e de que A não pode ser A e B ao mesmo tempo (não-contradição). O que vale dizer que C pode ser o resultado de A e B.

Quando associamos os valores e conceitos típicos de um repertório subsaariano revitalizados na diáspora, (restituição, comunhão, integração, unidade, imanência, comunidade, corporeidade, ancestralidade etc., com os ideais de uma filosofia europeia hegemônica e predominante no Brasil (que valoriza um hibridismo ocidentalizante com forte influência cartesiana, iluminista e logocêntrica, fundidas com o culturalismo romântico dos trópicos), acercamo-nos de que não sabemos fazer, e não fazemos, tais distinções em nossas ações cotidianas sobre essa ou aquela matriz a que chamamos multicultural, mas, ao fim e ao cabo, reveste-se de uma matriz uniformizante e autoritária.

Uma proposta epistemológica que se pretenda multicultural e multiétnica tem, obrigatoriamente, que colocar Ratzinger em confronto com Habermas; Dussel em confronto com Apel; os físicos em confronto com os metafísicos; os rabinos e os católicos em confronto com os cosmogônicos e os imanentistas; as encanterias em confronto com os búdicos e Exu em confronto com todos os deuses e deusas. Nada prova nada em absoluto. Nada nega nada em absoluto. E se a epistemologia é a conformação comunitária de um sistema de crença e opinião organizadas a partir de conceitos e compreensões comuns e aceitáveis, então, os modos de estudar e difundir o saber é pura imaginação de signos que se intercalam e se substituem ao sabor da história, da cultura, da linguagem e do poder.

Uma epistemologia contemporânea, que pensa em sujeitos coletivos para os colocar em bases identitárias performativas, tem que provar que não voltará ao círculo monológico em nome da negação da própria epistemologia. Senão é repetição, não é a aventura da diferença, não pode se tornar ideologia. O paradigma disjuntivo/reducionista não pode ser o antagonista simplório do paradigma conjuntivo. Ele tem que ser sempre transjuntivo, transdisciplinar e aberto. A produção do conhecimento no âmbito das universidades brasileiras tem que se alimentar dos saberes que forma civilizatoriamente a sociedade que a promove. Uma universidade como espaço diverso de saberes tem que se alimentar das linguagens e mecanismos pedagógicos de difusão do conhecimento sempre de forma inclusiva e multicultural.

Esta forma epistemológica tem que se habilitar a enfrentar violências institucionalizadas como a que ocorre com as práticas e rituais das instituições universitárias que restringe e viola direitos relacionados ao estudo e à participação de determinadas etnias e raças (seus saberes e

linguagens), no contexto de oportunidades e condições ofertadas. Este fenômeno, normalmente chamado de racismo institucional, configura-se como um limitador da afirmação da diversidade de saberes, limitador de uma sociedade pluralista e realizador de um direito justo.

Nessa seara, de uma epistemologia "na encruzilhada em linguagem aberta", poderemos nos aproximar daquilo que negamos. Se pensarmos sempre com bases eurocêntricas aquilo que ainda não temos como nosso, e nem saberemos se o que será nosso será tão diferente e original quanto ao que é do outro, surgirá um terceiro que desejará sua inclusão e, perfazendo a saga que fazemos hoje, reivindicará esse lugar e nós teremos que morrer ou fazermos parte desse que se nos apresenta.

Babá Alapalá

Gilberto Gil

Aganju, Xangô

Alapalá, Alapalá, Alapalá

Xangô, Aganju

O filho perguntou pro pai:
"Onde é que tá o meu avô
O meu avô, onde é que tá?"

O pai perguntou pro avô:
"Onde é que está meu bisavô
Meu bisavô, onde é que tá?"

Avô perguntou pro bisavô:
"Onde é que tá tataravô
Tataravô, onde é que tá?"

Tataravô, bisavô, avô
Pai Xangô, Aganju
Viva, Egum, Babá, Alapalá,

Aganju, Xangô

Alapalá, Alapalá, Alapalá

Xangô, Aganju

Alapalá, egum, espírito elevado ao céu
Machado alado, asas do anjo Aganju
Alapalá, egum, espírito elevado ao céu
Machado astral, ancestral do metal
Do ferro natural

Do corpo preservado
Embalsamado em bálsamo sagrado
Corpo eterno e nobre
de um rei nagô
Xangô

