



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
DOUTORADO EM DIREITO
JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL E NOVOS DIREITOS**

MARCELO BARROS JOBIM

**A QUESTÃO DA AUTONOMIA QUILOMBOLA NA PERSPECTIVA DE UM
CONSTITUCIONALISMO DECOLONIAL**

Salvador
2021

MARCELO BARROS JOBIM

**A QUESTÃO DA AUTONOMIA QUILOMBOLA NA PERSPECTIVA DE UM
CONSTITUCIONALISMO DECOLONIAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Julio Cesar de Sá da Rocha

Salvador
2021

Dados internacionais de catalogação -na-publicação

J62 Jobim, Marcelo Barros
A questão da autonomia quilombola na perspectiva de um
constitucionalismo decolonial / Marcelo Barros Jobim. - 2021.
279 f.

Orientador: Prof. Dr. Julio Cesar de Sá da Rocha.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de
Direito, Salvador, 2021.

1. Direito Constitucional. 2. Quilombolas. 3. Constitucionalismo.
4. Descolonização - Conhecimentos. I. Rocha, Julio Cesar de Sá da.
II. Universidade Federal da Bahia - Faculdade de Direito. III. Título.

CDD – 342.023

**A QUESTÃO DA AUTONOMIA QUILOMBOLA NA PERSPECTIVA DE UM
CONSTITUCIONALISMO DECOLONIAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Direito, pela seguinte banca examinadora:

Julio Cesar de Sá da Rocha - Orientador _____
Doutor em Direito, UFBA.
Universidade Federal da Bahia – UFBA.

Dirley da Cunha Júnior _____
Doutor em Direito, PUC São Paulo.
Universidade Federal da Bahia – UFBA.

Tagore Trajano de Almeida Silva _____
Doutor em Direito, UFBA.
Universidade Federal da Bahia – UFBA.

Elaine Cristina Pimentel Costa _____
Doutora em Sociologia, UFPE.
Universidade Federal de Alagoas – UFAL.

Maria Cleonice de Souza Vergne _____
Doutora em Arqueologia, USP
Universidade Estadual da Bahia – UNEB

Salvador

Dezembro de 2021

AGRADECIMENTOS

Este é um daqueles momentos em que mais se percebe a verdade da afirmação de que *a gratidão é a memória do coração*. Mas num mundo em que a realidade se reparte de forma binária entre o bem e o mal, o bom e o ruim, às vezes esquecemos que a memória não resgata apenas aquilo que consideramos positivo, mas também as dificuldades por que passamos e os entraves que enfrentamos. O diferencial está exatamente no coração, pois é ele quem sublima as experiências vividas e as interpreta de forma a lembrar as sempre gratas vivências que, sem julgamentos de oposição, nos trouxeram ao agora com todas as nossas realizações.

O presente é como uma nave que nos conduz pelo espaço do tempo. Assim, recordo que pelos caminhos por onde viajei tripulando essa nave, em todos os momentos, cada percurso me deu de presente pessoas que me auxiliaram de alguma forma, seja por dever de ofício, seja por devoção, com total desprendimento. Não importa; o coração não julga, apenas se delicia com a satisfação atual que esses auxílios, conscientes ou não, nos proporcionaram

Em primeiro lugar, quero agradecer ao acolhimento recebido pelo PPGD da UFBA, que, posso dizer, me acolheu em espírito, sem nenhum contato prévio que antecederesse ao processo de seleção para o doutorado, e em especial à Gemimma, em nome de quem estendo meu obrigado a todos os servidores da Instituição.

Minha gratidão aos professores das disciplinas: Prof. Fredie Didier Jr., com seu raciocínio preciso e capacidade de apresentar as múltiplas faces do processo; Prof. Daniel Oitaven, com sua inteligência contagiante, que torna a Filosofia do Direito um estudo muito mais instigante do que já é; Prof. Edilton Meirelles, com sua paciência ante nossas dúvidas inquietantes sobre metodologia; Profa. Ana Flauzina, com seu choque de realidade sobre uma, muitas vezes, fria, formal e abstrata ciência jurídica. Gratidão ao professor Dirley da Cunha Jr., que abriu as portas de sua disciplina de Graduação, onde desenvolvi minhas atividades de Tirocínio Docente, ensinando e aprendendo com sua turma de Direito Constitucional, a quem estendo meus sinceros agradecimentos.

E um carinho especial ao meu querido orientador Julio Cesar de Sá da Rocha, cuja generosidade me faz imaginar a capacidade mnemônica sem limites de seu coração, mas que refletiu em minha própria capacidade de admirá-lo em sua abordagem vibrante do Direito em face do humano que há em nós.

Agradeço aos colegas Luiz Gustavo Carvalho, que meu deu as primeiras coordenadas quando do ingresso no doutorado, e Maria Soledad, pelas nossas conversas descontraídas e troca de impressões e ideias, em nome de quem estendo a todos os demais colegas, e ainda ao

amigo Bruno Baptista, excelente professor de Direito Processual, colega das lides de sala de aula no Centro Universitário CESMAC em Maceió, que me apresentou o edital e simplesmente deu início a tudo isso.

Devo agradecer aos professores Elaine Cristina Pimentel Costa, Maria Cleonice de Souza Vergne e Tagore Trajano de Almeida Silva, pelas ilustres presenças na banca, servindo ao enriquecimento do debate sobre o tema da tese, que teve ainda a participação dos já mencionados professores Dirley da Cunha Jr. e Julio Cesar de Sá da Rocha, aos quais também serei eternamente grato.

Agradeço ao Dr. Bruno Lamenha, do MPF, e a Jordi Santana, da Secretaria Estadual dos Direitos Humanos e da Mulher do Estado de Alagoas, pela disponibilidade em me concederem uma proveitosa entrevista, elucidando ainda mais minhas análises sobre a realidade dos quilombos. À profa. Clara Suassuna, pelas lições de História, ao prof. Zezito Araújo, quilombola de origem, pelas orientações sobre as comunidades, e ao prof. Sérgio Coutinho, pelas dicas enriquecedoras sobre metodologia. À minha tia do coração Denise Marquez (Dedé), pela atenciosa leitura dos originais e pelas palavras de estímulo, bem como a todos aqueles que aqui não foram mencionados, mas que contribuíram e me auxiliaram de alguma forma, os meus sinceros e efusivos agradecimentos.

Por fim, *but not least*, minha gratidão eterna a Ylana, minha esposa, que soube compreender meus momentos de isolamento para estudo, uma mulher de cujo barro de que foi gerada me veio inspiração para decantá-la em minhas ideias sobre uma sociedade mais justa e solidária. E ainda, à minha amorosa e pequena Clarinha, e à menor ainda Sofia, que nasceu entre um capítulo e outro desta tese, pela força que me deram de seguir em frente. E agradeço ao meu pai, Lincoln Jobim (*in memoriam*), que me ensinou sobre os bens que ninguém nos rouba, à minha mãe Vera Lúcia, que é sempre meu esteio com ternura, aos meus irmãos Franklin, Hugo, Simone e Fábio, com os quais sigo aprendendo o valor da harmonia, e ao meu padrao Quico, sempre prestativo. Agradeço à minha irmã Adriana e à minha prima Susy, que me acolheram em suas respectivas casas nas minhas idas à Salvador.

Em uma síntese acolhedora, sou sempre grato à Fonte Criadora, esse Deus inominado que me amparou em cada momento, principalmente por dar oportunidade a essa *Verdadeira Luz*, minha mãe, a superar as dores da pandemia a que foi acometida e continuar no plano físico como uma estrela guia que me conduz à compreensão do amor sublime.

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho à minha protetora espiritual Vovó Maria Conga, que, quando passou por esse plano físico, tendo sido sequestrada de sua terra natal no Congo, foi escrava e quilombola aqui no Brasil, e em nome de quem estendo essa dedicatória a todos os quilombolas de ontem e de hoje, bem como a toda a linha de Pretos-Velhos dessa belíssima religião que é a Umbanda Sagrada.

RESUMO

A construção do pensamento ocidental da modernidade, com nítidos reflexos no pensamento jurídico, promoveu uma razão pretensamente *humana*, mas de todo especificamente burguesa, baseada na lógica empresarial capitalista de maximização dos lucros. Disto resultou, dentre outras mazelas de cunho ambiental, político, socioeconômico etc., o sufocamento da autonomia de comunidades tradicionais, no plano etnográfico, com destaque para os quilombos, que lutam por respeito à sua identidade e territorialidade. Tais comunidades apresentam peculiaridades que não podem ser simplesmente equiparadas com as dos grupos vulneráveis inseridos na sociedade, às voltas com a problemática social e de gênero, por exemplo, pois elas conservam historicamente uma percepção própria de valores que, em muitos aspectos, entram em uma disputa direta com a visão da racionalidade moderna construída no Ocidente. A proposta decolonial é vista aqui como um importante referencial teórico, não só como uma forma de melhor se compreender esse problema, como também pela convergência com o seu ideal de resistência, inerente tanto ao sentido dos saberes, no campo epistêmico, como dos movimentos etno-históricos, no campo da práxis. Entretanto, na esteira do pensamento colonial, o direito, ontem e hoje, não é de fato *o direito do outro*, mas algo que é *concedido ao outro* por quem tem o poder de disponibilizar direitos, e sempre sob a conveniência dos interesses dos grupos dominantes que, como não poderia deixar de ser, fazem o próprio direito. Se no passado, o movimento abolicionista era fruto de um *elitismo esclarecido*, sua versão sobre a democracia formal se traduziu no "elitismo democrático" que marcou todo o período republicano. Se hoje os quilombos são comunidades ditas "remanescentes", a sua autonomia, principalmente territorial, deve ser um processo também gradual e sem pressa, pois o sistema capital-rentista precisa ainda se beneficiar dos recursos naturais e humanos existentes no seio dessas comunidades. O direito acompanha os ventos da política. Se a abolição deveria ser gradual, estava lá o direito para fazer leis do ventre livre e do sexagenário, mas promovendo ponderadas interpretações jurídicas pelos tribunais em favor dos senhores. Não representava as reivindicações da "Quilombagem", no sentido de Clovis Moura. Hoje, pelo conceito de "Quilombismo", de Abdias Nascimento, o direito precisa se desvencilhar da política colonialista e promover a decolonialidade, construindo um constitucionalismo eminentemente decolonial. Buscando uma solução teórica para o problema da inefetividade dos direitos quilombolas mesmo após 33 anos de vigência da Constituição, a presente pesquisa se utiliza do método indutivo dialético, desenvolvendo uma abordagem qualitativa, combinada com uma análise de conteúdo que encara as normas jurídicas referentes à questão quilombola como objeto principal. A partir do conceito de um Pluralismo Jurídico Emancipador, de Antônio Carlos Wolkmer, bem como das importantes concepções da decolonialidade associada ao Constitucionalismo Latino-Americano, chega-se à conclusão de que essas autonomias devem ser priorizadas quando em confronto com aspectos estritamente rentistas de uma modernidade capitalista, em razão não apenas de peculiaridades culturais, mas também e principalmente, do compromisso do Brasil em construir uma sociedade justa e solidária, o que tem implicações diretas com a dívida histórica do país para com essas comunidades tradicionais.

Palavras-chave: Questão quilombola. Autonomia. Decolonialidade. Constitucionalismo.

ABSTRACT

The construction of modern Western thinking, with clear reflections on legal thinking, promoted an allegedly *human* reason but specifically bourgeois in everything, based on the capitalist business logic of maximizing profits. All of this resulted, among other problems of an environmental, political, socioeconomic, etc., the suffocation of the autonomy of traditional communities, on the ethnographic field, with emphasis on the *quilombos*, who fight for respect for their identity and territoriality. Such communities have peculiarities that cannot simply be equated with those of vulnerable groups in society, dealing with social and gender issues, for example, as they historically maintain their own perception of values that, in many aspects, face a direct dispute with the view of modern rationality constructed in the West. The decolonial proposal is faced here as an important theoretical framework, not just like a way to understand this problem better, but also because of its convergence with its ideal of resistance, inherent both in the sense of knowledge, in the epistemic field, and in ethnic-historical movements, in the field of praxis. However, in the wake of colonial thinking, the right, yesterday and today, is not in fact the *right of the other*, but something that is *granted to the other* by those who have the power to make rights available, and always under the convenience of the interests of the dominant groups which, as it could not be otherwise, do their own right. If in the past the abolitionist movement was the result of *enlightened elitism*, its version of formal democracy was translated into the "democratic elitism" that marked the entire republican period. If today the quilombos are so-called "remaining" communities, their autonomy, mainly territorial, must also be a gradual and unhurried process, as the capital-rentist system still needs to benefit from the natural and human resources that laid within these communities. The Law follows the winds of politics. If abolition had to be gradual, the Law was there to make the Laws of the Free Womb and the Law of the Sexagenarian but promoting prudent juridical interpretations by the courts in favor of landlords. It did not represent the claims of "Quilombagem", in the sense of Clovis Moura. Today, through the concept of "Quilombismo" by Abdias Nascimento, the law needs to get rid of the colonialist policy and promote decoloniality, building an eminently decolonial constitutionalism. Seeking a theoretical solution to the problem of the ineffectiveness of quilombola rights even after 33 years of the Constitution, this research uses the inductive dialectical method, developing a qualitative approach, combined with a content analysis that addresses the legal norms related to the issue quilombola as the main object. From the concept of an Emancipating Legal Pluralism, by Antônio Carlos Wolkmer, as well as the important conceptions of decoloniality associated with Latin American Constitutionalism, one reach the conclusion that these autonomies should be prioritized when confronted with strictly rent-seeking aspects of a capitalist modernity, due not only to cultural peculiarities, but also and mainly to Brazil's commitment to building a fair and solidary society which has direct implications for the country's historic debt to these traditional communities.

Keywords: Quilombola issue. Autonomy. Decoloniality. Constitutionalism.

RESUMEN

La construcción del pensamiento occidental moderno, con claras reflexiones sobre el pensamiento jurídico, promovió una razón supuestamente *humana*, pero de todo específicamente burguesa, basada en la lógica empresarial capitalista de maximización de lucros. De esto resultó, entre otros problemas de carácter ambiental, político, socioeconómico, etc., la asfixia de la autonomía de las comunidades tradicionales, en el plano etnográfico, especialmente los quilombos, que luchan por el respeto a su identidad y territorialidad. Dichas comunidades tienen peculiaridades que no pueden simplemente equipararse con las de los grupos vulnerables de la sociedad, que se ocupan de cuestiones sociales y de género, por ejemplo, ya que históricamente conservan su propia percepción de valores que, en muchos aspectos, entran en una disputa directa con la visión de la racionalidad moderna construida en Occidente. La propuesta decolonial es vista aquí como un marco teórico importante, no solo como una forma de comprender mejor este problema, sino también por su convergencia con su ideal de resistencia, inherente tanto en el sentido del conocimiento, en el campo epistémico, como en Movimientos étnicos-históricos, en el campo de la praxis. Sin embargo, a raíz del pensamiento colonial, el derecho, ayer y hoy, no es en realidad el *derecho del otro*, sino algo que le es *otorgado al otro* por quienes tienen el poder de hacer accesibles los derechos, y siempre bajo la conveniencia de los intereses de los grupos dominantes que, como no podía ser de otra manera, hacen su propio derecho. Si en el pasado el movimiento abolicionista fue el resultado del elitismo ilustrado, su versión de democracia formal se tradujo en el "elitismo democrático" que marcó todo el período republicano. Si hoy los quilombos son las llamadas comunidades "remanentes", su autonomía, principalmente territorial, debe ser también un proceso paulatino y pausado, ya que el sistema capital-rentista aún necesita beneficiarse de los recursos naturales y humanos existentes dentro de estas comunidades. El Derecho sigue los vientos de la política. Si la abolición iba a ser gradual, existía el derecho a hacer leyes del vientre libre y del sexagenario, pero promoviendo interpretaciones jurídicas ponderadas por parte de los tribunales a favor de los señores. No representó las pretensiones de "Quilombagem", en el sentido de Clovis Moura. Hoy, a través del concepto de "quilombismo" de Abdias Nascimento, el derecho necesita deshacerse de la política colonialista y promover la decolonialidad, construyendo un constitucionalismo eminentemente decolonial. Buscando una solución teórica al problema de la ineficacia de los derechos quilombolas incluso después de 33 años de la Constitución, esta investigación utiliza el método inductivo dialéctico, desarrollando un enfoque cualitativo, combinado con un análisis de contenido que enfrenta las normas legales relacionadas con el tema. como objeto principal. A partir del concepto de pluralismo jurídico emancipador, de Antônio Carlos Wolkmer, así como de las importantes concepciones de la decolonialidad asociadas al constitucionalismo latinoamericano, se llega a la conclusión de que estas autonomías deben ser priorizadas frente a los aspectos estrictamente rentables de una modernidad capitalista. , debido no solo a las peculiaridades culturales, sino también y principalmente, al compromiso de Brasil de construir una sociedad justa y solidaria, lo que tiene implicaciones directas para la deuda histórica del país con estas comunidades tradicionales.