Aganju, Xangô
Alapalá, Alapalá, Alapalá
Xangô, Aganju

REFERÊNCIAS

- ASSANTE, Molefi K. *The Afrocentricidea*. Filadélfia: TepleUniversity Press, 1987. 2ª edição. Filadélfia: TepleUniversity Press, 1988.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa do meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução e revisão por Alfredo Bosi com a colaboração de Maurice Cunio *et al.* 2ª edição. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BABATUNDÉ, Lawal. *Onri: The significance of the head in youruba sculpture*. *Journal of Anthropological Research* 41:1, 1985.
- BABATUNDÉ, Lawal. *Iconografia dos orixás, simbolismo das cores, mediunidade e máscaras*. Curso ministrado na Universidade Federal da Bahia - BA, de 25 a 29 de julho de 2011.
- BASTIDE, Roger. *Lês apports culturels des africains em Amérique Latine: essai de synthèse*. *Cahiers d'Histoire Mondiale*, XIII (2): 333-52 (c) Unesco. Trad. por Ruy Rocha Cunha, para o Instituto de Estudos Brasileiros: USP, 1971.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedito Vecchi/Zygmunt Bauman*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BRANDÃO, Adelino. *Direito Racial Brasileiro: teoria e prática*. Landy. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2002.
- BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico: lições de filosofia do direito*, compiladas por Nello Morra. Tradução e notas Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.
- _____. *A era dos direitos*. São Paulo: Ícone, 1992.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Tradução de Reynaldo Bairão. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.
- _____. *Sobre o poder simbólico*. In: BOURDIEU, Pierre. *O Poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS. *I Encontro de Parlamentares Negros das Américas e Caribe*. Coordenação de publicações, cartilha, 2004.
- _____. *Ouvidoria Parlamentar, Frente Parlamentar em Defesa da Igualdade Racial. A contribuição do legislativo em defesa da igualdade racial*. Brasília: Coordenação de publicações, cartilha, 2004.
- CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva. *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- CARMICHAEL, Stokely; HAMILTON, Charles, *apud* VALDEZ, Jorge Tapias, *Pax Castrense: La legitimacion de la violencia política - Nueva Sociedad*. Caracas, V. 92, P. 35-53, novembro/dezembro 1987.
- CARNEIRO, Edison. *Candoblés da Bahia*. 9ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- CASHMORE, Ellis. *Dicionário de relações étnicas e raciais/ Ellis Cashmore com Michael Banton*. [et al.]: [tradução: Dinah Kleve] - São Paulo: Summus, 2000.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado - pesquisas de antropologia política*. Tradução Theo Santiago, Copérnico e os selvagens. São Paulo: Cosac & Naufy, 2003.
- COSSIO, Carlos. *La Valoración Jurídica y la Ciencia del Derecho*. 2ª edição. Buenos Aires, 1954.
- CONVENÇÃO Pela Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial - ONU - Assembleia Geral da Nações Unidas -1966.
- CONVENÇÃO 111 da OIT Concernente à Discriminação em Matéria de Emprego e Profissão: ONU 42ª Reunião da Conferência Internacional do Trabalho, Genebra, 1960.
- CRUZ E SOUZA: *Obra completa/organização*, Andrade Murici; atualização Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.
- DUSSEL, Enrique. *Para uma ética de la liberacion latinoamericana*. (1970) T. I, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- _____. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt*. Tradução Jaime Clasen - Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- _____. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*, tradução Georges Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.
- FARAGO, France. *Justiça*. Tradução de Maria José Pontieri. Barueri, São Paulo: Ed. Manole, 2004.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Séc. XXI: dicionário da língua portuguesa*, 3ª Edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FREIRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. 4ª Edição Rio de Janeiro: Editora Record, 41ª Ed. 2000.
- _____. *New world in the tropics: the culture of modern Brazil*. New York: A. Knopf, 1959.
- FREITAS, Augusto Teixeira de. *Consolidação das Leis Civis* 4ª edição (1ª ed. 1857) Rio de Janeiro: Livraria Garnier.
- FORD, Clyde W. *O herói com rosto africano: mitos da África*. Tradução Carlos Mendes Rosa. São Paulo: Summus, 1999.
- GOMES, Roberto. *Crítica da Razão Tupiniquim*. 11ª edição. São Paulo: FTD, 1994.

GLEASON, Judith. *Oyá - um louvor à deusa africana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

GUNTER, Klaus. *Teoria de Argumentação no Direito e na Moral: justificação e aplicação*. Tradução Cláudio Lima. Introdução a edição brasileira Luis Moreira. São Paulo: Landy, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, volume I, 2ª edição. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa I - Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madri: Taurus, 1987b.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*/Organização Liv. Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. Identidade Cultural e Diáspora, em *Revista do Patrimônio*, n.º 24 (Cidadania) pp. 68-75. Brasília: IPHAN, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante, 9ª edição - Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2000.