Palabras clave: Cuestión quilombola. Autonomía. Decolonialidad. Constitucionalismo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
Aportes metodológicos.....	18
CAPÍTULO 1 – A RACIONALIDADE MODERNA COMO RAZÃO DOMINANTE E AS CONCEPÇÕES PÓS-COLONIAIS	25
1.1. A redução do racional com respeito a fins.....	30
1.2. O protagonismo burguês na gênese do pensamento liberal.....	34
1.2.1. Os <i>fins</i> no liberalismo filosófico.....	36
1.2.2. Os <i>fins</i> no liberalismo econômico.....	38
1.2.3. Os <i>fins</i> no liberalismo político.....	44
1.3. O paradoxo da liberdade contra a autonomia do <i>outro</i>.....	49
1.4. Das críticas internas ao liberalismo a seus contrapontos pós-coloniais.....	56
1.4.1. A historicidade como fator de desidealização do pensamento liberal: críticas internas.....	57
1.4.2. Do sistema-mundo capitalista, de Immanuel Wallerstein, ao pensamento decolonial na América Latina	60
1.5. Direito e Antropologia: uma aproximação necessária ao ideal de uma “racionalidade emancipatória”	70
CAPÍTULO 2 – EPISTEMOLOGIAS DO SUL E DECOLONIALIDADE: OS SABERES EMERGENTES NA CONTEMPORANEIDADE.....	77
2.1. Epistemologias do sul: aproximações ao pensamento decolonial.....	77
2.2. Os preconceitos da razão dominante e as razões críticas periféricas.....	88
2.2.1. Preconceitos da razão moderna e a homogeneização do “índio” e do “negro”.....	93
2.2.2. Pensamento e autonomia indígenas: o <i>Buen vivir</i> na cosmovisão nativa latino-americana.....	99
2.3. O pensamento <i>ubuntu</i> africano e a decolonialidade afrodiaspórica	106
CAPÍTULO 3 – CARACTERÍSTICAS DA ESCRAVIDÃO NO BRASIL: O PROTAGONISMO QUILOMBOLA.....	116
3.1. A ideia de escravidão ante a dialética do <i>senhor</i> e do <i>escravo</i> de Hegel.....	116
3.2. A resistência à escravidão no Brasil: os Quilombos como fenômeno afrodiaspórico.....	136
3.2.1. Entre a política abolicionista e a “Quilombagem”, no conceito de Clovis Moura.....	139

3.2.2. Resistência quilombola hoje e o conceito de “Quilombismo”, em Abdias Nascimento.....	145
3.3. O sentido de <i>Quilombos</i> para o Direito: para além da noção de “remanescentes”	154
CAPÍTULO 4 – PLURALISMO JURÍDICO EMANCIPADOR: A QUESTÃO QUILOMBOLA NO DIREITO BRASILEIRO.....	166
4.1. A Constituição de 1988 e os entraves para a efetivação dos direitos quilombolas.....	170
4.1.1. Entraves sociais: as comunidades quilombolas e seus desafios cotidianos.....	176
4.1.2. Entraves políticos: a legitimação da desigualdade e da subordinação.....	183
4.1.3. Entraves hermenêuticos: a irracionalidade do uso ideológico da hermenêutica jurídica.....	187
4.2. Superação do monismo jurídico e os caminhos para a efetivação dos direitos quilombolas.....	200
CAPÍTULO 5 – AUTONOMIA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS E O CONSTITUCIONALISMO DECOLONIAL	209
5.1. Constitucionalismo liberal <i>contra</i> o povo.....	210
5.2. Constitucionalismo contemporâneo: entre prudência e ideologia.....	214
5.3. Evolução do Constitucionalismo latino-americano, seus limites e a situação do Brasil.....	223
5.3.1. Diálogos com o <i>Neoconstitucionalismo</i>	230
5.3.2. Aproximações com a <i>Constituição do pluralismo</i>	233
5.4. Constitucionalismo decolonial: da propriedade à territorialidade e a construção da solidariedade social.....	238
5.4.1. Abertura a novas cosmovisões.....	242
5.4.2. Abertura a novas vivências e saberes.....	248
5.5. Um novo sentido para <i>autonomia</i> quilombola no contexto da decolonialidade... 	251
CONCLUSÕES.....	256
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	260
APÊNDICES.....	279

*“[...] os **quilombos de hoje**, espalhados pelo país inteiro, são núcleos de resistência à lógica do poder dominante e com espaço de moradia e trabalho onde preservam suas crenças e sua cultura, que lhes garante uma identidade própria, como aliás nunca deixaram de ser. Ainda lutando por direitos às suas terras, provam que a liberdade não chegou, diferente daqueles que acreditam que possa a liberdade advir de uma lei assinada por uma princesa.”*

Dimas Salustiano da Silva

(In: SILVA, Dimas Salustiano da. Frechal: cronologia da vitória de uma comunidade remanescente de quilombo. **Boletim Informativo NUER**, Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas / Fundação Cultural Palmares - v. 1, n. 1 - Florianópolis: UFSC, 1997, p. 95.

Disponível em: https://nuer.ufsc.br/files/2014/04/m-mgpefhgnff_boletim_nuer_1.pdf. Acesso em: 29 jul 2021.)

“O quilombo é uma constante histórica.”

Renato Mendonça

(Citado por Clóvis Mora, In: MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5. ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 17.)

INTRODUÇÃO

A ideia do direito como contendo uma função de transformação social conflita com o seu histórico como instrumento de dominação e de conservação dos valores da classe dominante. Mas isso parece ser uma abordagem superável, haja vista que, sendo uma criação social, acredita-se que o direito possa também ser convertido em outra realidade.

Essa postura tradicional conservadora do direito parece ser mais problemática para aquelas comunidades que não só não participam intrinsecamente da estrutura jurídico-burocrática do Estado a que estão historicamente submetidas, como também possuem peculiaridades culturais próprias consolidadas e, além de tudo, diferenciadas. Eis a razão pela qual o estudo do direito como um instrumento transformador, em contraste com seu viés conservador, se torna ainda mais relevante quando se tem como meta a preservação dos valores e interesses dessas comunidades.

Dentre essas comunidades tradicionais, serão tratadas aqui especificamente os quilombos, que têm, ao lado dos povos indígenas, uma presença marcante, e mesmo uma forte contribuição, na formação do Estado brasileiro. Assim, esses povos e comunidades tradicionais podem ser vistos em conjunto, em face ainda de uma dívida histórica assumida pelo país, que remonta aos tempos coloniais. É de se ressaltar que suas principais conquistas se deram não em razão de uma pacífica concessão estatal, mas foram resultados de suas próprias lutas e reivindicações, o que aponta para uma característica de efetiva organização social e comunitária. Esse reforço do caráter instrumental da proteção estatal, combinado com as reivindicações por parte das comunidades tradicionais, merece uma especial atenção da comunidade acadêmica, eis a motivação da pesquisa ora proposta.

Os estudos teóricos tendem a enaltecer o aspecto da tutela dos direitos étnicos em face do sentido de vulnerabilidade dos povos tradicionais, enfatizando o significado das lutas reivindicatórias que ensejaram as conquistas alcançadas. Porém, assim como tais movimentos étnicos ocorreram no plano social, o que é reconhecido pelos estudos mais progressistas, falta desenvolver um estudo, ainda que teórico, que demonstre a combinação dessas reivindicações com a utilização das vias institucionais, de forma autônoma por essas comunidades, tanto em defesa de seus direitos, como em proteção de suas identidades e ainda como forma de definir os contornos da resistência como marca característica mais relevante.

Se as conquistas não foram resultado de uma concessão estatal, então, da mesma forma, torna-se necessário reconhecer os limites das representações político-institucionais dos direitos étnicos, que, muitas vezes, a pretexto de tutelar esses direitos, terminam condicionadas aos

interesses de uma política governamental. Assim, é preciso, por um lado, identificar as possibilidades da dimensão institucional de uma mobilização étnica autônoma, que possa de fato efetivar o ideal de emancipação, e, por outro, pontuar os limites da vontade estatal em face dessa autonomia.

O problema central aqui proposto como objeto de pesquisa é o fato de que após mais de 30 anos de vigência da sétima constituição brasileira, e a primeira a abordar expressamente as comunidades quilombolas,¹ o que se percebe é a manutenção de sua vulnerabilidade e dependência em face do Estado e do modelo capitalista de sociedade e de produção econômica. Ainda se observam comunidades extremamente carentes de políticas públicas, visando ao atendimento de suas necessidades essenciais, no âmbito mesmo do mínimo existencial,² bem como da necessidade de se submeter ao fenômeno da precarização da força de trabalho, de forma a descaracterizar suas culturas e potencialidades inerentes, todas associadas principalmente à categoria da territorialidade.

Analisando a documentação e literatura da fase colonial e do Império, bem como dos albores da república, o que se observa é uma visão que vai do ponto de vista dominante dos quilombolas como “fujões”, passando pelo reconhecimento de uma necessidade de se restabelecer a cultura africana ante uma insatisfação com o sistema escravocrata. Num momento posterior, de forma mais realista, surgem, então, as abordagens da questão quilombola como um modelo de resistência a toda violência e crueldade, como a vislumbrar em definitivo o caráter político dessas comunidades tradicionais.

Daí, apresentam-se as questões voltadas para a compreensão do problema proposto e para a identificação de possíveis soluções, ainda que partindo do plano teórico de fundamentação. Ao referir-se a “remanescentes de comunidades quilombolas” estaria a Constituição brasileira ainda presa às abordagens histórico-culturais na definição jurídico-constitucional dessas comunidades? Tais abordagens não perpetuariam, ou até naturalizariam, o binômio vulnerabilidade-dependência dos quilombos em face do Estado e do Capital? Nesse sentido, como hipótese central, sustenta-se que a ordem jurídica brasileira se prende a um viés

¹ Vale ressaltar o intervalo de 100 anos entre a Lei Áurea, de maio de 1888, e a Constituição brasileira atualmente vigente, promulgada em outubro de 1988, considerando a estreita relação entre os temas da escravidão, da abolição e da questão quilombola no Brasil.

² É bastante significativo o fato da necessidade do ajuizamento de uma ADPF e seu devido julgamento pelo Supremo Tribunal Federal, em 2021, visando a efetivação, por parte da União, de políticas públicas para a implementação dos direitos fundamentais de comunidades quilombolas ante o gravíssimo problema da pandemia do Covid-19. Ajuizada em setembro de 2020 pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), a ADPF 742 teve o exame da medida cautelar convertido em decisão de mérito em fevereiro de 2021, para determinar à União que adotasse, dentre outras medidas básicas, “providências e protocolos sanitários que assegurem a vacinação dos quilombolas na fase prioritária”.

colonialista quando não encara os quilombos e demais comunidades negras de tradição agrária, a partir de um fator de caracterização contemporânea dessas comunidades, fundamentada na ideia de *resistência*, sem se prender a uma possível “romantização” histórico-cultural.

O objetivo é mostrar que é essa ideia de resistência, no lugar de *remanescência*, que configura de forma mais coerente toda a necessária caracterização contemporânea das comunidades tanto quilombolas como predominantemente negras em geral. E é essa noção de resistência ainda que superaria o binômio vulnerabilidade-dependência e enalteceria o viés de autonomia, com base principalmente nos aportes críticos da territorialidade, que combina os fatores terra e cultura na caracterização dessas comunidades tradicionais, sem se perder de vista, no entanto, a necessidade de implementação de políticas públicas por parte do Estado.

O grande desafio é verificar se o direito, numa postura autocrítica, está pronto para superar o seu histórico como instrumento de dominação e de conservação dos valores da classe dominante, típicos da modernidade/colonialidade, e encarar sua função de transformação social para assumir as abordagens decoloniais, identificando-as como um modelo de constitucionalismo, ou seja, o *constitucionalismo decolonial*.

Com esse objetivo, é que se começa, no primeiro capítulo, desenvolvendo uma análise da formação de uma racionalidade moderna que resultou no movimento iluminista do século XVIII, buscando desvelar seu caráter instrumental no sentido não de uma razão humana universal, mas com um viés subjetivo propulsor dos ideais capitalistas de uma burguesia triunfante. Procura-se demonstrar, nesse capítulo inicial, como esse racionalismo se baseou não só num aspecto eurocêntrico, mas foi ainda mais restrito, mesmo dentro da Europa, com extensão ao seu modelo americano, por representar, em essência, uma específica categoria de sujeitos: o homem branco cristão capitalista. Aqui, a partir do pensamento de Enrique Dussel, analisa-se como, fora dessa bitola subjetiva, todas as demais identidades, no campo do gênero, da etnia etc., sofreram com o sufocamento de suas respectivas autonomias, com destaque para os grupos étnicos dos povos colonizados.

No segundo capítulo, busca-se analisar a aproximação entre as abordagens das denominadas Espistemologias do Sul e o pensamento decolonial, com o objetivo de evidenciar o protagonismo dos demais sujeitos históricos, encarado ainda como um desafio em face da modernidade ocidental. Além disso, serão estudadas as principais críticas periféricas à Razão do centro, tendo em vista a combinação entre identidade e autonomia como categorias filosóficas de importância central para a pesquisa, destacando-se o pensamento *ubuntu* africano e a decolonialidade afrodiáspórica.

No terceiro capítulo, analisa-se os reflexos jurídicos da escravidão no Brasil, buscando já identificar o protagonismo quilombola, partindo-se de uma análise da conhecida dialética do senhor e do escravo de Hegel. O objetivo é verificar como uma racionalidade subjetiva, com interesses econômicos rentistas inconfessáveis, não só impregnou o moderno pensamento jurídico ocidental, mas, acima de tudo, transformou o próprio direito numa ferramenta de dominação, sob o discurso legitimador dos direitos universais. Sublinha-se, no entanto, que, se as liberdades públicas fundamentais foram a grande catapulta ideológica para a formação, no eixo Europa-EUA, de Estados de Direito política e economicamente soberanos, elas sofreram uma adaptação no incipiente modelo constitucional dos Estados recém proclamados independentes, ou seja, nas ex-colônias latino-americanas, a exemplo do Brasil. Ainda nesse capítulo, ressalta-se como, por essas bandas, as elites oligárquicas agrárias promoveram um pacto liberal-conservador com reflexos diretos sobre a vivência de indígenas e especialmente de negros, muitos desses últimos reunidos em quilombos, centros de resistência ao sistema de exploração econômica capitalista em sua versão colonial.

O quarto capítulo identificará a evolução no Brasil dos instrumentos estatais de proteção jurídica dos direitos quilombolas, demonstrando o papel indispensável das mobilizações das próprias comunidades e povos tradicionais aqui estudados. Em sintonia com as inovações trazidas pelo Novo Constitucionalismo Latino-Americano, será analisado o conceito de pluralismo jurídico emancipador, desenvolvido por Antônio Carlos Wolkmer, para discutir a autonomia étnica em face a um ainda persistente sistema neocolonial. Como reforço a esse método investigativo, propõe-se, ainda nesse capítulo, a uma observação indutiva a partir de comunidades quilombolas localizadas no Estado de Alagoas, com o objetivo de conhecer suas principais reivindicações, formas de mobilização e dificuldades enfrentadas.

Por fim, no quinto e último capítulo, como fechamento do estudo, busca-se compreender a autonomia das comunidades quilombolas na perspectiva do Constitucionalismo na América Latina, propondo a visão de um *constitucionalismo decolonial*. Para a análise das fases do constitucionalismo da América Latina, em cotejo com a história constitucional brasileira, será utilizado como referencial teórico o trabalho de Roberto Gargarella sobre o tema, sempre destacando os pontos referentes às questões étnicas locais, até sua última fase, com o advento do denominado *Novo Constitucionalismo Latino-Americano*. Nesse capítulo, o objetivo é avaliar se a Constituição brasileira de 1988 pode ser considerada como inserida na perspectiva desse modelo de Constitucionalismo, identificando suas características e os possíveis contrastes com a realidade brasileira. Ao final, busca-se encetar uma proposta de conceito de autonomia

que difere de seu sentido clássico no Direito, haja vista as peculiaridades históricas e culturais das comunidades aqui estudadas.

O presente estudo tem importância capital na atualidade, tendo em vista o retorno ao cenário político brasileiro da forma autoritária de governo, com o conseqüente recrudescimento de métodos ortodoxos no trato das questões da terra e do meio ambiente, com reflexos diretos nas comunidades tradicionais. Ao contrário de compreensões críticas atuais, como os conceitos de *Pós-democracia* e *Pós-verdade*, dentre outros oriundos da Pós-modernidade, parte-se do entendimento de que o sentido racional de fenômenos políticos e de ideais filosóficos, como democracia, verdade, direitos humanos etc., sempre esteve a serviço de uma razão subjetiva que trouxe veladamente a marca dos interesses capitalistas, desde o século XVI.

Da Era das Navegações à atual Globalização econômica neoliberal, uma máscara de legitimidade racionalizante foi posta na face dos protagonistas do poder político e econômico no Ocidente. Com o incremento dos movimentos contestatórios dessa racionalidade pretensamente humana e universal, que em verdade busca sempre justificar as formas cada vez mais agressivas de exploração econômica, combinado com a dificuldade de se manter o tradicional discurso legitimador, o seu sustentáculo político tira de si seus disfarces e mostra sua realidade predatória.

É de fundamental importância a compreensão dos efeitos dessa nova onda reacionária sobre a parte considerada mais vulnerável, que são as comunidades tradicionais, ainda mais em um país como o Brasil, cujo governo atual vê no conhecimento acadêmico o seu principal inimigo. E essa compreensão passa necessariamente pelo reconhecimento da autonomia dessas comunidades, como forma de identificar sua força baseada em sua autodeterminação, em confronto a um uso ainda oportunista do conceito de vulnerabilidade.

Por tudo isso, a presente tese propõe a construção teórica de um conceito jurídico de autonomia das comunidades tradicionais que possa fazer frente a um discurso legitimador, e não mais tão democrático, de um modelo político que impõe formas irracionais e agressivas contra um meio ambiente cultural, para fins puramente lucrativos.

Aportes metodológicos

Se a dialética trabalha com a inferência da totalidade,³ aqui esse conceito é substituído pelo de solidariedade, onde as partes que formam esse *solidum*, como um todo heterogêneo,

³ KONDER, Leandro. **O que é dialética**. São Paulo: Brasiliense, 2008, p. 35 e segs.

conservam suas diferenças, ou até mesmo sua indiferença ao todo. Enquanto a colonialidade representa um sentido estruturalista e homogeneizante de totalidade, onde as partes devem se integrar ao todo, o método dialético do pensamento decolonial aqui imaginado está associado ao sentido de pertencimento ou de fazer parte de um todo sem necessariamente se integrar a ele. Aqui a ideia de solidariedade se destaca, pois representa exatamente a superação de uma hierarquia étnica, social ou de gênero, que, num processo de diferenciação dos diversos grupos existentes, ainda assim vislumbra o ideal de conjunto, e não o seu reconhecimento pelos grupos dominantes, vistos estes como representação da totalidade, para que aqueles que são *diferentes* possam se integrar, num processo de desdiferenciação. Em síntese: o *todo* se expressa no *todos*, com suas respectivas identidades.

É preciso distinguir, de um lado, um panteísmo metodológico castrador de identidades e de autonomias, em razão de um processo de subalternização, e, de outro, uma inovadora visão holística das relações sociais e étnicas, que, sem hierarquização, inaugura o ideal de pertencimento, onde todos são visíveis por e para todos em suas respectivas particularidades e com seus potenciais.

Em termos metodológicos, a abordagem dialética faz com que no decorrer da pesquisa, o trabalho se depare com questionamentos que perpassam todo o estudo ora proposto: Qual o sentido de Quilombo que o Direito deve partir para a promoção da autonomia dessas comunidades? É possível um conceito estritamente jurídico de Quilombo? E como conciliar a tutela estatal com a autonomia? Como se pode depreender, esses questionamentos funcionam como aspectos da problemática surgidos a partir da pergunta problema adredemente proposta e já devidamente enunciada.

Para fins de entendimentos do ponto de vista terminológico, autonomia é vista aqui como resistência ao Capital, ambientado antes na escravidão, e, hoje, na precarização da força de trabalho, como modelos de produção econômica. O direito deve atuar nos fatores que dificultam a autonomia, como o racismo estrutural/institucional e a dependência econômica, por parte das comunidades quilombolas, de formas quase sempre precárias de trabalho, numa associação direta ao tráfico moderno da força de trabalho pelo Capital. Se existe uma escravidão moderna, deve ser reconhecido um tráfico moderno, agora silencioso, que uma necessidade inerente à condição de dependência irá sempre definir.