_____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Introdução e tradução de Urbano Zilles. Coleção Filosofia - 41 Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *Meditações Cartesianas, introdução à fenomenologia*. Porto - Portugal: Res Editora, 1981.

JESUS, Damásio de. *Os Olhos Abertos de Thémis, a Deusa da Justiça*. São Paulo: Complexo Jurídico Damásio de Jesus, dez. 2001. Disponível em: <www.damasio.com.br/novo/html/frame_artigos.htm>.

JÚNIOR, Ronaldo Jorge Araújo Vieira - *Responsabilidade Objetiva do Estado Brasileiro pela Segregação Institucional do Negro e a Adoção de Ações Afirmativas como Reparação aos Danos Causados*. Dissertação Mestrado UNB, Brasília: 2004.

LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. 1ª edição - Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2005.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. Coordenador da tradução Pergentino Stefano. Pivatto, Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Totalidade e Infinito*. Biblioteca de Filosofia Contemporânea Edições 70, 1980.

LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. 2ª edição. Salvador: EDUFBA, 2000.

MANCÉ, Euclides André. *As Filosofias Africanas e a Temática de Libertação*. Curitiba-PR, arquivo do Instituto de Filosofia da Libertação, 1995, disponível em <<http://www.ifil.org>>. Acesso em 10.06.2004.

MANGÁ, Celestin. *Nilismo e Negritude*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.

MÉTRAUX, Alfred. *Correio da Unesco*. Vol. III, n 6-7, 1950.

MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da Diferença*. Relume Dumará: Ijuí, RS Unijui, Rio de Janeiro: Conexões 21, 2004.

_____. *Palestras e textos avulsos do Curso de Filosofia do Direito no Mestrado em Direito UNB, Brasília: 2003.*

MIGNOLO, Walter. *A Opção Descolonial e o Significado de Identidade em Política*. Tradução de Ângela Lopes Norte. In: *Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n.º 34, p. 287-324, 2008.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias. *O Brasil na mira do pan-africanismo*. 2ª edição. O genocídio do negro-brasileiro e Sítio em Lagos - Salvador: EDUFBA: CEAO, 2002.

_____. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

MACHADO Neto A L. *Sociologia Jurídica*. São Paulo: Ed. Saraiva, 1979.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PIOVESAN, Flavia e SOUZA, Douglas Martin de, coordenadores, "Ordem Jurídica e Igualdade Étnico-Racial" (2006).

PIRES, Maria Fátima Novais. *O Crime na Cor - Escravos e Forros no Sertão da Bahia (1830-1888)* - São Paulo: Annablume/Fapesp, 2003 / 250.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAMOS, Artur. *As culturas negras no novo mundo*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1946.

RAMOS, Guerreiro. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Andes Limitada Editorial Andes Limitada, 1957.

RODRIGUES José Honório. *Conciliação e Reforma no Brasil - Um desafio histórico-cultural*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A, 1965.

SANTOS, Boaventura Souza, entrevista concedida a Luis Armando Grandin e Álvaro Moreira Hipólito em *Currículo sem Fronteiras: Dilemas do nosso tempo, globalização, multiculturalismo e conhecimento*, UFRGS, Rio Grande do Sul: 2003.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do "ser negro": um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio. *Violência Simbólica e Racismo Institucional*. In: *Anais do Encontro Nacional do Conpedi (13, 2004m, Florianópolis, SC)*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

_____. *Modernidade Etnocêntrica e Ética da Alteridade*. In: *Sociedade e Diferença*, Miroslav Milovic (org.) Casa das Musas. Brasília: 2005.

_____. *Quando a Norma Jurídica Nega o Direito à Diferença*. In: *Direitos Humanos: Percepções da opinião pública: análises de pesquisa nacional* organização de Gustavo Venturi. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 272 p. 2010.

SENGHOR, Leopold Sedar. *Um Caminho do Socialismo*. Tradução e Notas de Vicente Barreto. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1965.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologias do Sul*. Org. Maria Paula Meneses. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte: páde, àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Mariza Veloso Motta e MADEIRA, Maria Angélica (org.) *Leituras Brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

SAPIR, E. 1961a [1929]. *A posição da Linguística como ciência*. In: Sapir 1961c., p. 17-27.

SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SCHAWARZ, Lilia Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva. *Raça e Diversidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, Edusp, 1906.

SCIACCA, Michele Federico. *História da Filosofia III*. Tradução de Luis Washington Vita. 3ª edição. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

SEGATO, Rita Laura. *Raça é Signo*. Serie Antropologia, 372. Brasília: 2005.

SEMPRINI, Andréa. *Multiculturalismo*. Tradução Laureano Pelegrin. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. P. 209 a 212.

SODRÉ, Muniz. *Claros e Escuros, Identidade, Povo e Mídia*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.

_____. *A Lei do Santo: Contos*. Rio de Janeiro: Bluhm, 2000.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. *O Direito Achado na Rua*. José Geraldo de Sousa Júnior, org.(colaboradores) Alayde Santan, et al. 3ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social/-* 1ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, abril 1983.

SOUZA, Jessé. *Multiculturalismo, racismo e democracia: porque comparar. Brasil e Estados Unidos*. Brasília: Paralelo, 1997.

_____. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora da universidade de Brasília, 2000.

STEINER, George. *As ideias de Heidegger*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo-SP: Editora Cultrix, 1978.

STUART B. Schwartz. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial. A Suprema Corte da Bahia e seus Juizes: 1609-1751*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

VIANA, Oliveira. *Instituições Políticas Brasileiras: evolução do povo brasileiro*. Rio de Janeiro: 1956.

WALTERS, Ronald. *Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos - racismo e a ação afirmativa - Anais do Seminário Internacional*. Brasília: Ministério da Justiça, 1996.

WARAT, Luis Alberto. *Amor tomado pelo amor*. São Paulo: Editora Acadêmica, 1990.

WARE, Vron. *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*, organizador. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo Jurídico - Fundamentos de uma Nova Cultura no Direito*. 2ª Edição. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1997.

_____. *Fundamentos da História do Direito - 2ª edição Revista e Ampliada -*, Cap. 11 in "Invasão" da América aos sistemas penais de hoje: O discurso da "inferioridade" Latino-Americana. Belo Horizonte: 2001.

ZEA, Leopoldo. *Discurso Desde la Marginación y la Barbárie*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

ZIZEK, Slavoj, JAMESON, Frederic. *Estudios Culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1998.

ZIMMERMAN, Roque. *Uma Abordagem Filosófica a partir de Enrique Dussel - 1962-1976 - 2ª edição*. Editora Vozes, 1987.

OUTRAS FONTES:

IBGE - dados disponível em <<http://www.ibge.gov.br>>, 2004.

PNUD - dados disponível em Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento - Atlas Racial, 2004.

Qualquer ação por direitos autorais ou ação judicial decorrente dos textos existentes no livro impresso será respondida unicamente pelo autor, sendo este totalmente responsável pelo conteúdo, estoque, comercialização e distribuição de sua obra, o que, desta forma, isenta a Gráfica de qualquer ônus sobre a referida publicação.

Edição : 2016
Impressão : Gráfica J. Andrade
Papel de miolo : Offset 75g/m² da Suzano
Papel de capa : Supremo 250g/m² da Suzano
Tiragem : 500 livros
Tipologia : Calisto MT



Sérgio São Bernardo é Doutorando do Programa de Doutorado Multidisciplinar e Multi-institucional em Difusão do Conhecimento-UFBA; Mestre em Direito Público pela Universidade de Brasília/UNB (2007); Bacharel em Direito e advogado pela Universidade Católica do Salvador/UCSal (1990); licenciado em Filosofia pela Universidade Católica do Salvador/UCSal (1997), e especializado em Direitos Humanos pela Universidade Estadual de Feira de Santana/UEFS (2000). Atualmente é Professor Assistente da Universidade do Estado da Bahia - UNEB / Departamento de Ciências Humanas Campus I lecionando as disciplinas de Filosofia do Direito, Hermenêutica Jurídica e Direito do Consumidor; membro do Grupo de Pesquisa Direitos Humanos e Ações Afirmativas da UNB; Ex Advogado do Sindicato dos Professores no Estado da Bahia; Ex advogado do Sindicato dos trabalhadores em Radiodifusão no Estado da Bahia; Ex Assessor de Relações Raciais da Liderança do PT na Câmara dos Deputados; Ex Coordenador Executivo do Instituto Pedra de Raio - Justiça Cidadã; Ex Conselheiro da Ordem dos Advogados do Brasil - Seção Bahia; Ex Presidente da Comissão de Defesa do Consumidor da OAB-Bahia e Ex Conselheiro do Fundo Gestor de Proteção do Consumidor-Procon-Bahia; ministra cursos e palestras sobre direito e relações raciais e atualmente exerce o cargo de Coordenador Executivo de Políticas de Igualdade Racial da SPPROM-Bahia.