Utilizando-se de uma análise de conteúdo, referente ao tratamento normativo-constitucional dado aos quilombos no Brasil, enfatiza-se aqui uma análise qualitativa, na qual o que se leva em consideração “é a presença ou a ausência de uma característica de conteúdo

ou de um conjunto de características num determinado fragmento de mensagem”⁴. O que quer dizer o termo “remanescente” para a sistemática jurídica aplicado aos Quilombos, no artigo 68 do ADCT?⁵ E o que significa a ausência de uma dimensão contemporânea de “resistência” na definição jurídica dessas comunidades, no artigo 2.º do Decreto 4.887/2003?⁶ A discutível ideia de *remanescência* parece se sobrepor a de *resistência*, esta última como uma característica mais atemporal e, desde que devidamente atualizada, mais condizente com a realidade dos quilombos existentes no Brasil hoje.

Os quilombos não só *resistem* ao tempo, mas também e principalmente aos modelos econômicos exploradores do capital: no passado, com seu viés escravocrata; na contemporaneidade, com as agruras da exploração de mão-de-obra barata e todas as formas de precarização do trabalho. O duplo sentido de *resistir* parece muito mais significativo na caracterização dos quilombos. Resistir não só ao tempo, mas também resistir ao capital. Ou melhor: resistir ao tempo por ter a força de resistir às versões históricas do capital. Nesse contexto, reside o conceito de autonomia a ser trabalhado, que em face de uma outra cultura, poder-se-ia idealizar como mais apropriado o termo *Alternomia*, como a regra do outro, muito mais relevante que o conceito clássico liberal de autonomia, que destaca a regra de si mesmo.

Os quilombos serão vistos aqui na sua forma generalizada, que só um abordagem qualitativa permite identificar, e talvez como resultado da própria dinâmica generalista ou generalizante da norma jurídica. A norma do art. 68 do ADCT não trata das comunidades existentes no sertão alagoano, nem da comunidade Maria Conga, que pode ser encontrada em Magé, no Rio de Janeiro, mas se refere a todas as comunidade indistintamente.

Embora seja vista como reducionista por um “quantitativista”, a força da abordagem qualitativa “é exatamente a de fazer aparecer, juntando miúdas pinceladas, a totalidade do quadro social, do sistema de ação ou da dinâmica social”⁷. Para Leandro Konder, “É a lei dialética da transformação da quantidade em qualidade”⁸. O resultado das entrevistas realizadas ilustra um cenário que se infere em toda realidade brasileira, por meio de uma análise de

⁴ BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2016, p. 27.

⁵ “Art. 68 (ADCT). Aos **remanescentes das comunidades dos quilombos** que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

⁶ “Art. 2.º (Decreto 4.887/2003) - Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a **resistência à opressão histórica sofrida**.” Observe-se que a referência à ideia de resistência no dispositivo normativo está associada não só à “pressão histórica sofrida”, quanto à “presunção de ancestralidade”.

⁷ ALAMI, Sophie; DESJEUX, Dominique; GUARABUAU-MOUSSAOUI, Isabelle. **Os métodos qualitativos**. Tradução de Luis Alberto Peretti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p. 20.

⁸ KONDER, Leandro. **O que é dialética**. São Paulo: Brasiliense, 2008, p. 38.

conteúdo, na qual a inferência não se confunde com um mero “achismo”, mas representa uma dedução de maneira lógica a respeito de “conhecimentos sobre o emissor da mensagem”, aqui, no caso, a norma jurídica, “ou sobre o seu meio, por exemplo”.

No dizer de Bardin⁹:

Se a *descrição* (a enumeração das características do texto, resumida após tratamento) é a primeira etapa necessária e se a *interpretação* (a significação concedidas a estas características) é a última fase, a inferência é o procedimento intermediário, que vem permitir a passagem, explícita e controlada, de uma à outra.

Por meio de uma abordagem qualitativa, é que se pode fazer, por exemplo, um paralelo histórico entre a Lei Áurea de 1888, com seu processo de abolição da escravatura, e a Constituição brasileira de 1988, com seu tratamento constitucional inédito sobre os Quilombos, buscando-se investigar o que há ainda de comum, no espaço de 100 anos, entre as duas expressões jurídico-estatais.

A lei da Abolição significou, no século 19, uma mera formalidade, não representando de fato nem um ato provocado pelo movimento negro da época, que tinha nos quilombos um símbolo maior de resistência, nem teve por consequência a adoção de uma política de acolhimento de todos os já manumitidos antes e os que o foram depois da lei. A Constituição de 1988, por sua vez, sendo a sétima Constituição do Brasil, foi a primeira, já no final do século 20, a tratar dos quilombos, e ainda de forma tímida numa “disposição transitória”, sem que seus atuais 33 anos de vigência tenham representado aparentemente uma efetividade plena dos interesses legítimos dessas comunidades tradicionais.

Tanto em 1888 quanto em 1988, o que se percebe é a produção de um ato praticado pela parcela da elite que tinha um ideal abolicionista/humanista, mas sem uma sintonia com as reivindicações genuínas, ontem dos libertos, hoje dos quilombos. E isso, a começar pela própria definição das comunidades, haja vista que a terminologia *remanescentes* no art. 68 do ADCT (CF/1988) é bastante questionável, como será retratado aqui.

A abordagem qualitativa também será promovida a partir da análise das entrevistas realizadas com um membro do MPF, com atuação sobre as comunidades quilombolas em Alagoas, de um representante da *Secretaria de Estado da Mulher e dos Direitos Humanos*, também em Alagoas, e que atua junto às comunidades tradicionais do estado, de um professor pesquisador, de origem quilombola, bem como de alguns líderes de comunidades locais.

⁹ BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2016, p. 45.

Além de um método indutivo dialético, combinado com uma abordagem qualitativa, o presente estudo desenvolve por fim uma análise crítica, que será definida aqui como um *método autocrítico do direito*. Quando o direito se depara com questões étnicas, geralmente busca se apoiar, de forma acertada, em uma leitura antropológica, desenvolvendo um olhar sempre sobre o que considera o problema e onde este se encontra. Entretanto, dificilmente procura identificar o problema em si mesmo, o que se evidencia por meio de uma postura autorreferencial de matiz solipsista representada em temas como *reconhecimento* de “outras” culturas, sempre subalternizadas, postura ainda impregnada do viés colonialista da *concessão* de direitos. Paradoxalmente, essa visão autorreferencial não é reflexiva, mas fruto do processo histórico de identificar-se também com “outra” cultura, desta vez vista como dominante, típica do que Roberto Gomes denunciou em sua *Crítica da Razão Tupiniquim*.¹⁰

O método autocrítico do direito aqui proposto se baseia principalmente na redução sociológica de Guerreiro Ramos. A visão crítica é um elemento fundamental para a construção de uma outra mentalidade que se imponha não só no nível do senso comum, como também e principalmente no campo acadêmico, o qual não pode ser um reproduzidor de teorias dominantes.

Parte-se da premissa, sustentada no presente estudo, de que o Direito, em todos os seus aspectos, deve ter como suporte as análises sociológicas da realidade em que a norma jurídica se constrói e é aplicada, utilizando-se, aqui, de artefatos culturais que expressam a realidade social ontem e hoje. Assim, temas como direitos humanos não se avaliam a partir de uma visão abstrata e formal de matriz kantiana, e só têm como evoluir na perspectiva conteudística que vislumbra os interesses e necessidades de sujeitos históricos.

Aqui, a contribuição das ciências sociais é essencial, com destaque para o método de “redução sociológica” propugnado por Alberto Guerreiro Ramos na década de 1950 no Brasil, o qual foi assim definido pelo seu autor: “A redução sociológica é um método destinado a habilitar o estudioso a praticar a transposição de conhecimentos e de experiências de uma perspectiva para outra”.¹¹ Ainda para o sociólogo baiano, o que inspira o método em questão é “a consciência sistemática de que existe uma perspectiva brasileira”.

Guerreiro Ramos combatia a índole da crítica impressionista praticada no Brasil, que ele definia como aquela que “estimula o individualismo e o desenraizamento dos autores”.¹² Uma crítica diletante e descompromissada com a realidade do país demonstra não ter a

¹⁰ GOMES, Roberto. *Crítica da razão Tupiniquim*. 13. ed., Curitiba: Criar Edições, 2006.

¹¹ GUERREIRO RAMOS, Alberto. *Redução sociológica*. 3. Ed., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996, p. 42.

¹² GUERREIRO RAMOS, Alberto. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995, p. 49.

sensibilidade de enfrentar a questão do que se costuma identificar como problemas graves brasileiros, como o racismo, por exemplo, ou mesmo a questão quilombola, mesmo tendo a consciência de que estes ditos problemas tem em suas origens fatores circunstanciais e que vem sendo mantido por mitos. Fora disso, o que se faz é uma mera abstração alienada que não consegue enxergar que os problemas jurídicos no Brasil ainda estão contaminados por uma vertente colonialista, ainda mais no momento atual de ascensão de um projeto neoliberal de vertente extremamente conservadora e rentista.

Talvez o mais importante na concepção metodológica de Guerreiro Ramos, e que será transportado aqui para o direito, seja o despertar para o reconhecimento de que, de fato, não existe esse tal de “problema do negro”, mas, sim, que o problema está naquilo que o autor chama de “patologia ‘social’ do branco brasileiro”. Diz o sociólogo:

À luz de uma sociologia indutiva, isto é, de uma sociologia cujos critérios sejam induzidos da realidade brasileira, e não imitados da prática de sociólogos de outros países, à luz de uma sociologia científica, o que se tem chamado no Brasil de "problema do negro" é reflexo da patologia social do "branco" brasileiro, de sua dependência psicológica.¹³

O método autocrítico do direito parte dessa premissa para entender que o que se tem chamado de o “problema quilombola” é reflexo da patologia jurídica do Estado brasileiro, e de sua dependência psicológica de olhar no espelho e só enxergar o eurocentrismo.

Por último, mas não menos importante, convém observar que condicionar a discussão sobre a negritude à cor negra da pele de quem se expressa é cair numa possível armadilha em que pode se transformar a ideia de “lugar de fala”. Numa síntese esclarecedora, Djamila Ribeiro¹⁴ observa que quando se fala de direito à existência digna, de direito à voz, fala-se de *locus* social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. E arremata, a autora: “Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo.”

No campo do feminismo negro, em que se movimenta Ribeiro, vale destacar o exemplo de Elaine Pimentel, que, em obra por ela organizada com Elita Dorvillé em homenagem a Sueli Carneiro, faz o seu depoimento quanto às lacunas de sua trajetória feminista, “trilhada nos

¹³ GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995, p. 235.

¹⁴ RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017, p. irregular (*E-Book*).

caminhos no ‘feminismo branco’”.¹⁵ Pimentel salienta que foi no percurso do processo de orientação de sua hoje parceira acadêmica que ela entendeu estar diante de um caminho sem volta: “encontrar o lugar do feminismo negro na minha vida, inevitavelmente marcada pela branquitude violenta, embora jamais conformada com ela”.¹⁶

Essa fala de Pimentel pode ser aqui reproduzida, em um estudo onde serão discutidas as temáticas sobre a questão quilombola a partir das lentes da metodologia jurídico-constitucional.

Por esses métodos, enfim, é que se pretende desenvolver a pesquisa ora proposta para possibilitar uma contribuição ao debate acadêmico, sob vários matizes que marcam a interdisciplinaridade, mas que independem de cor no sentido étnico.

¹⁵ PIMENTEL, Elaine. Por que mulheres, feminismos e interseccionalidade nas ciências criminais? Por que Sueli Carneiro? In: PIMENTEL, Elaine; DORVILLÉ, Elita Morais (orgs.). **Mulheres, feminismos e interseccionalidade nas ciências criminais: escritos em homenagem a Sueli Carneiro**. Maceió: EDUFAL, 2019, p. 13.

¹⁶ PIMENTEL, Elaine. Por que mulheres, feminismos e interseccionalidade nas ciências criminais? Por que Sueli Carneiro? In: PIMENTEL, Elaine; DORVILLÉ, Elita Morais (orgs.). **Mulheres, feminismos e interseccionalidade nas ciências criminais: escritos em homenagem a Sueli Carneiro**. Maceió: EDUFAL, 2019, p. 14.

CAPÍTULO 1 – A RACIONALIDADE MODERNA COMO UMA RAZÃO DOMINANTE E AS CONCEPÇÕES PÓS-COLONIAIS

O presente capítulo propõe-se a desenvolver uma crítica à racionalidade moderna, vista aqui como aquela que supera a tradição e é também, por sua vez, superada pelas visões críticas da Pós-Modernidade, aceitando-se essa abordagem cronológica com objetivos essencialmente metodológicos. Assim, associa-se o sentido de moderno ao conceito de totalidade e universalidade, em contraste com as especulações principalmente sobre diversidade, identidade e alteridade presentes nas discussões pós-modernas.

A ideia principal da relação com o “outro” que ocupa a pena de alguns dos mais destacados pensadores na denominada *Pós-Modernidade*¹⁷ é um forte indício de que a razão construída na modernidade, que a antecede, era autocentrada e egoísta, enaltecendo sempre a figura do indivíduo. Aqui, outro componente que marca a distinção entre esses dois períodos históricos: a passagem das preocupações individualistas para uma abordagem a partir da “face do outro” (Lévinas). Para além da Pós-Modernidade, destacam-se ainda as abordagens do *Pós-Humanismo*, que superam o maniqueísmo do paradigma humanista, ainda “pensado através de uma dicotomia entre o homem e a natureza”¹⁸, o que gerou resultados negativos a partir de uma arrogância intelectual baseada na centralidade da espécie humana.

É preciso, no entanto, reconhecer, desde já, a fluidez do conceito de Pós-Modernidade ou Pós-Modernismo e a ausência de consenso quanto ao sentido da expressão. Em todo caso, também é possível reconhecer, como faz Fredric Jameson,¹⁹ que o problema do Pós-Modernismo, expressão na qual o autor sintetiza os dois conceitos, é unicamente e ao mesmo tempo um problema estético e político, admitindo várias posições que sobre ele podem ser tomadas logicamente.

Confiram-se as palavras do autor:

¹⁷Cf. LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980; LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós. Ensaios sobre alteridade**. Tradução de Pergentino Stefano Pivato (coord.) Petrópolis-RJ: Vozes, 1997; Numa abordagem da filosofia hermenêutica, cf. RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990. Embora com uma postura crítica com relação ao sentido de “Pós-moderno”, cf. também, HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

¹⁸ SILVA, Tagore Trajano de Almeida. **Direito Animal e ensino jurídico: formação e autonomia de um saber pós-humanista**. Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-graduação em Direito, BA, 2013, p. 17.

¹⁹JAMESON, Fredric. **The Cultural Turn: selected writings on the postmodern, 1983-1998**. Nova Iorque: Verso, 1998, p. 21.

As várias posições que podem ser logicamente tomadas sobre ele, quaisquer que sejam os termos que elas sejam concebidas, podem sempre ser apresentadas para articular visões da história na qual a avaliação do momento social no qual vivemos hoje é o objeto de uma afirmação ou repúdio essencialmente político. Na verdade, a premissa facilitadora do debate acende uma pressuposição inicial e estratégica sobre nosso sistema social: conceder alguma originalidade histórica a uma cultura pós-modernista é também afirmar uma radical diferença estrutural entre aquilo que é às vezes chamado sociedade de consumo e os momentos anteriores do capitalismo do qual ela emergiu.²⁰ (tradução livre)

Como se depreende dessa análise, é possível apresentar a ideia de Pós-Modernidade como uma tomada de posição, uma visão da história ou uma leitura a respeito da realidade contemporânea, reconhecendo-a, em essência, como uma realidade distinta das fases anteriores do capitalismo, imbricadas todas no sentido de modernidade.

Um dos pontos importantes a se destacar, a partir do qual se pode desenvolver uma análise tipicamente pós-moderna, é a ideia de crise da razão moderna ocidental, ou o que Horkheimer chama de “eclipse” da razão. E não só da razão. Com a invalidação do enquadramento da visão metafísica da ciência moderna, vem ocorrendo a crise de conceitos caros ao pensamento moderno, tais como "razão", "sujeito", "totalidade", "verdade", "progresso", combinada com a necessidade de se buscar novos enquadramentos teóricos.²¹

Identificando Pós-Modernismo como uma forma de cultura contemporânea e a Pós-Modernidade como um período histórico específico, Terry Eagleton²² identifica este último com uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. O autor observa que a Pós-Modernidade contraria essas “normas do iluminismo”, pois vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas.

²⁰ No original: “The various positions that can logically be taken on it, whatever terms they are couched in, can always be shown to articulate visions of history in which the evaluation of the social moment in which we live today is the object of an essentially political affirmation or repudiation. Indeed, the very enabling premise of the debate turns on an initial, strategic presupposition about our social system: to grant some historic originality to a postmodernist culture is also implicitly to affirm some radical structural difference between what is sometimes called consumer society and earlier moments of the capitalism from which it emerged.”

²¹ BARBOSA, Wilmar do Valle. Tempos pós-modernos. In: LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. 3. ed., Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988, p. VIII.

²² EAGLETON, Terry. **As ilusões do Pós-Modernismo**. Tradução de Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 6 (*E-Book*).

E tudo isso, ainda segundo o filósofo britânico,²³ gera um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiossincrasias e a coerência de identidades. Tal mudança na visão de mundo decorre da mudança histórica ocorrida no Ocidente “para uma nova forma de capitalismo”, ou seja, “para o mundo efêmero e descentralizado da tecnologia, do consumismo e da indústria cultural”, um mundo no qual as indústrias de serviços, finanças e informação triunfam sobre a produção tradicional. Nesse mundo, ainda segundo Eagleton, a política clássica de classes cede terreno a uma série difusa de “políticas de identidade”²⁴.

No presente estudo, por um lado, parte-se de uma tentativa de se compreender a superação mesma do capitalismo, modelo econômico inerente à modernidade, e ainda presente sob uma nova forma, como visto, na visão de Eagleton, no período histórico denominado de Pós-Modernidade. Por outro lado, o que se busca ainda é encarar as adversidades da realidade atual não sob o prisma da modernidade, mas, sim, seguindo os passos de Walter Mignolo, das concepções de Colonialidade, como se especificará mais adiante, ainda neste capítulo.

Assim, conceitos como o de Pós-Modernidade, ainda atrelada às injunções do capital, ou de modernidade “tardia”²⁵, “reflexiva”²⁶ ou “líquida”²⁷, são encarados como um vislumbre de uma realidade que ainda insiste em se manter com todas as suas peculiaridades no mundo contemporâneo. No entanto, é sob a perspectiva de uma utopia, num sentido que se aproxima da ideia de “ainda-não” de Ernst Bloch, que se desenvolve aqui o presente estudo sob as bases teóricas do conceito de decolonialidade, ou seja, a partir da vivência latino-americana, e que implica uma revisão ampla do modelo de racionalidade construída até então no Ocidente.

Se a racionalidade ocidental dita civilizada definiu a Natureza, por exemplo, como objeto de dominação, isto resulta, como vem resultando, em desastres ambientais de grandes

²³ EAGLETON, Terry. **As ilusões do Pós-Modernismo**. Tradução de Elisabeth Barbosa Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 6 (*E-Book*).

²⁴ Eagleton fala de um “aparente descrédito do socialismo” com uma consequente e simultânea “emergência da assim chamada política de identidade”, e lembra o sentido de “particularismo militante”, do pensador galês Raymond Williams (1921-1988). E adiante explica: “Se o pós-modernismo constitui uma forma de culturalismo, é porque, entre outras razões, ele se recusa a reconhecer que o que os diferentes grupos étnicos têm em comum em termos sociais e econômicos é, no final das contas, mais importante que suas diferenças. Mais importante para quê? Para os objetivos de sua emancipação política.” Cf. EAGLETON, Terry. **As ilusões do Pós-Modernismo**. Tradução de Elisabeth Barbosa Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 101 (*E-Book*).

²⁵ Cf. GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

²⁶ Cf. BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ed. 34, 2010.

²⁷ Cf. BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

proporções, sendo válida a observação de Horkheimer²⁸ ao se referir à civilização como uma “irracionalidade racionalizada”.

Todas as crises, sejam políticas, ambientais, econômicas etc., recaem quase sempre na discussão sobre a falência das estruturas de pensamento criadas pela modernidade, mas isso como se a própria razão humana tivesse sido colocada em xeque. Entretanto, o Iluminismo, ou aquilo que chamam “razão humana”, enquanto movimento que alinhou o pensamento moderno, trouxe uma retórica da universalidade na designação do “humano”. Os reflexos desse sentido de racionalidade se estendem ao século XX, pois no plano da afirmação *histórica* dos direitos humanos, é conhecido o entendimento de Bobbio²⁹ em identificar a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 como uma terceira fase, onde o universal é visto “no sentido de que os destinatários dos princípios nela contidos não são apenas os cidadãos deste ou daquele Estado, *mas todos os homens*” (sem destaques no original)

O que se deve reconhecer é que todo ser humano é alguém, com interesses e propósitos específicos. No entanto, a racionalidade moderna ocidental inverteu a proposição, ao partir do princípio de que todo alguém é um ser humano, o que pode implicar uma concepção totalizante.

Essa postura totalizante foi construída sob o beneplácito da ciência moderna e seus “grandes relatos”, empregados para justificar o conhecimento científico em momentos anteriores, mas que, na cultura pós-moderna, pós-industrial, perderam a credibilidade.³⁰ Lyotard demonstra como a rejeição a esses *metadiscursos* é exatamente a marca registrada da Pós-Modernidade.

O que importa observar é que a ideia de razão com as características de uma razão egoísta, como aventado mais acima, não representava a postura de um sujeito abstrato, mas, sim, de uma categoria de sujeito dominante e dominador; nem indicava, muito menos, uma razão ontologicamente associada ao egoísmo. Assim, não se deve falar da construção de uma ideia intrinsecamente egoísta de razão, mas do egoísmo de quem construiu a ideia de razão na modernidade. É dizer: o egoísmo é um atributo humano específico e não uma característica da racionalidade *per se*.

O sentido de “outridade” presente nos trabalhos de estudiosos da contemporaneidade pode ser atrelado a um referencial, pois quando se fala de “outro”, pressupõe-se uma relação

²⁸ HORKHEIMER, Max. **O eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 99.

²⁹ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 10. ed., Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 30.

³⁰ LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 3. ed., Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988, p. 69.

com alguém. A ideia de alteridade nas construções teóricas desenvolvidas principalmente a partir da segunda metade do século XX parece diluída nas relações interpessoais de qualquer espécie, independentemente das categorias sociais, étnicas ou de gênero envolvidas.

A principal premissa da qual parte o presente estudo é que a alteridade enaltecida no pensamento pós-moderno tem que identificar como referencial um sujeito, não absoluto, mas *absolutizado* pela razão liberal clássica: qual seja, o sujeito masculino burguês capitalista. Dessa forma, é de se destacar que a mulher, o pobre, o negro, o indígena etc., enfim, todas aquelas categorias subestimadas ou marginalizadas no processo de construção da racionalidade instrumental da modernidade, são o “Outro” em face especificamente daquele sujeito burguês que se autorreferenciava implicitamente como sujeito pensante, único com capacidade de atividade cognoscente.

É comum o entendimento de que o período ou ambiente histórico caracterizado como “modernidade” teve início com a Revolução Industrial (1760-1840).³¹ Mas o sentido de modernidade que se adota aqui se associa exatamente ao processo de “encobrimento do outro” demonstrado por Enrique Dussel,³² e que teve início em 1492, ano em que surge o que o filósofo argentino chama de “o mito da modernidade”, cabendo a transcrição literal da ideia do autor:

A modernidade originou-se nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas “nasceu” quando a Europa pôde se confrontar com o seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi “descoberto” como outro, mas foi “en-coberto” como o “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre.

É essa visão de modernidade que deve sofrer as críticas vinculadas a um contexto pós-moderno, pois, como se tentará demonstrar a seguir, a racionalidade moderna serviu de pano de fundo para o pensamento liberal capitalista, com suas estruturas econômicas e políticas e sua retórica da neutralidade, para arregimentar um interesse dominante. A própria ideia liberal de Estado, ainda pelas anotações de Eagleton,³³ “representa um paradoxo patente”, uma vez que “a pretensão de que o Estado deveria manter-se neutro quanto ao bem parece inevitavelmente afirmar uma certa concepção do bem, e assim não há neutralidade alguma”.

³¹ BARROS, Jorge D’Assunção. **História e pós-modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p. 12.

³² DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 8.

³³EAGLETON, Terry. **As ilusões do Pós-Modernismo**. Tradução de Elisabeth Barbosa Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 67 (*E-Book*).

Desse ponto de vista é que se pode sustentar o quanto a ideia central de liberdade, bandeira de luta das revoluções liberais burguesas nos séculos XVII e XVIII, uma vez triunfante, promoveu um verdadeiro encobrimento das identidades e um sufocamento das autonomias, não só no seio das próprias sociedades europeias, mas principalmente dos povos originários onde se desenvolveu o processo de colonização, com reflexos ainda na atualidade.

1.1. A redução do racional com respeito a fins

A proposta teórica que se pretende desenvolver é que à medida em que o ideal de liberdade é construído sobre as bases de uma razão (subjéctiva) dominante, no caso, com nítidos interesses burgueses, ele vai sempre implicar o sufocamento da autonomia das demais categorias sociais e étnicas não contempladas no decantado projeto de emancipação “humana”. Essa típica proporção da exclusão se vê expressa nas contradições entre os discursos legitimantes, muitas vezes ditos “oficiais”, e os modelos de instituições e estruturas sociais, caracterizados por uma marcante hierarquização da sociedade, a partir de “formas anormais” de divisão do trabalho social.³⁴

Durkheim apresenta três tipos de formas excepcionais que subvertem a solidariedade orgânica³⁵ que marcaria a divisão do trabalho social nas sociedades modernas, mas reconhece a possibilidade de haver outras,³⁶ o que se poderia incluir aqui uma divisão distorcida do trabalho social marcada por um não reconhecimento dos direitos étnicos originários das comunidades tradicionais.

O sociólogo francês falava de uma forma anômica, provocada pelas crises industriais e comerciais, uma forma forçada, caracterizada pela guerra de classes na perspectiva do embate entre capital e trabalho, e uma outra forma vista como uma disfuncionalidade que causaria uma descoordenação entre as atividades dos indivíduos.³⁷ Mas, como salientado, uma quarta forma poderia ser identificada quando, ao contrário de uma razão objectiva, caracterizada pela composição dialéctica entre fins opostos, a divisão do trabalho social é marcada por uma

³⁴DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Tradução de Eduardo Brandão. 4. Ed., São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 367 e segs.

³⁵ Para Durkheim, além da solidariedade orgânica, típica das sociedades modernas e marcada por um mecanismo de divisão do trabalho social, a sociedade primitiva seria caracterizada por uma solidariedade mecânica, onde imperava uma certa semelhança entre as funções sociais de seus indivíduos.

³⁶DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Tradução de Eduardo Brandão. 4. Ed., São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 368.

³⁷É de se observar que Durkheim não limita a divisão do trabalho social a questões econômicas, mas também associa outros fatores, como, por exemplo, a divisão do trabalho conjugal, o que nos leva a compreender a possibilidade de inclusão de uma divisão de trabalho social com conotações étnicas.

sobreposição de uma razão subjetiva que impõe desproporcionalmente seus fins e interesses sobre os demais, sufocando suas respectivas autonomias em nome de uma retórica de liberdade e igualdade abstrata.

Vários fatores delimitam o movimento iluminista europeu, começando pelo seu contexto ocidental. Depois, como já discutido por muitos, a sua perspectiva de hegemonia especificamente europeia. Mas, vai além. Dussel demonstra como a pretensa razão universal e a ideia de “sujeito cognoscente transcendental” de Kant traziam a marca de seus idealizadores: o homem branco europeu cristão (cristão no sentido do clericalismo, para evitar confundir religiosidade com religião e espiritualidade como alienação, como ainda sustentam alguns dogmaticamente).

Dussel³⁸ diz que já o “Penso, logo existo”, de Descartes, estrutura filosófica seguida por Kant, foi precedido um século antes por “Eu Conquisto” dos colonizadores espanhóis Cortés e Pizarro, o que causou o genocídio dos povos indígenas, a escravidão do negro africano e as guerras coloniais da Ásia. De fato. Eis a dominação mundial sobre os países ditos “periféricos”.

Sobre o método da dúvida a partir do *cogito* cartesiano, como forma assaz segura para se chegar ao conhecimento da verdade, Homero Santiago³⁹ questiona: “Como poderia o sujeito pensante que se apreende existindo, munido dessa só verdade como poderia ele afirmar que o que é representado por suas ideias de fato existe no mundo?” E ele mesmo responde negativamente sobre essa possibilidade, lamentando a escolha da via do *cogito*, e completando: “[...] um subjetivismo profundo aloja-se de vez na praça do verdadeiro, inevitavelmente amparado no interior da coisa pensante”.

Mas há uma outra forma de delimitar a metanarrativa do Iluminismo. Ainda em *O Eclipse da Razão*, Horkheimer⁴⁰ faz a distinção entre razão objetiva e subjetiva. Analisando o tema sobre a relação entre meios e fins, Horkheimer avalia que esta relação é a que caracteriza a razão subjetiva, “com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos”. O filósofo da Escola de Frankfurt⁴¹ explica que é

³⁸ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão**. Tradução de Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995, p. 47

³⁹ SANTIAGO, Homero. Introdução. In: DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2016, p. XIX.

⁴⁰ HORKHEIMER, Max. **O eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 9.

⁴¹ A Escola de Frankfurt é uma vertente teórica do campo da filosofia e da sociologia criada na década de 20 na Universidade de Frankfurt, na Alemanha. De inspiração marxista, seus membros preocupavam-se com modelos teóricos voltados para a transformação social, com forte abordagem crítica. Dentre seus principais representantes, pode-se destacar Habermas, Horkheimer, Adorno e, mais recentemente, os nomes de Axel Honneth e Rainer Forst.

inteiramente alheia à razão subjetiva a ideia de que um objetivo possa ser racional por si mesmo, sem qualquer espécie de lucro ou vantagem para o sujeito.⁴²

Se os sistemas filosóficos, como os de Platão e Aristóteles, o escolasticismo e o idealismo alemão foram fundados sobre uma teoria objetiva da razão, a definição de razão subjetiva, por mais ingênua e superficial que possa parecer, ainda segundo Horkheimer,⁴³ é o “importante sintoma de uma mudança profunda de concepção verificada no pensamento ocidental no curso dos últimos séculos”. Essa concepção ocidental “afirmava a existência da razão não como uma força da mente individual, mas também do mundo objetivo: nas relações entre os seres humanos e entre classes sociais, nas instituições sociais, e na natureza e suas manifestações”.

Entretanto, paradoxalmente, o pensamento humano, que havia promovido a alforria dos mitos que condicionavam o entendimento sobre a natureza e sobre o homem a respeito de si mesmo, ao mesmo tempo cria uma nova forma de controle e de posturas dominantes em sociedade. O Iluminismo ou o Esclarecimento⁴⁴ (Aufklärung) é visto como, em essência, por Adorno e Horkheimer, “a alternativa que torna inevitável a dominação”. Superando a alternativa entre se submeter à natureza ou submeter a natureza ao eu, a partir da “difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie”.

Se o objetivo da filosofia burguesa era liberar os homens da influência de uma mitologia particular da doutrina católica, essa liberação foi mais longe do que esperavam seus autores humanos.⁴⁵ Sobre esse ponto, vale ser destacada a análise de Adorno e Horkheimer:

A economia de mercado que se viu desencadeada era ao mesmo tempo a forma atual da razão e a potência na qual a razão se destroçou. Os reacionários românticos nada mais fizeram do que exprimir a experiência dos próprios burgueses, a saber, que em seu mundo a liberdade tendia à anarquia organizada.⁴⁶

⁴²HORKHEIMER, Max. **O eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 10.

⁴³HORKHEIMER, Max. **O eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 10.

⁴⁴ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 38.

⁴⁵ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 77.

⁴⁶ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 77.

De fato, como sintetizam Adorno e Horkheimer: “O esclarecimento comprometera-se com o liberalismo”. E a autoconservação, que domina a figura do sistema, é a que viria a ser liberada no mercado livre. Identificando Maquiavel, Hobbes e Mandeville como os “escritores sombrios dos primórdios da burguesia” e como “porta-vozes do egoísmo do eu”, os filósofos ainda sinalizam de forma lapidar:

Com o desenvolvimento do sistema econômico, no qual o domínio do aparelho econômico por grupos privados divide os homens, a autoconservação confirmada pela razão, que é o instinto objetualizado do indivíduo burguês, revelou-se como um poder destrutivo da natureza, inseparável da autodestruição. Estes dois poderes passaram a se confundir turvamente. A razão pura tornou-se irrazão, o procedimento sem erro e sem conteúdo.⁴⁷

Embora apresentando uma crítica a essa visão posta por Adorno e Horkheimer, por considerar a “surpreendente simplificação que a *Dialética do Esclarecimento* pratica na imagem da modernidade”, Habermas⁴⁸ chega a concordar com ela no essencial, pois reconhece que, com a economia capitalista, assim como com o estado moderno, se reforça também a tendência a *reduzir* todas as questões de validade ao limitado horizonte da “racionalidade ajustada a fins”. Nesse ponto, parece concordar ainda com o sentido de *razão subjetiva* discriminada por Horkheimer em *O Eclipse da Razão*, como foi discutido anteriormente.

Buscando resgatar as bases da racionalidade moderna, Habermas⁴⁹ sustenta que, pelas simplificações que pratica, a *Dialética do Esclarecimento* não faz justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural que restou fixado nos ideais burgueses. O autor diz se referir, dentre outras coisas, “aos fundamentos universalistas do direito e da moral que têm encontrado também encarnação (por distorcida e imperfeita que seja) nas instituições dos Estados constitucionais modernos” e acrescenta, ainda: nos modos de formação democrática da vontade coletiva, nos padrões individualistas de desenvolvimento da identidade pessoal.

Entretanto, é de se observar, como faz Axel Honneth,⁵⁰ outro importante representante da Escola de Frankfurt, que foi justamente, em grande parte, essa “tendência da filosofia social moderna de reduzir a ação política à imposição de poder, racional simplesmente com respeito a fins”, que o jovem Hegel se voltou contra, com sua obra de filosofia política. Ora, se, na

⁴⁷ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 78.

⁴⁸HABERMAS, Jürgen. **El discurso filosófico de la modernidade**. Versión castellana Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus Ediciones, 1993, p. 142.

⁴⁹HABERMAS, Jürgen. **El discurso filosófico de la modernidade**. Versión castellana Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus Ediciones, 1993, p. 143.

⁵⁰HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. 2. ed., São Paulo: Editora 34, 2009, p 36.

modernidade, o racional estava atrelado a uma finalidade, ou a finalidades, importa considerar o sujeito protagonista, cujos interesses orientavam os fins a que se prestavam essa racionalidade, e que encontrava no pensamento liberal o seu suporte ideológico principal.

1.2. O protagonismo burguês na gênese do pensamento liberal

Fazendo uma pertinente análise comparativa entre o novo e o velho liberalismo, Bobbio aponta o ensaio *Sobre a Liberdade*, de Stuart Mill, indicando este como “o ABC”,⁵¹ ou seja, as ideias iniciais desse movimento ideológico que teve fortes reflexos no campo filosófico, econômico e político. Mas, nem por isso deixa de reconhecer que, diferentemente do socialismo, que há mais de um século se vem identificando na maior parte da sua história com a obra de um único pensador (uma alusão a Karl Marx), “o liberalismo é um movimento de ideias que passa através de diversos autores diferentes entre si, com Locke, Montesquieu, Kant, Adam Smith, Humboldt, Constant, John Stuart Mill, Tocqueville, para lembrar o nome de autores elevados ao céu dos clássicos”.⁵²

Bobbio considera que o econômico e o político são os aspectos fundamentais do pensamento liberal, cujas teorias, respectivamente a da economia de mercado e a do estado mínimo, estão sempre relacionadas, embora possam ser vistas separadamente em razão de serem independentes uma da outra. Destaca, ainda, a emancipação do poder espiritual da Igreja, o que faz surgir, do ponto de vista político, a ideia de um Estado liberal laico, e assim sintetiza sua análise, que pela pertinência ao item ora abordado, faz-se necessário transcrever:

O duplo processo de formação do estado liberal pode ser descrito, de um lado, como emancipação do poder político do poder religioso (estado laico) e, de outro, como emancipação do poder econômico do poder político (estado do livre mercado). *Através do primeiro processo de emancipação, o estado deixa de ser o braço secular da igreja; através do segundo, torna-se o braço secular da burguesia mercantil e empresarial.*⁵³ (destaques nossos)

Cabe destacar, ainda quanto às análises de Bobbio, que o jusfilósofo italiano chega a caracterizar a doutrina liberal econômico-política como uma concepção negativa do estado,

⁵¹BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 111 (arquivo digital).

⁵²BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 114 (arquivo digital).

⁵³BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 115 (arquivo digital).

“reduzido a puro instrumento de realização dos fins individuais”.⁵⁴ Tanto a exigência de liberdade econômica quanto a exigência de liberdade política são consequências práticas, traduzíveis em regras e instituições, do “primado axiológico do indivíduo”.⁵⁵ Nesse ponto, é necessário reconhecer o quanto os interesses de uma burguesia mercantil e empresarial estavam associados ao ideal de proteção do *indivíduo*, que, como uma categoria abstrata, apenas poderia ser assimilado por aquela classe social, economicamente forte e politicamente triunfante.

Assim, ao levantar a bandeira dos *direitos individuais*, a burguesia, como bem salientado por Paulo Bonavides, “classe dominada, a princípio e, em seguida, classe dominante, formulou os princípios filosóficos de sua revolta social”.⁵⁶ E ao formular tais princípios, “tanto antes como depois, nada mais fez do que generalizá-los doutrinariamente como ideais comuns a todos os componentes do corpo social”.

Se antes o fez como um processo jusnaturalista revolucionário, pretensamente universal, depois a generalização se deu como um processo positivista conservador, sintetizado no ideal da igualdade de todos perante a lei. Essa ambiguidade da doutrina do Direito Natural foi oportunamente observada por Kelsen:⁵⁷ “Embora ela tenha provado durante gerações o seu valor conservador no apoio à autoridade real e à Igreja, ela, de modo manifesto, podia ser usada para fins diametralmente opostos”. E, de fato, o foi, pela burguesia, com o objetivo de derrubar a Bastilha, mas, uma vez consolidado o Estado Burguês, preferiu-se abandonar doutrina jusnaturalista, e apostar numa nova proposta teórica conservadora na perspectiva do positivismo jurídico.⁵⁸

Vale mencionar aqui o trabalho de Viviane Nunes Araújo Lima,⁵⁹ e a sua sugestiva metáfora *A Saga do Zangão*, que mostra como a luta da burguesia para superar o Estado Absoluto se utilizou do discurso jusnaturalista para legitimar a Revolução liberal e a consequente fundação de um novo modelo de Estado com limitação jurídica. No entanto, após ter tornado fértil o terreno jurídico para as aspirações no final do século XVIII, o direito natural

⁵⁴BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 115 (arquivo digital).

⁵⁵BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 116 (arquivo digital).

⁵⁶BONAVIDES, Paulo. **Do estado liberal ao estado social**. 11. ed. São Paulo: Malheiro, 2013, p. 42.

⁵⁷KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do estado**. Tradução de Luís Carlos Borges. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 596.

⁵⁸Para uma análise do *Positivismo Jurídico*, reconhecendo-o como uma teoria que “permite a avaliação moral do direito e a crítica política” (p. 194), cf. DIMOULIS, Dimitri. **Positivismo jurídico: teoria da validade e da interpretação do direito**. 2. ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018.

⁵⁹LIMA, Viviane de Araújo. **A saga do zangão: uma visão sobre o Direito Natural**. Rio de Janeiro: Renovar, 2000, p. 181.

morre solapado pelo positivismo imperioso e avassalador do século seguinte pela Era das Codificações.

O componente jusnaturalista da igualdade, enquanto *valor* indispensável para uma fundamentação moral, se confunde agora, retoricamente, com o aspecto positivista da lei, agora enquanto aspecto de *validade* do sistema oportunamente criado. O sabor das conveniências ideológicas determina em grande parte a linha de pensamento de quem detém o poder dominante ou promove as transformações dos paradigmas filosóficos, políticos e econômicos.

No sentido do pensamento liberal, a sentença de Protágoras, de que “o homem é a medida de todas as coisas”, o que implica considerar a marca da subjetividade, deve ser adaptada para se afirmar que o burguês era a medida de todas as coisas na gênese desse movimento de ideias. E isto se reflete na identificação dos fins do liberalismo em cada uma de suas expressões, combinada com as incoerências, na prática, de seu discurso legitimador.

1.2.1. Os *fins* no liberalismo filosófico

Além do liberalismo econômico e político, Bobbio identifica o liberalismo ético, pelo qual se entende “a doutrina que coloca no primeiro posto na escala de valores o indivíduo, conseqüentemente a liberdade individual, no duplo sentido de liberdade negativa e de liberdade positiva”.⁶⁰

Essa concepção de liberalismo ético de Bobbio parece, no entanto, insuficiente para caracterizar toda a base filosófica do liberalismo, que tem, além do individualismo, as categorias de materialismo, racionalismo e utilitarismo como principais características. Dentre estas, destaca-se o racionalismo como aquilo que Bobbio, Manteucci e Pasquino identificaram como uma interpretação temporal do Liberalismo, inserida no discurso de que o Liberalismo é um fenômeno que caracteriza a Europa na Idade Moderna.⁶¹

É claro que a dimensão filosófica do Liberalismo também se confunde com o pensamento liberal no plano econômico e político, pois os trabalhos de Adam Smith e John Locke devem ser considerados como obras de filosofia. Mas, pelas interpretações temporais, como apontam Bobbio, Manteucci e Pasquino, busca-se definir o espírito do Liberalismo nas suas formas históricas, afirmando, os autores, que tal espírito “consiste na nova concepção do

⁶⁰BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 116 (arquivo digital).

⁶¹BOBBIO, Norberto; MANTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Vol. 1. Tradução Carmen C. Varriale et ai; Coord. Tradução de João Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 694.

homem, que foi se afirmando na Europa em ruptura com a Idade Média, e que teve, como suas etapas essenciais, a Renascença, a Reforma e o racionalismo (de Descartes ao iluminismo)".⁶²

Embora identifiquem um “preconceito filosófico” nessa interpretação temporal, os autores apontam um processo histórico-social, característico da moderna história da Europa, chamado de “secularização ou de morte de Deus”, em cujo contexto se precisa focalizar a história do Liberalismo. E são os próprios autores que advertem:

E necessário não esquecer o processo de laicização da cultura política, cada vez mais forte após o século XVI; processo tornado inevitável pela crescente complexidade da gestão do Estado moderno, que exige cada vez mais técnicas racionais, baseadas na quantificação, bem como atitudes de racionalidade para uniformizar os dados fornecidos pela tradição.⁶³

Não é difícil relacionar esse “processo de laicização” e essas “técnicas racionais, baseadas na quantificação”, com o método dedutivo inaugurado por Descartes, combinado com o seu declarado propósito de “persuadir os infiéis” sobre as questões de Deus e da alma, “sem que primeiramente se lhes provem essas duas coisas pela razão natural”.⁶⁴ E não foi outro o tipo de conhecimento, senão o matemático, que serviu de modelo à interpretação racionalista, como objetivos nitidamente instrumentais.⁶⁵ Como se vê, a laicização em Descartes é menos uma *superação* da ideia de Deus do que uma *separação* entre fé e razão, por meio da secularização desta última, como forma de definir os limites entre a teologia e a filosofia.

Mas é importante considerar que o método dedutivo de Descartes veio, de certo modo, complementar o método indutivo sustentado por outro essencial filósofo da modernidade e, assim, consolidar os pilares da Ciência moderna. Francis Bacon, com a frase a ele atribuída de que *saber é poder*,⁶⁶ havia estabelecido a divisa do pensamento racional a partir do século XVII,⁶⁷ que visava muito mais a manipulação do que a compreensão. Assim, tanto o método filosófico dedutivo de Descartes quanto o método científico indutivo de Bacon confluíam na

⁶²BOBBIO, Norberto; MANTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Vol. 1. Tradução Carmen C. Varriale et ai; Coord. Tradução de João Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 695.

⁶³BOBBIO, Norberto; MANTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Vol. 1. Tradução Carmen C. Varriale et ai; Coord. Tradução de João Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 696.

⁶⁴DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2016, p. 3.

⁶⁵HESSSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 49.

⁶⁶ABRÃO, Bernadette Siqueira (org.). **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores), p. 188.

⁶⁷A obra *Novum Organum*, de Francis Bacon, foi publicada em 1620 e *O Discurso do Método*, de René Descartes, teve sua publicação em 1637.

mesma direção, no sentido de que o conhecimento deveria ter um escopo prático de transformação da sociedade e de sujeição da natureza em benefício do homem.

Pode-se questionar o racionalismo como origem do Liberalismo, na perspectiva de uma interpretação temporal, mas não se pode reconhecer que esse modelo de pensamento racional lhes serviu de ponto de apoio filosófico. Com base na explicação mecânica e matemática do Universo, da natureza e da sociedade, e na invenção de máquinas graças às experiências científicas, inaugura-se um predomínio da ideia de que a ciência e a técnica podem desvelar toda a realidade, e, conseqüentemente, dominar tudo e todos.

Os fins de dominação, principalmente, mas não apenas, no campo cultural e epistemológico, foi o resultado da apropriação da classe burguesa desse ideal racionalista de progresso, dando ensejo ao seu protagonismo em matéria de revoluções liberais e industriais, nos séculos XVII, XVIII e XIX. Com isso, o casamento entre filosofia e ideologia se mostrou patente por meio daquilo que Mészáros⁶⁸ chamou de “aspirações legitimadoras apriorísticas”, que se caracteriza pelo esforço de apresentar um auto-interesse (burguês) como sendo o interesse geral da sociedade.

Em conseqüência, é de se atentar para o fato de que o sentido de *universal* no âmbito filosófico se apresenta como um “liberalismo assimilacionista”⁶⁹⁷⁰ no âmbito político, sufocando as identidades e as autonomias das categorias sociais e étnicas não enquadradas nas cosmovisões eurocêntricas.

1.2.2. Os *fins* no liberalismo econômico

A base econômica do fenômeno político burguês é inegável. Por essa razão, depois de avaliar o âmbito filosófico do liberalismo, como seu típico ideal racionalista de progresso científico, cumpre analisar os aspectos econômicos dessa ideologia marcadamente burguesa antes de adentrar no fenômeno especificamente político. Não se pretende, por óbvio, esgotar a

⁶⁸MÉSZAROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social**. Tradução de Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 13.

⁶⁹SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil**. 3. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 18.

⁷⁰Digno de nota é constatar que as políticas assimilacionistas das colônias europeias na América Latina, a exemplo da portuguesa no Brasil, faziam parte de um relativo *progresso* em termos do trato das questões étnicas, principalmente no período Pós-Independência, a despeito da aliança liberal-conservadora no Império e início da República. Antes da “vanguarda” assimilacionista, prevalecia a política de extermínio pura e simples, embora, anacronicamente, vá ser reproduzida em períodos posteriores, como na fase do regime militar de 1964-1985. Sobre a política genocida referente à questão indígena no regime militar no Brasil, cf. VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, 518 pp.

matéria, mas é possível identificar os pontos mais evidentes sobre as origens, as bases e os objetivos do movimento econômico iniciado no século XVIII, buscando analisar as aproximações com os ideais burgueses, vistos, estes, sob um olhar histórico.

É quase impossível falar do econômico sem adentrar no universo político quando se vai discutir o tema das origens do liberalismo, haja vista que uma das mais importantes doutrinas do liberalismo econômico, que tem Adam Smith como principal representante, é a defesa da não intervenção do Estado na economia. Embora o filósofo escocês seja por vezes apontado como o fundador de uma “economia política”,⁷¹ é importante considerar que sua origem faz parte de um movimento teórico designado como *clássico*, tendo outros pensadores como referências.

Como destacam Netto e Braz,⁷² a expressão mesma *Economia Política* aparece, pela primeira vez, em 1615, com a publicação do *Tratado de Economia Política*, de Antoine Montchrétien (1575-1621). Posteriormente, surge em textos de François Quesnay (1694-1774), James Steuart (1712-1780) e Adam Smith (1723-1790). Porém, apenas nos primeiros vinte anos do século XIX é que passa a designar um determinado corpo teórico, o que demonstra apenas, ainda segundo os autores, que foi nesses anos que ela passou a ser reconhecida como tal.

A economia havia passado por duas experiências: a do mercantilismo e depois a visão dos fisiocratas. A primeira, que marcou uma fase transitória entre o feudalismo e o capitalismo, tinha como uma das importantes características a ideia de que a riqueza de um Estado estaria na quantidade de metais preciosos. A conquista do Novo Continente, batizado de *América*, vista como *descobrimto* apenas na perspectiva do conquistador europeu, ensejou ganhos significativos para as potências europeias. O simples ato de Colombo de renomear os territórios conquistados já poderia ser visto com um propósito específico, pois o conquistador sabia perfeitamente que as ilhas já tinham nome, mas eram as palavras dos outros e isso não lhe interessava.⁷³

Todorov observa que Colombo queria “rebatizar os lugares em função do lugar que ocupam em sua descoberta, dar-lhes nomes justos; a nomeação, além disso, equivale a tomar posse”. E é esse paradigma de legitimidade de conquistador que vai permitir a base empírica

⁷¹ABRÃO, Bernadette Siqueira (org.). **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores), p. 364. Entretanto, deve-se observar que a economia dos fisiocratas é apontada como a “primeira economia política”, de natureza despótica, pois não reconheceria limitação externa, mas apenas seus efeitos, na perspectiva do governo em si. Nesse sentido, cf. FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008 (Coleção Tópicos), p. 20.

⁷²NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 2006, p. 16.

⁷³TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 32.

do mercantilismo para enriquecer os Estados europeus com o ouro e a prata do outro “descoberto”, e que propiciará ao capitalismo o seu *capital inicial* para os empreendimentos futuros.

Em fins do século XVIII, condicionada pelo “problema agrário”, surge a percepção de que a terra (*rectius*: recursos naturais) era a fonte de riqueza. Hobsbawm⁷⁴ observa que a questão agrária era o problema fundamental no ano de 1789, daí sendo fácil compreender por que a primeira escola sistematizada de economistas do continente europeu, os fisiocratas franceses, via na terra e no seu aluguel a única fonte de renda líquida. O historiador inglês salienta que na perspectiva das relações de propriedade agrária, a Europa, enquanto complexo econômico, se dividia em três segmentos, dentre os quais aqui destaca-se o referido por Hobsbawm como aquele a oeste da Europa, onde ficavam as colônias de além-mar.

Destas colônias, “com notável exceção da parte norte dos Estados Unidos da América [...], o lavrador típico era o índio que trabalhava à força ou se encontrava virtualmente escravizado, ou o negro que trabalhava como escravo”.⁷⁵ Vê-se que essa condição de exploração do trabalho escravo, com utilização da mão de obra de índios nativos e de negros sequestrados da África, era situada por Hobsbawm no sul dos Estados Unidos e em toda parte sul do restante da América, o que hoje se denomina América Latina.

O que se percebe é que tanto na prática mercantilista quanto na visão teórica dos fisiocratas, a orientação sempre foi no sentido do lucro, da riqueza e da propriedade, sob o eufemismo da prosperidade e do progresso. Tais ideais permaneceram e não foram ocultados quando do advento do liberalismo econômico, enquanto economia política clássica, a qual, como indicam Netto e Braz, possuía duas características centrais. A primeira, centrando nas questões relativas agora ao *trabalho*, ao *valor* e ao *dinheiro*, “à Economia Política interessava compreender o conjunto das relações sociais que estava surgindo na crise do Antigo Regime”.⁷⁶ A segunda se relaciona a como “seus autores mais significativos trataram a principais categorias e instituições econômicas (dinheiro, capital, lucro, salário, mercado, propriedade privada etc.)”, entendendo estas como categorias e instituições naturais, eternas e invariáveis por terem sido descobertas pela razão humana.⁷⁷

⁷⁴HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções: Europa 1789-1848**. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 16. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 31.

⁷⁵HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções: Europa 1789-1848**. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 16. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 31.

⁷⁶NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 2006, p. 17.

⁷⁷NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 2006, p. 18.

Entretanto, o que se vai constatar é que a primeira noção de crise da economia política clássica é exatamente o desvelamento de que tal ideal racionalista não correspondia a uma razão intrinsecamente *humana*, mas, sim, especificamente burguesa, razão pela qual o discurso de emancipação humana se transforma nos objetivos claros de emancipação política desejados pela burguesia. Quanto a esse aspecto, cabe transcrever a lição mais uma vez de Netto e Braz:

A cultura ilustrada condensa um projeto de emancipação humana que foi conduzido pela burguesia revolucionária, resumido na célebre consigna *liberdade, igualdade, fraternidade*. Entretanto, a emancipação possível sob o regime burguês, que se consolida nos principais países da Europa Ocidental na primeira metade do século XIX, não é a *emancipação humana*, mas somente *emancipação política*. Com efeito, o regime burguês emancipou os homens das relações de dependência pessoal, vigentes na feudalidade; mas a liberdade política, ela mesma essencial, esbarrou sempre num limite absoluto, que é próprio do regime burguês: nele, a igualdade *jurídica* (*todos são iguais perante a lei*) nunca pode se traduzir em igualdade *econômico-social* – e, sem esta, a emancipação *humana* é impossível.⁷⁸ (destaques no original)

Se na visão científica de Bacon, *saber é poder*, Smith reproduz a divisa apresentada por Hobbes: *riqueza é poder*. A emancipação política, e não necessariamente humana, é que foi o corolário do liberalismo econômico, que fazia parte de um ideal burguês de liberdade, mas uma liberdade para permitir os projetos de riqueza e poder. Nesse sentido, destaca Avelãs Nunes que, superando a tese dos fisiocratas, Adam Smith consegue compreender que o lucro capitalista não se confinava à agricultura, pois “o lucro surgia agora de forma clara na indústria, atividade em que o capital vinha encontrando o seu mais amplo campo de aplicação”.⁷⁹ A economia política clássica, que tem em Adam Smith e David Ricardo os seus mais ilustres representantes, define o trabalho como categoria econômica essencial, mesmo que à custa da espoliação de outros seres humanos.

É o próprio Smith⁸⁰ que reconhece a desigualdade provocada pela abundância de poucos, ao afirmar: “Onde quer que haja uma grande propriedade, há grande desigualdade. Para um único homem rico deve haver pelo menos quinhentos pobres, e a abundância de poucos pressupõe a indigência de muitos”. Mas, no entanto, arremata, com a cautela típica do proprietário burguês: “A abundância do rico excita a indignação do pobre, que é frequentemente

⁷⁸NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 2006, p. 19.

⁷⁹NUNES, Antônio Avelãs. A filosofia social de Adam Smith. In: **Pensar**, vol. 12 (n. 2), Fortaleza, abr 2007, p. 17. Disponível em: <https://periodicos.unifor.br/rpen/article/view/834>. Colhido em: 15 jul 2019.

⁸⁰SMITH, Adam. **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**. Edited by S. M. Soares. MetaLibriDigital Library, 29th May 2007, p. 550.

impulsionado pela necessidade e incitado pela inveja de invadir suas posses” (tradução livre).⁸¹ E Adam Smith vai mais longe na sua compreensão sobre economia e política, ao defender que: “O governo civil, na medida em que é instituído para a segurança da propriedade, é, na realidade, instituído para a defesa do rico contra o pobre ou daqueles que têm alguma propriedade contra os que não têm nenhuma”.(tradução livre)⁸²⁸³

Nos tempos atuais, essa visão estreita da desigualdade socioeconômica já vem há muito sendo rebatida por seus críticos. O que se pretende pontuar é que as investidas contra o liberalismo econômico, no sentido de procurar desvelar seu fracasso, em sintonia com as percepções da crise da “razão moderna”, tem como reflexo, na verdade, o ocaso de uma perspectiva subjetiva de racionalidade construída ideologicamente pela classe burguesa.

Já na primeira metade do século XX, o economista inglês John Keynes apresentava as impropriedades do liberalismo econômico em razão de seu pragmatismo político voltado para o enriquecimento. Embora reconhecesse a existência de valiosas atividades humanas que requerem o motivo do lucro e a atmosfera da propriedade privada de riqueza para que possam dar os seus frutos, também apresentava suas ressalvas:

Além disso, a possibilidade de ganhar dinheiro e fazer fortuna pode orientar certas inclinações perigosas da natureza humana para caminhos onde elas se tornem relativamente inofensivas e, não sendo satisfeitas desse modo, possam elas buscar uma saída na crueldade, na desenfreada ambição de poder e de autoridade e ainda em outras formas de engrandecimento pessoal. *É preferível que alguém tire seu saldo no banco do que os seus concidadãos e, embora o primeiro caso seja algumas vezes um meio de levar ao segundo, em certos casos é pelo menos uma alternativa.*⁸⁴ (destaques nossos)

Se a preocupação de um economista neoliberal como Hayek⁸⁵ é com a servidão do indivíduo em face da coletividade, Keynes parecia já inculcar o sentido oposto, ao afirmar que preferia a tirania de alguém (indivíduo) sobre seu saldo no banco do que sobre os seus concidadãos (coletividade), como no destaque acima. De fato, talvez tão grave quanto a sujeição

⁸¹ No original: “Wherever there is a great property, there is great inequality. For one very rich man, there must be at least five hundred poor, and the affluence of the few supposes the indigence of the many. The affluence of the rich excites the indignation of the poor, who are often both driven by want, and prompted by envy to invade his possessions.”

⁸² SMITH, Adam. **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**. Edited by S. M. Soares. MetaLibriDigital Library, 29th May 2007, p. 553.

⁸³ No original: “Civil government, so far as it is instituted for the security of property, is, in reality, instituted for the defence of the rich against the poor, or of those who have some property against those who have none at all”.

⁸⁴ KEYNES, John Maynard. **A teoria geral do emprego, do juro e da moeda**. Tradução de Mário R. da Cruz. São Paulo: Nova Cultural, 1996, (OS ECONOMISTAS), p. 342

⁸⁵ HAYEK, F. A. **O caminho da servidão**. Tradução de Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro. 6. ed., São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010, p. 65 (*E-Book*).

do indivíduo pela coletividade seja a coletividade sendo tiranizada pelo indivíduo em razão de sua opulência financeira.

De certa forma, para os pensadores do liberalismo econômico, tanto o clássico quanto a sua versão neoliberal, a inveja parece ser uma categoria social determinante, como mecanismo teórico de explicação da realidade, pois basta consultar outro ícone contemporâneo do neoliberalismo para se identificar o mesmo discurso do filósofo escocês do século XVIII. O austríaco von Mises (1881-1973)⁸⁶ é taxativo ao afirmar que o indivíduo sabe muito bem que existem pessoas iguais a ele que obtiveram sucesso onde ele falhou. E esse mesmo indivíduo também tem consciência de que “muitos daqueles que inveja são pessoas que se fizeram pelo próprio esforço e que partiram do mesmo ponto onde ele começou”, com a discutível premissa da meritocracia. Assevera, ainda, o economista austríaco, que o homem comum, além de invejoso, é ainda ressentido, e se volta contra “pálidas abstrações”, dentre as quais estão, segundo Mises, a “administração”, o “capital” e “Wall Street”.⁸⁷

Se há algo de abstrato em *Wall Street* talvez seja o capital financeiro que tomou conta do liberalismo econômico na sua versão neoliberal do século XXI. Se o valor de uso foi substituído pelo valor de troca no liberalismo clássico, agora *Wall Street* é palco do grande império do capital volátil que enriquece uma soma considerável de investidores, mas sem nada concreto em termos de circulação econômica de bens e serviços. Os fins do enriquecimento se agudizaram ainda mais, agora incrementados pela especulação financeira, onde o “ponto de partida” para o sucesso econômico ficou ainda mais desigual, colocando sempre em destaque os interesses de uma camada privilegiada da sociedade, denominada hoje *elite* e, antes, a classe burguesa.

No campo da filosofia geral, identificando a descoberta da América como um dos três grandes eventos do limiar da era moderna, destaque-se Hannah Arendt, que parece avaliar de forma mais condizente com a realidade as condições para o surgimento da economia capitalista. Para Arendt: “A expropriação, o despojamento de certos grupos de seu lugar no mundo e sua nua exposição às exigências da vida, criou tanto o original acúmulo de riqueza como a possibilidade de transformar essa riqueza em capital mediante o trabalho”.⁸⁸ A filósofa alemã observa que, séculos antes da revolução industrial, era evidente que esse desdobramento,

⁸⁶Von MISES, Ludwig. **A mentalidade anticapitalista**. Tradução de dCarlos dos Santos Abreu. 2. ed., São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010, p. 19.

⁸⁷Von MISES, Ludwig. **A mentalidade anticapitalista**. Tradução e Carlos dos Santos Abreu. 2. ed., São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010, p. 22.

⁸⁸ARENDR, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 317.

iniciado pela expropriação e nutrido por ela, resultaria em um enorme aumento da produtividade humana.

No entanto, o homem que produzia(duz) não era(é) o mesmo que enriquecia(ce). A força de trabalho passa da condição de escrava à de assalariada, mas o processo de expropriação e acúmulo de riqueza se mantém como uma constante nessa equação da economia política burguesa. Ou seja, ainda segundo a análise de Arendt, o processo de acúmulo de riqueza, ao mesmo tempo em que é estimulado pelo processo vital e que também estimula a vida humana, “é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados”.⁸⁹ Essa *condição humana*, que é vista por Arendt na nova classe trabalhadora, que “literalmente vivia da mão à boca”, e, ao mesmo tempo, “alienada de qualquer cuidado ou preocupação que não decorresse imediatamente do próprio processo vital”, se torna ainda mais cruel quando recai sobre os grupos étnicos explorados nos territórios colonizados.

Menos do que meros objetos de direito, indígenas e negros escravizados se transformam em coisas, tanto na *condição* de ferramentas de trabalho quanto na de rentáveis mercadorias, e o processo de reificação do sujeito se apresenta aqui de forma bem mais dramática.

1.2.3. Os *fins* no liberalismo político

Talvez a tese mais contundente defendida pelo liberalismo econômico clássico, como visto anteriormente, e que faz com que haja essa interação entre economia e política, seja a da não intervenção do Estado na ordem econômica.

Voltando ao ensaio *Sobre a Liberdade*, publicado em 1859, no qual Stuart Mill discutia a natureza e os limites do poder que legitimamente pode ser exercido pela sociedade sobre o indivíduo, ali já se observava que o elemento mais marcante dos momentos da história com que “logo ficamos familiarizados” é a luta entre a liberdade e a autoridade.⁹⁰ O filósofo inglês apresentava uma fórmula bastante peculiar de limitação do poder estatal ao sustentar que o Estado deveria se abster de intervir nas relações sociais, salvo quando fosse para proteger direitos de terceiros. Para Stuart Mill, a única liberdade que merece este nome é aquela de perseguir seus próprios bens por seus próprios meios, enquanto não tentamos privar os outros

⁸⁹ARENDR, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 319.

⁹⁰MILL, John Stuart. **On liberty**. London: Penguin Classics, 1985, p. 59.

do que é seu ou impedir seus esforços para obtê-lo, pois cada um é o guardião de sua própria saúde corporal, mental e espiritual.⁹¹

Muito antes de Mill apresentar a tese de que o Estado se limitaria a intervir apenas quando as condutas dos indivíduos atingissem de forma prejudicial o interesse de terceiros, em *Doutrina do Direito*, Emmanuel Kant⁹² já anunciava, no ano de 1797, e como um imperativo categórico, que se devia agir exteriormente “de modo que o livre uso do teu arbítrio possa se conciliar com a liberdade de todos, segundo uma lei universal”.

Fazendo-se ainda uma viagem no tempo, vai-se encontrar o pensamento do filósofo holandês Spinoza, que, já no século XVII, entendia que apenas se poderia chamar de livre a um homem na medida em que este vivesse sob a conduta da razão, pois assim “é determinado a agir por causas que podem ser adequadamente conhecidas através de sua natureza”.⁹³ Essa tese já sugeria uma ideia de liberdade no sentido de um agir sem interferências de um poder externo.

O que se pode concluir das bem resumidas especulações filosóficas acima analisadas é que a ideia central do modelo liberal de Estado sempre apresentou, pelo menos em tese, a preocupação de se evitarem os conflitos em sociedade, sendo a intervenção estatal limitada apenas a um imperativo de pacificação social, não podendo haver essa intervenção em outras áreas, principalmente a econômica.

O espírito do puritanismo, que corrompia a liberdade de consciência, foi substituído por um liberalismo que se expressava não só na liberdade de crença como também na liberdade política, cujo maior representante filosófico foi John Locke. Este, por sua vez, via na proteção da propriedade os fins da sociedade política e do governo, devendo-se considerar que, para o pai do liberalismo político, *propriedade* era o termo geral usado para designar a vida, a liberdade e os bens do indivíduo.⁹⁴

A mais significativa representação da separação entre autoridade e liberdade se deu quando o Estado se separou da Sociedade, cujos membros se abstrativizaram em conceitos fluidos como *cidadãos* e *indivíduos*, *sujeitos de direito*, além do conceito genérico de *homem*, empregado como metonímia para humanidade. Comparando a Declaração de Virgínia, de 1776, com a Declaração Francesa, de 1789, José Afonso da Silva⁹⁵ observa o quanto esta era mais

⁹¹MILL, John Stuart. **On liberty**. London: Penguin Classics, 1985, p.72.

⁹²KANT, Emmanuel. **Doutrina do direito**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993, p. 46.

⁹³SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1994, p. 35

⁹⁴LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3. ed., Rio de Janeiro: Vozes, 2001, p. 156.

⁹⁵SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 29. ed., São Paulo: Malheiros, 2006, pp. 157 e 158.

abstrata, até por seu caráter mais universalizante, tendo no *intellectualismo* um dos seus caracteres fundamentais, e sendo “antes de tudo um documento filosófico e jurídico que devia anunciar a chegada de uma sociedade ideal”.

Vale destacar a Revolução do Haiti (1791-1804), movimento bastante negligenciado pela historiografia tradicional, que visava principalmente a eliminação da escravidão praticada pelos colonizadores franceses. Curiosamente, enquanto a França promovia um processo revolucionário contra a opressão do modelo político absolutista, os haitianos lutavam contra a opressão do regime escravocrata praticado pelos franceses na então colônia de Saint-Domingue.

Mas é nos âmbitos europeu e norte-americano que os processos revolucionários vão ter repercussão na nova modelagem do direito moderno. Daí para a formação de ideais que lutavam por direitos individuais negativos foi um passo estreito, pois, ao mesmo tempo em que a nova configuração de poder político libertava o indivíduo das pressões do Absolutismo, em conluio com uma Igreja onipresente, o próprio poder no Estado de Direito deveria ser contido para não ultrapassar as fronteiras da individualidade. Para Nelson Saldanha,⁹⁶ o racionalismo iluminista é politicamente liberal, pois rechaça ao mesmo tempo o poder secular absoluto, inspirado em Maquiavel e Hobbes, e o traço teológico da política medieval.

Mas toda essa transformação teve um protagonista principal: o comerciante burguês. Detentor de um considerável poder econômico, a burguesia necessitava associar esta condição a uma forma de poder político mais compatível com seus interesses, os quais eram limitados por uma ordem estabelecida em privilégios. Ao lado do clero e da nobreza, era óbvio que nenhum outro estamento, ou *estado*, tinha maiores condições para promover a oposição à “ordem privilegiada” absolutista do que a burguesia, ou “Terceiro estado” (*Le Tiers état*). Nas precisas lições de Sieyès:⁹⁷

Quem então ousaria dizer que o Terceiro estado não tinha nele tudo aquilo que precisava para formar uma nação completa? Ele é o homem forte e robusto com um braço ainda acorrentado. Se lhe tirássemos a ordem privilegiada, a nação não seria alguma coisa de menos, mas alguma coisa de mais. Então, o que é o Terceiro? Tudo, mas um tudo obstruído e oprimido. Que seria ele sem a ordem privilegiada? Tudo, mas um tudo livre e próspero. Nada pode seguir sem ele; tudo iria infinitamente melhor sem os outros.⁹⁸ (tradução livre)

⁹⁶SALDANHA, Nelson. **Formação da teoria constitucional**. 2. ed., Rio de Janeiro: Renovar, 2000, p. 246.

⁹⁷SIEYÉS, Emmanuel Joseph. **Qu'est-ce que le tiers état?** Paris: Éditions du Boucher, 2002, p. 4,

⁹⁸ No original: “Qui donc oserait dire que le Tiers état n'a pas en lui tout ce qu'il faut pour former une nation complète? Il est l'homme fort et robuste dont un bras est encore enchaîné. Si l'on ôtait l'ordre privilégié, la nation ne serait pas quelque chose de moins, mais quelque chose de plus. Ainsi, qu'est-ce le Tiers? Tout, mais un tout entravé et opprimé. Que serait-il sans l'ordre privilégié? Tout, mais un tout libre et florissant. Rien ne peut aller sans lui; tout irait infiniment mieux sans les autres.”

Por essa razão, tendo o processo revolucionário de feição liberal um móvel nitidamente econômico, é forçoso concluir que a bandeira da luta burguesa, embora flamejasse com os ideais iluministas da liberdade, igualdade e fraternidade, escondia em seus fios um valor muito mais preponderante: a propriedade. O direito de propriedade já tinha sido considerado como inato e sagrado por Locke, em seu *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, obra surgida no século XVII e que está diretamente relacionada à Revolução Gloriosa, na Inglaterra, em 1688. Sempre devendo observar que o conceito de propriedade em Locke vai muito além de objetos materiais, pois significava, dentre outras coisas, a propriedade de si mesmo, numa alusão à ideia de autonomia individual.

Mas, ao sair vitoriosa nas revoluções, a classe burguesa forjou um ideal de uniformidade ou de igualdade perante a lei que, na verdade, era a difusão de seus próprios valores. Basta ver que a representação da sociedade era condicionada, no início, a critérios censitários e capacitários.⁹⁹ Só os que detinham propriedade e certa formação cultural, o que só se podia encontrar entre a burguesia, é que podiam votar e ser votados. Tanto isso é verdade que a luta por um processo eleitoral mais legítimo se baseava na questão do sufrágio universal e na fórmula igualitária do *one man, one vote*.

Segundo Bonavides,¹⁰⁰ os teóricos buscavam legitimar o sufrágio restrito, com base na razão humana, visando preparar uma elite governante, mas como forma de se chegar ao “governo dos melhores”, e não especificamente assegurar o domínio de uma classe. No entanto, o autor desvela a real intenção do sistema:

Era assim que se pensava no século da democracia liberal (século XIX) com a instituição do sufrágio restrito, quando não havia ainda nos livros ou na exposição doutrinária uma tomada de consciência de que, se o sufrágio racionalmente pretendia aquilo, do ponto de vista histórico era tão-somente o poderoso e eficaz instrumento de exclusão de parcelas consideráveis do povo de toda participação política. O poder do terceiro estado – a burguesia – dominava então por inteiro a cena governativa.¹⁰¹

De fato, “tudo iria infinitamente melhor sem os outros”, trecho da observação de Sieyès acima transcrita. Riqueza, instrução e classe social ou raça eram, respectivamente, as modalidades de sufrágios censitário, capacitário, aristocrático ou racial. Isso significava que, na retórica da *igualdade de todos perante a lei*, todos estavam vinculados aos ideais burgueses

⁹⁹SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 29. ed., São Paulo: Malheiros, 2006, p. 351.

¹⁰⁰BONAVIDES, Paulo. **Ciência política**. 14. ed., São Paulo: Malheiros, 2007, p. 249.

¹⁰¹BONAVIDES, Paulo. **Ciência política**. 14. ed., São Paulo: Malheiros, 2007, p. 249.

e não que todos eram iguais de fato, pois os demais setores da sociedade não estavam incluídos, mas cooptados, enlatados numa mesma lógica formal de igualdade. Assim, fica fácil entender porque o Estado liberal não intervinha na economia. Se a nova engrenagem política funcionava de acordo com a própria lógica do sistema, então nada mais conveniente do que “laissez faire, laissez passer”.

Mas, como bem salientou Eros Grau,¹⁰² o Estado sempre interveio, mesmo na época de sua feição liberal de “estado mínimo”, só que desta feita com o objetivo de satisfazer os interesses do capital. Nas palavras do autor: “O Estado moderno nasce sob a vocação de atuar no campo econômico”. As alterações por que passa no tempo são apenas em seu modo de atuar, “inicialmente voltado à *constituição* e à *preservação* do modo de produção social capitalista, posteriormente à *substituição* e *conservação* do mercado”.

Aliás, Grau chega a questionar a concepção da própria ideia de “intervenção”.¹⁰³ Contrariando a pressuposição da existência de uma cisão entre Estado e sociedade civil, o autor observa que, ao “intervir”, o Estado entraria em campo que não é o seu, estranho a ele (o mercado), o que é uma concepção equivocada. E mais adiante, sentencia: “A própria constituição do modo de produção capitalista dependeu da ação estatal”.¹⁰⁴

A consolidação do modelo de produção capitalista, com sua investida sobre terra e gente, visando o lucro, era e ainda é o grande objetivo do liberalismo político. No Brasil atual, com beneplácito de um governo reacionário, o que se observa é o retorno dos métodos de selvageria empresarial típicos do século XIX, como a escravidão, sob o eufemismo de “condição análoga a de escravo”, em muitos latifúndios pelo País, os desmatamentos de vastas áreas na Amazônia e a pressão criminosa sobre os territórios de povos e comunidades tradicionais, como os indígenas e os quilombolas.

Com essa realidade de retrocesso social, ambiental e econômico, pode-se identificar o que será denominado aqui de um *Retrocapitalismo* em vias de desenvolvimento no Brasil em toda a América Latina. Mais uma vez, o valor da liberdade volta a ser usado como retórica e, paradoxalmente, a servir para, em realidade, sufocar a autonomia dos demais sujeitos históricos, tendo no Direito o seu manancial de uma legitimidade forçada.

¹⁰²GRAU, Eros Roberto. **Ordem econômica na Constituição de 1988**. 17. ed., São Paulo: Malheiros, 2015, p. 19.

¹⁰³GRAU, Eros Roberto. **Ordem econômica na Constituição de 1988**. 17. ed., São Paulo: Malheiros, 2015, p. 21.

¹⁰⁴GRAU, Eros Roberto. **Ordem econômica na Constituição de 1988**. 17. ed., São Paulo: Malheiros, 2015, p. 25.

1.3. O paradoxo da liberdade contra a autonomia do *outro*

O movimento racionalista moderno, pelo menos aquele iniciado especificamente com Descartes, sempre esteve associado a um sentido primacial de liberdade, seja o relacionado ao desprendimento do pensamento escolástico medieval, seja o referente ao despertar da consciência em face dos possíveis enganos metodológicos de um conhecimento baseado apenas nos sentidos.¹⁰⁵ Enquanto elemento desse *livre-pensar* cartesiano, a dúvida não exclui nunca um sujeito pensante que põe em suspensão o juízo para questionar a existência de tudo o que está fora de si, mas, exatamente por isso, jamais poderia duvidar da sua condição existencial de sujeito pensante. Entretanto, nessa condição existencial de sujeito pensante, o próprio Descartes diz não reconhecer ainda *o que é*, ele que está certo de *que é*,¹⁰⁶ e isso sinaliza uma clivagem importante na estrutura do pensamento cartesiano, definida talvez como uma distinção entre o formal “que sou” e o material “o que sou”.

Observa-se que, de uma forma ainda mais abstrata, Descartes chega a se definir como uma “coisa que pensa”,¹⁰⁷ e, ao mesmo tempo, delimita o alcance desse pensar quando se reconhece como “uma coisa que *duvida*, que *concebe*, que *nega*, que *quer*, que *não quer*, que *imagina* também e que *sente*”.¹⁰⁸ Assim, o que se extrai desse entendimento é que o *pensar* envolve outras ações não meramente contemplativas,¹⁰⁹ mas acima de tudo inclui uma prática humana mais abrangente de forma mais positiva, e que faz presumir que, uma vez não presente o uso da razão, as demais atividades do ser humano estariam prejudicadas. O que se quer dizer é que se pensar é visto num sentido amplo de duvidar, conceber, negar, querer, não querer, imaginar e sentir, então, *a contrario sensu*, o não-pensar resultaria numa negação também de todas essas atividades.

E já na meditação primeira, Descartes associa essa *desrazão* à figura do louco,¹¹⁰ ideia fonte a partir da qual, por exemplo, Foucault vai desenvolver sua *História da Loucura na Idade*

¹⁰⁵DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2016, p. 23.

¹⁰⁶DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2016, p. 43.

¹⁰⁷DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2016, p. 47.

¹⁰⁸DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2016, p. 47 e 48 (destaques nossos).

¹⁰⁹SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. **Ética**. Tradução de João Dell’Anna. 37. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 282.

¹¹⁰DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2016, p. 32.

Clássica (1961),¹¹¹ vendo na impossibilidade de ser louco o essencial, não ao objeto do pensamento, mas ao próprio sujeito que pensa, ou identificando na loucura, a partir ainda desse vislumbre cartesiano, “a condição de impossibilidade do pensamento”. Foucault observa que depois da lepra, doença que desaparece do mundo ocidental ao final da Idade Média, surge a loucura como novo fator de exclusão por meio dos internamentos, e que só será dominada por volta da metade do século XVII.¹¹²

Mas, como analisa ainda Foucault, o perigo da loucura desapareceu no próprio exercício da Razão, e ao desfazer os encantos dos sentidos, por meio de sua dúvida como método, Descartes “bane a loucura em nome daquele que duvida, e que não pode desatinar mais do que não pode pensar ou ser”.¹¹³ E sobre o domínio da razão no pensamento clássico, Foucault arremata com precisão:

A Não-Razão do século XVI constituía uma espécie de ameaça aberta cujos perigos podiam sempre, pelo menos de direito, comprometer as relações da subjetividade e da verdade. O percurso da dúvida cartesiana parece testemunhar que no século XVII esse perigo está conjurado e que a loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade: domínio este que, para o pensamento clássico, é a própria razão.¹¹⁴

Como um autêntico pós-estruturalista,¹¹⁵ Foucault vai buscar nas origens do pensamento ocidental moderno, como que eivado de uma racionalidade excludente, os sentidos da formação de uma razão subjetiva dominante, como aquela que vai determinar as categorias dos sujeitos passíveis de serem reconhecidos como detentores da dignidade de ser pensante ou simplesmente de sofrerem algum processo de exclusão. Como bem sintetiza Roberto Machado, ao estudar o pensamento de Foucault a partir de Descartes, na perspectiva da loucura, a divisa fundamental seria esta: “Se alguém pensa não pode ser louco. Se alguém é louco não pode pensar”.¹¹⁶

Para demonstrar que essa associação entre Descartes e a loucura não é, para Foucault, uma questão apenas de interesse psiquiátrico, pode-se salientar que, em resposta à crítica de

¹¹¹FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991, p. 46.

¹¹²FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991, p. 8.

¹¹³FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991, p. 47.

¹¹⁴FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991, p. 47.

¹¹⁵ Sobre as abordagens pós-estruturalistas de Michel Foucault, cf. WILLIAMS, James. **Pós-estruturalismo**. Tradução Caio Liudvik. 2. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, pp. 153 a 188. Sobre as análises de Michel Foucault sobre o Direito, cf. FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e o direito**. 2. ed., São Paulo: Saraiva, 2012.

¹¹⁶MACHADO, Roberto. **Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault**. Rio Janeiro: Graal, 1981, p. 61.

Derrida,¹¹⁷ ele enfatiza que sua intenção era mostrar que a filosofia não é nem histórica nem logicamente fundadora de conhecimento. Para Foucault,¹¹⁸ na verdade, o que existem são “condições e regras de formação do saber às quais o discurso encontra-se submetido a cada época, assim como qualquer outra forma de discurso de pretensão racional”.

E é aqui, nesse sentido foucaultiano de uma forma de *discurso*, que se observa que, se o racionalismo moderno estava de alguma forma associado à ideia de liberdade, baseado mesmo em “razões que não precisam ser buscadas em outro lugar que não em nós mesmos”, ou onde o espírito usa de sua própria liberdade,¹¹⁹ ele vai criar, por sua vez, uma nova estrutura de sujeição, promovendo uma verdadeira triagem de suporte racional para separar os aptos e os inaptos a apresentarem *sua* verdade. E essa sujeição terá por método o processo de desqualificação do meditador,¹²⁰ que não pode ser louco, mas também não pode ser, embora mentalmente sadio, alguém que não apresente as credenciais dos novos paradigmas euro-culturais de racionalidade.

Nesse sentido, além da loucura, outras categorias de sujeitos irão ser impedidas de desenvolver de forma autêntica sua subjetividade, ou seja, não serão reconhecidas como detentoras da capacidade de pensar, e, em consequência, de *duvidar, conceber, negar, querer, não querer, imaginar e sentir*, na ampla acepção de Descartes. É que a subjetividade não será tolhida em razão apenas de uma patologia mental, mas também em face do não pertencimento ao modelo de sujeito pensante que encontra no homem branco europeu seu paradigma universal, que irá se encaixar na ideia abstrata de *sujeito transcendental* a ser construída pelo pensamento liberal.

Como observa Sánchez Vazquez,¹²¹ a ética moderna (do século XVI até os começos do século XIX), com sua tendência antropocêntrica, em superação aos modelos teocêntricos da

¹¹⁷Derrida inicia observando que Foucault consagra apenas três páginas de seu extenso livro *História da Loucura* para fazer referência às primeiras *Meditações* de Descartes e concluir, ao seu ver de forma equivocada, que a loucura estaria “fora do círculo da dignidade filosófica” (“hors du cercle de dignité philosophique”). Cf. DERRIDA, Jacques. Cogito et histoire de la folie. **Revue de Métaphysique et de Morale**, 68e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1963), pp. 460-494. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/263610051/Cogito-et-histoire-de-la-folie>. Colhido em: 28 jul 2019.

¹¹⁸FOUCAULT, Michel. **Resposta a Derrida**. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro, 2016, p. 75. Disponível em: <https://archive.org/details/FOUCAULTRespostaADerrida>. Colhido em 28 jul 2019.

¹¹⁹DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2016, pp. 5 e 23.

¹²⁰Esse hábito de desqualificar o diferente ou mesmo o adversário ideológico será como uma marca presente do pensamento liberal, desde a ideia do *invejoso* e *ressentido* reconhecida no pobre, como visto *supra*, até a noção de *bárbaros* para designar os povos tradicionais encontrados nos territórios colonizados. Recentemente, a alusão à temática clínica foi mais uma vez resgatada para identificar “A Mente Esquerdista”, associando-a a causas psicológicas da loucura política. Cf. ROSSITER, Lyle. **A mente esquerdista - As causas psicológicas da loucura política**. Campinas, SP: Vide Editorial, 2016.

¹²¹SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. **Ética**. Tradução de João Dell’Anna. 37. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 281.

Idade Média, provoca uma série de mudanças em todas as ordens. As forças produtivas se incrementam na *ordem econômica*, sendo marcante sua relação com o desenvolvimento científico, bem como o desenvolvimento das relações capitalistas de produção. Na *ordem social*, uma nova classe, a burguesia, se fortalece e promove a extensão de seu poder econômico visando a imposição de sua hegemonia política por meio das revoluções liberais; e, no plano estatal, em sintonia com esses modelos econômico e social, surgem, na *ordem política*, os grandes Estados modernos, únicos e centralizados.¹²²

Como se vê, a combinação do surgimento de forças produtivas capitalistas com a ascensão de uma específica classe social e com a formação de um modelo estatal centralizador dá a entender que as ordens econômica, social e política, geradas na Idade Moderna, não parecem trazer em essência o sentido de *universal* propagado pelo discurso revolucionário liberal. Desde sua versão inglesa, capitaneada pelo pensamento político de Locke, com certa clareza, havia aí um “pano de fundo social”¹²³ cuja ideia central, segundo Comparato, “serviu aos interesses da burguesia montante”.

O contratualismo, iniciado em Hobbes, inaugura um processo de *artificialização* dos processos de organização social, corroborado por um racionalismo cartesiano que separa corpo e alma (*mens*),¹²⁴ dando ênfase a esta última, o que implica, respectivamente, a separação entre sensação e pensamento. Em ambos os projetos, o político e o filosófico, evidencia-se um processo de desprendimento da natureza,¹²⁵ enquanto materialidade social e histórica, promovendo-se a formalização do conviver e do compreender, pois, se o contrato é a medida das relações sociais, o “existente” empírico é reconhecido apenas por um “eu penso” abstrato. É o paradoxo da realidade determinada pela abstração.

¹²²SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. **Ética**. Tradução de João Dell’Anna. 37. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 281

¹²³COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 209 a 211

¹²⁴A “alma”, em Descartes, não era exatamente o tradicional *anima* da Escolástica, que englobava o pensamento e o “princípio da vida” em seus aspectos mais existenciais, mas o *mens*, que corresponderia a um processo de purificação, reservando ao espírito só o pensamento. Nesse sentido, cf. DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2016, Nota 7, p. 44. Assim, a justificativa, por exemplo, da escravidão de indígenas e negros, feita pela Igreja nos séculos da colonização, ao afirmar que estes não tinham alma, poderia significar ainda a ausência de racionalidade, no sentido filosófico, e não apenas de um elemento qualquer espiritual, no sentido teológico.

¹²⁵Natureza aqui no sentido da oposição entre o natural e o artificial. O sentido de “natureza” pode ser visto como um tanto ambíguo. Horkheimer, por exemplo, fazendo referência a Rousseau, diferencia nitidamente neste filósofo dois sentidos de natureza: a “natureza empírica do homem” e a “natureza humana tal qual esta é descrita no pensamento especulativo”. Cf. HORKHEIMER, Max. **O eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 32.

Nesse contexto, surge a Economia Política e suas categorias econômicas, sempre atreladas a perspectivas de interesses materiais,¹²⁶ tendo a burguesia revestido os seus com o véu da neutralidade científica, para impô-los por meio de discursos legitimadores, como o da liberdade, igualdade e fraternidade, dentre outros.¹²⁷ Destes, especificamente o da “igualdade de todos perante a lei” vai encarar a igualdade como um pressuposto, cabendo a formação de doutrinas conservadoras. Em contraste, a visão socialista, que tem seu momento maior na segunda metade do século XIX, com as críticas de Marx ao *Capital*, faz surgir uma ideia de igualdade como objetivo, e promove doutrinas progressistas que veem na organização política um instrumento de transformação social.

As noções abstratas de igualdade, de indivíduo, de cidadão, de sujeito de direito, contrato etc., vão conformar as estruturas de um modelo de saber e de poder, que, ao invés de universal, como propagado nas declarações de direitos e demais documentos políticos que racionalizam os movimentos revolucionários liberais, na verdade trazem toda a substancialidade dos interesses da burguesia. Com tais interesses, de índole eminentemente econômico capitalista, a classe dominante suplanta os valores materiais mais importantes, como a ecologia, a saúde, a segurança etc., tudo em nome do lucro, enaltecendo na sociedade o sistema da competitividade em oposição direta aos ideais de solidariedade.

Para Deleuze e Gattari,¹²⁸ “o capitalismo assombrou todas as formas de sociedade”, mas se é ele que determina as condições e a possibilidade de uma história universal, “isto só é verdade na medida em que ele tem de se haver essencialmente com seu próprio limite”. Em referência ao livro *O Anti-Édipo*, de Deleuze e Gattari, Foucault destaca a mentalidade fascista não só nos seus aspectos “colossais” de política de Estado, mas também “aquelas formas pequenas que fazem a amena tirania de nossas vidas cotidianas”.¹²⁹

Ademais, assim como fez com a concepção de *louco* em Descartes, ou seja, aquele desprovido de racionalidade e que devia, portanto, ser excluído da comunidade, Foucault

¹²⁶NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 2006, p. 16

¹²⁷Mostrando as contradições entre o lema do Iluminismo, os valores liberdade, igualdade e fraternidade, que serviram de inspiração para a Revolução liberal Francesa de 1789, e as realidades do liberalismo econômico, Cf. GRAU, Eros Roberto. **Ordem econômica na Constituição de 1988**. 17. ed., São Paulo: Malheiros, 2015, pp. 22 a 25.

¹²⁸DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010, p 186.

¹²⁹FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Vol. III (1976-1979). Paris: Gallimard, 1994, p. 136. “[...] la traque de toutes les formes de fascisme, depuis celles, colossales, qui nous entourent et nous sécrasent jusqu’aux formes menues qui font l’amère tyrannie de nos vies quotidiennes”.

também observa a categoria da criminalidade como um contraste a esses valores, caracterizando o que ele chamou de *Os Anormais*. Para Foucault,¹³⁰

[...] a revolução burguesa não foi simplesmente a conquista, por uma nova classe social, dos aparelhos de Estado constituídos, pouco a pouco, pela monarquia absoluta. Ela também não foi simplesmente a organização de um conjunto institucional. A revolução burguesa do século XVIII e início do século XIX foi a invenção de uma nova tecnologia do poder, cujas peças essenciais são as disciplinas.

De fato. As revoluções liberais burguesas buscavam superar o absolutismo do poder soberano do Estado Moderno, mas não a soberania em si, enquanto instrumento de dominação, que agora simplesmente mudava de mãos. Ainda quanto à categoria da criminalidade, a tese de Foucault ressoa nas formas do etiquetamento denunciadas pela teoria criminológica denominada de *labeling approach*, iniciada na década de 60 nos Estados Unidos em resposta às conclusões da Escola de Chicago que se baseava na reação social. Na perspectiva do etiquetamento, ao invés de se ter por objeto o delinquente, o que se buscava era compreender as instâncias que criam e administram a delinquência dentro do sistema penal com o todo seu viés preconceituoso.

Num *insight* típico da abordagem genealógica do filósofo francês, e ainda na perspectiva da criminalidade, Foucault põe a seguinte questão: “Será, por conseguinte, que não vamos, com o criminoso, encontrar um personagem que será, ao mesmo tempo, a volta da natureza ao interior do corpo social que renunciou ao estado natural pelo pacto e pela obediência às leis?”¹³¹ Numa tentativa de responder aqui ao questionamento, arrisca-se dizer que a preocupação com a *volta da natureza ao interior do corpo social* estaria associada ao receio de desvelamento de toda a ideia de artificialidade construída para sustentar os interesses especificamente burgueses. E se isso, na visão de Foucault, se aplica aos loucos e aos criminosos, aqui vai se identificar a aplicação desse entendimento aos *bárbaros*, ou àqueles que na definição das legislações burguesas serão chamados de *silvícolas* ou, na sua contrastação colonialista a um mundo dito civilizado, serão chamados de *selvagens*. Foucault,¹³² ainda em suas indagações, faz a alusão a um “indivíduo natural que trará consigo o velho homem da floresta”, que, com sua volta seria o “portador de todo esse *arcaísmo fundamental* de antes da sociedade” (grifos nossos).

¹³⁰FOUCAULT, Michel. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Coleção Tópicos), p. 109.

¹³¹FOUCAULT, Michel. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Coleção Tópicos), p. 113.

¹³²FOUCAULT, Michel. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Coleção Tópicos), p. 113.

E é esse “arcaísmo fundamental”, que precede a sociedade (artificialmente) civilizada, que vem sempre sufocado, pois a autonomia dos sujeitos históricos que lhes são referentes é o resistente libelo que teima em denunciar o grande *castelo de cartas* construído pelo pensamento ocidental e sua racionalidade moderna. Uma racionalidade pretensamente universal na designação do *humano*, mas modelado a partir de interesses especificamente burgueses.

Nesse sentido é que se pode afirmar que a ideia de liberdade do racionalismo, que inaugura o pensamento moderno, proveniente de um *liberalismo filosófico*, produziu a sujeição, em termos epistêmicos, de outras culturas, principalmente aquelas que serão o alvo do projeto de exploração burguesa e das grandes potências políticas e econômicas. Pode-se afirmar, ainda, que a ideia de liberdade do *liberalismo político* veio produzir, em concreto, a noção de um monopólio de dizer o Direito,¹³³ sujeitando, por sua vez, outros povos aos modelos de organizações políticas do Estado Moderno, inclusive aqueles povos e comunidades tradicionais que se encontram no interior desses Estados e que terão sempre seus territórios ameaçados pela sanha dos grandes empreendimentos econômicos.

Vê-se, então, que por mais que se desenvolvam os modelos de Estado Moderno, na sua versão de Estado de Direito social (século XX) e democrático (século XXI), ainda se conserva, em essência, a metodologia dominante de exploração capitalista. É possível dizer, ademais, que a ideia de liberdade do *liberalismo econômico*, com suas finalidades essencialmente burguesas, produziu a sujeição de outras formas de vida, a exemplo, mais uma vez, dos povos e comunidades tradicionais, que têm uma relação ontológica de existência com a Natureza.

Além de patriarcalismo e de etnicismo, tanto o racionalismo cartesiano quanto o Iluminismo se apresentam como o triunfo de uma razão subjetiva eminentemente aristocrática, representada por uma classe burguesa ascendente, o que delimita ainda mais seu sentido. E não é por outro fundamento que Marx identificou os direitos proclamados pelas revoluções liberais, uma vez atrelados à propriedade privada, também como “privilégios”,¹³⁴ que vieram, por sua vez, substituir os privilégios da nobreza e do clero da *Idade Média*. E isso em detrimento de uma opressão real das outras classes sociais, ou ainda, deve-se acrescentar, dos demais sujeitos históricos, presentes, mais especificamente, nos territórios colonizados.

Por esse motivo é que se sustenta que o “colapso”, o “eclipse”, ou o “fracasso” da razão moderna não foi exatamente da razão propriamente humana, mas da razão subjetiva burguesa

¹³³ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 212.

¹³⁴ MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed., São Paulo: Boitempo, 2010, p. 124.

e seus ideais rentistas, que viam natureza e seres humanos (os outros, os sem-razão) como instrumentos de dominação. A partir dessa perspectiva, o que se deve ressaltar é que as crises são, de fato, resistências, e serão eternas resistências, enquanto não for revisada, em sua essência, essa “irracionalidade racionalizada” construída pela ética liberal estritamente burguesa, cujo ideal de liberdade tem o paradoxal e inerente efeito de sufocar as autonomias dos demais sujeitos históricos.

Como se tenta demonstrar, o direito se apresenta como um instrumento de universalização de valores dominantes, não sendo um sistema universalisante em si, e quando os sujeitos emergentes historicamente invisibilizados apresentam suas reivindicações de forma mais contundente, as bases democráticas de sustentação dessa ferramenta jurídica, todas de índole retórica, tendem a ruir. Assim, ao invés de uma “recessão democrática”¹³⁵, o ideal seria falar em recesso da retórica democrática.

1.4. Das críticas internas ao liberalismo a seus contrapontos pós-coloniais

Iniciada no século XVI¹³⁶ e transformada na contemporaneidade num sistema-mundo capitalista euro-americana¹³⁷, a compreensão da centralidade europeia, na formação do pensamento ocidental está diretamente relacionada ao sentido da ideologia liberal burguesa em suas facetas filosófica, política e econômica. Tal ideologia se apresenta como fator preponderante para um projeto de Estado de Direito, ainda inacabado, cujos limites se encontram na sua inserção “na tradição do liberalismo como doutrina político-jurídica que não se descola de seus vieses econômico (capitalismo) e moral (liberdade), bem como de seu sujeito central – o indivíduo egoísta”.¹³⁸

Fazendo uma análise das obras literárias de Lima Barreto, no Brasil, e Ralph Ellison, nos Estados Unidos, Morais e Moreira destacam as insuficiências de um modelo de Estado de

¹³⁵ DIAMOND, Larry. Facing up to the democratic recession. **Journal of Democracy**, Volume 26, Number 1 January 2015. Disponível em: https://www.journalofdemocracy.org/wp-content/uploads/2015/01/Diamond-26-1_0.pdf. Acesso em: 13 ago 2021.

¹³⁶ Cf. WALLERSTEIN, Immanuel. **The modern world-system I – Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century**. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2011.

¹³⁷ Cf. WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu: a retórica do poder**. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007, obra na qual o autor desmistifica a superioridade dos Estados Unidos e da Europa cuja retórica dos direitos humanos e da democracia apenas serviria para legitimar as intervenções militares no século XX.

¹³⁸ MORAIS, José Luís Bolzan de; MOREIRA, Nelson Camatta. Constitucionalismo, estado de direito e a invisibilidade social que “teima” em continuar. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais – Constitucionalismo e Literatura**. Vitória, Vol. 20, n. 3, p. 21, set./dez. 2019.

Direito, de origem nitidamente liberal-burguesa, para lidar com a herança escravocrata representada nos problemas do preconceito, discriminação e invisibilidade social. Tais problemas são apenas alguns dos resultados na atualidade desse projeto civilizatório ocidental de desenvolvimento econômico, iniciado por meio de investidas colonizadoras com fins explorador e expropriatório em territórios do Novo Continente, e que persiste após os processos de independências das colônias por meio de um processo neocolonial, agora com outras potências imperialistas.

Os contrapontos contra-coloniais são diversos quando se observa a emergência de pensamentos anteriormente subjugados que passam a promover seus movimentos afirmativos. Mas antes de analisar tais pensamentos, mister se faz observar a evolução das críticas ao modelo de racionalidade liberal presentes já no próprio meio europeu, para depois destacar o que se convencionou chamar de “giro decolonial”¹³⁹.

1.4.1. A historicidade como fator de *desidealização* do pensamento liberal: críticas internas

De toda forma, as reações ao modelo racionalista-liberal levam em conta os aspectos da historicidade ou da realidade, desde um real racional de Hegel até um materialismo histórico de Marx, passando por uma ideia de superação do criticismo transcendental de Kant desenvolvida por Dilthey em sua *Crítica da Razão Histórica*.

O percurso do contraponto a esse projeto racional-liberal de Estado de Direito, seguindo os passos de Hinkelammert¹⁴⁰, inicia-se com Hegel, que “parece ser um dos primeiros que critica tal projeção de uma nova sociedade como ‘pretendida racionalidade’”. Para Hinkelammert, Hegel não refuta toda sociedade burguesa, mas, sim, vai se dirigir “contra um determinado liberalismo que constitui o estado a partir de um contrato social do tipo do contrato de compra e venda”¹⁴¹. A linha evolutiva do pensamento formal e abstrato, cujo ápice se encontra em Kant, com sua busca de um método para o conhecimento, faz sua primeira curva em Hegel, para quem seria “um erro dizer que seja a forma e não o conteúdo, o que importa”¹⁴².

¹³⁹ Cf. por todos a série de ensaios compilados em CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

¹⁴⁰ HIKELAMMERT, Franz. J. **Crítica a la razón utópica**. San José, Costa Rica: DEI, 1990, p. 21.

¹⁴¹ HIKELAMMERT, Franz. J. **Crítica a la razón utópica**. San José, Costa Rica: DEI, 1990, p. 22.

¹⁴² HEGEL, G. W. Friedrich. **A razão na História: uma introdução geral à filosofia da História**. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed., São Paulo: Centauro, 2001, p. 121.

Hegel via a história do mundo em geral como o desenvolvimento do Espírito no Tempo¹⁴³, e a própria essência do Espírito, para o filósofo, seria a *ação*, o que remete, ainda que remotamente, à práxis. Sobre o indivíduo, uma categoria ainda filosófica e não estritamente social, o filósofo entendia que a sua função era “apossar-se de sua existência material, tornando-a parte de seu caráter e de sua capacidade, fazendo com que dessa maneira ele tenha um lugar no mundo”. Dando ênfase ao concreto, considerava um preconceito geral que a ciência filosófica só tivesse que ocupar de abstrações, ou, como especificou, de “generalidades ocas”¹⁴⁴, uma vez que “a representação na autoconsciência empírica, o sentimento da nossa personalidade, o sentido da vida, são o concreto em si”. Se a filosofia está na região do pensamento, seu conteúdo é abstrato, mas apenas quanto à forma, porque a ideia é essencialmente concreta.

Identificando-se com Hegel quanto à sua “convicção sobre o valor que corresponde à autognose histórica junto à gnoseológica”, Dilthey¹⁴⁵ não envidou esforços para provar que a existência de uma metafísica universalmente reconhecida estava condicionada por um estado das ciências que se tinha deixado para trás, e que a fundamentação metafísica das ciências do espírito pertencia ao passado. Ressoando o entendimento de Hegel, reconhece que a especulação é abstrata, mas faz uma contundente crítica a Kant:

Pero como el punto más hondo al que Kant llegó fue una facultad abstracta de producción, una *forma sin contenido* (de acuerdo con su punto de partida), la forma podía engendrar de nuevo forma; y como en las tres *Críticas* las funciones psíquicas fueron desarrolladas aisladamente a tenor de su forma, pudo resurgir de nuevo el *intelectualismo*, *forma del mero pensar como lugar originario de lo absoluto en nosotros*. ¡Qué drama el que así representarían las *Críticas* de Kant!¹⁴⁶ (Destaques no original)

É exatamente a oposição a essa falta de conteúdo que vai significar o sentido de *materialismo histórico* em Karl Marx, que inicia suas análises a partir de uma crítica ao pensamento de Hegel. Embora atenta ao concreto, a dialética de Hegel está no plano do formal, e não tanto do conteúdo, vendo no Estado a síntese final para onde confluíam os antagonismos sociais, concepção que prende o filósofo ainda a um idealismo. Diferentemente, na dialética

¹⁴³ HEGEL, G. W. Friedrich. **A razão na História: uma introdução geral à filosofia da História**. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed., São Paulo: Centauro, 2001, p. 123.

¹⁴⁴ HEGEL, G. W. Friedrich. **Introdução à história da filosofia**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2006, p. 19 (*E-Book*).

¹⁴⁵ DILTHEY, Wilhelm. **Crítica de la razón histórica**. Traducción de Carlos Moya Espí. Barcelona: Ediciones Península, 1986, p. 41.

¹⁴⁶ DILTHEY, Wilhelm. **Crítica de la razón histórica**. Traducción de Carlos Moya Espí. Barcelona: Ediciones Península, 1986, p. 89.

marxista a tese e a antítese são representadas pela luta de classes entre burguesia e proletariado, razão pela qual Marx, então, propõe a inversão da dialética hegeliana, ao sustentar que o mundo material (conteúdo) é que produz a ideia (forma), e não o contrário.

No século XIX, nenhuma crítica é mais contundente contra o pensamento liberal do que a de Marx, que teve como alvo a artéria onde precisamente pulsa o principal elemento que define essa corrente ideológica: a economia. De uma forma ainda mais depurada, a última e mais importante obra do filósofo alemão vai dissecar com exatidão analítica a essência do ideal burguês: o *Capital*. Tudo a partir de categorias definidas, como trabalho, mercadoria, dinheiro etc., vistas sob o prisma eminentemente histórico, e em contraposição à Economia política clássica.

Não se pode olvidar que o pensamento marcado por uma essencialidade não histórica, como um velho costume dos filósofos, foi também denunciado por Nietzsche¹⁴⁷, para quem, na genealogia da moral desenvolvida por aqueles, faltava o *espírito histórico*. Nietzsche já havia provocado um abalo na racionalidade liberal moderna, construída sobre os pilares do cálculo e da certeza, ao questionar a vontade de verdade, e indagar: “*por que não, preferentemente, a inverdade? E a incerteza? Ou mesmo a ignorância?*”¹⁴⁸. O filósofo alemão parecia relacionar a incerteza com a ideia de *possibilidades*¹⁴⁹, talvez como abertura para o novo, e não necessariamente com a de um relativismo estéril.

Quanto ao ideal político das denominadas “ideias modernas”, Nietzsche via um conceito de *espírito livre* com relação ao qual se cometiam abusos tanto nos países da Europa quanto na América, “uma espécie de espíritos muito estreita, aprisionada, agrilhoada, que quer mais ou menos o contrário daquilo que se encontra em nossos propósitos e instintos”. Nietzsche qualifica-os como “niveladores”, e identifica neles a necessidade de obter “a felicidade campestre do rebanho, universal, verde, com segurança [...]”, e cujas “cantilenas e doutrinas mais cantadas chama-se ‘igualdade de direitos’ e ‘compaixão para com tudo que sofre’”.¹⁵⁰

Como um desdobramento dos pensamentos principalmente de Marx e Nietzsche, no decorrer do século XX, as críticas internas agora ganham uma identidade, vinculadas quase sempre ao ideal da Pós-Modernidade. Desde a denúncia do “Mal-estar na civilização”, visto

¹⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a genealogia da moral**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2019, p. 25.

¹⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2019, p. 21.

¹⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2019, p. 30.

¹⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2019, p. 44.

pelo viés psicanalítico de Freud¹⁵¹, passando pelo giro linguístico que põe em xeque a Filosofia da Consciência (ou da Representação), e demais teorias críticas, até os conceitos de “modernidade líquida”, de Baumann, as abordagens filosóficas não irão mais preterir a planície da realidade histórica.

1.4.2. Do sistema-mundo capitalista, de Immanuel Wallerstein, ao pensamento decolonial na América Latina

Se na perspectiva do monismo jurídico, o Estado é o único produtor de normas de direito, é preciso ressaltar, como faz Wallerstein, que o sistema capitalista é a essência da formação dos Estados nacionais, a partir “de uma divisão de trabalho que emergiu no século XVI, cobrindo inicialmente a maior parte da Europa”.¹⁵² Daí a possível conclusão parcial de que aquilo que impregna a essência do Estado vai refletir diretamente no seu produto principal, a forma monopolista de produzir o Direito.

De certa maneira, essa associação poder ser vislumbrada na precisa análise marxista da teoria geral do direito feita por Pachukanis¹⁵³, quando o jurista soviético tenta demonstrar a aproximação entre a forma do direito e a forma da mercadoria, vista como um dos pilares do sistema econômico capitalista.

É preciso ressaltar que a separação entre Sociedade e Estado promovida pelo Estado de Direito liberal é de caráter longitudinal, ou seja, no sentido diferencial de cima para baixo, onde o Estado, embora vindo a superar o modelo absolutista, ainda conserva o aspecto de soberania dele herdado. As relações laterais serão reconhecidas no interior mesmo da sociedade, a partir do lema da igualdade de todos, mas uma igualdade “perante a lei”, o que traduz a formalidade de seu sentido jurídico, abstraindo, por óbvio, as desigualdades materiais, principalmente no plano socioeconômico.

Para Wallerstein, o cerne da questão é que o “liberalismo nunca foi uma metaestratégia do antiestatismo”¹⁵⁴. Sobre o tema, vale transcrever as ideias do autor:

¹⁵¹ Para um importante biógrafo de Freud, a psicanálise se apresenta “como a nêmesis do ocultamento, da hipocrisia, dos subterfúgios polidos da sociedade burguesa”. Cf. GAY, Peter. **Freud: uma vida para o nosso tempo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 15.

¹⁵² ACCO, Marco Antonio. Os Estados, o sistema-mundo capitalista e o sistema interestatal: uma leitura crítica das contribuições de Immanuel Wallerstein. **Revista de Economia Política**, vol. 38, n. 4 (153), pp. 708-730, outubro-dezembro/2018.

¹⁵³ PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.

¹⁵⁴ WALLERSTEIN, Immanuel. **The modern world-system IV: centrist liberalism triumphant, 1789-1914**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2011, pp. 9 e 10.

O liberalismo sempre foi, no final das contas, a ideologia do estado forte na pele de ovelha do individualismo; ou, para ser mais preciso, a ideologia do estado forte como o único garantidor final do individualismo. Certamente, se alguém define individualismo como egoísmo e reforma como altruísmo, então os dois impulsos são realmente incompatíveis. Porém, se alguém define o individualismo como a maximização da capacidade dos indivíduos de atingir seus fins autodefinidos, e reforma como a criação de condições sociais nas quais os fortes podem atenuar o descontentamento dos fracos e, simultaneamente, tirar proveito de uma realidade na qual os fortes acham mais fácil do que os fracos de realizar suas vontades, não existe incompatibilidade inerente. Pelo contrário.¹⁵⁵ (tradução livre)

Uma das vertentes desse entendimento de Wallerstein na atualidade parece se demonstrar ante a crise econômica mundial de 2008¹⁵⁶, quando, sem o Estado, as economias norte-americana e mundial teriam sofrido uma situação mais acentuada que a quebra da Bolsa de Nova York, de 1929.

Wallerstein fazia coro com as teses de Fernand Braudel¹⁵⁷, para quem o capitalismo “exige uma certa tranquilidade da ordem social, assim como uma certa neutralidade, ou fraqueza, ou complacência, por parte do Estado”. Nesse sentido, a ideia de neutralidade estatal tem paradoxalmente uma motivação política de manter a estabilidade necessária, dando azo às propostas conservadores, e o Direito, visto como monopólio estatal, e com todos os seus mecanismos repressivos, serve como instrumento de controle do inconformismo proveniente da base da pirâmide social.

E é nessa base onde o capitalismo irá buscar mão de obra, principalmente mão de obra barata, promovendo ainda uma “etnização da força de trabalho”¹⁵⁸, a ponto de engendrar um racismo como um dos pilares do capitalismo histórico. Assim, todos membros de uma classe, etnia ou mesmo de gênero que se encontre em uma posição de vulnerabilidade serão os alvos principais dessa busca promovida pelo capital, com destaque para as comunidades tradicionais,

¹⁵⁵ No original: “Liberalism has always been in the end the ideology of the strong state in the sheep’s clothing of individualism; or to be more precise, the ideology of the strong state as the only sure ultimate guarantor of individualism. Of course, if one defines individualism as egoism and reform as altruism, then the two thrusts are indeed incompatible. But if one defines individualism as maximizing the ability of individuals to achieve self-defined ends, and reform as creating the social conditions within which the strong can temper the discontent of the weak and simultaneously take advantage of the reality that the strong find it easier than the weak to realize their wills, then no inherent incompatibility exists. Quite the contrary!”

¹⁵⁶ PENNAFORTE, Charles. **Análise dos sistemas-mundo: uma pequena introdução ao pensamento de Immanuel Wallerstein**. Rio de Janeiro: CENEGRI (Centro de Estudos de Geopolítica e Relações Internacionais), 2011 (*E-Book*).

¹⁵⁷ BRAUDEL, Fernand. **A dinâmica do Capitalismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 49.

¹⁵⁸ WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo histórico e civilização capitalista**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2001, p. 69.

a exemplo dos quilombos no Brasil, cuja hipossuficiência em todos níveis as torna quase sempre dependentes de políticas públicas do Estado. Assim, reconhecendo a simbiose entre Estado, Capital e Direito, chega-se à fórmula para compreender o círculo vicioso da desigualdade latente no interior de uma sociedade capitalista.

Observando as limitações das críticas internas ao pensamento hegemônico, dentre elas, o marxismo¹⁵⁹, o desconstrucionismo pós-moderno e mesmo a análise de sistemas mundiais, todas voltadas para o aspecto da modernidade, Walter Mignolo, que inicia suas análises justamente a partir da ideia de sistema-mundo de Wallerstein, vai fazer uma importante constatação, tendo a América Latina como referencial:

O fato de que a independência da maioria dos países latino-americanos foi conquistada no início do século 19 significava que o foco da discussão passava a ser a modernidade, e não a colonialidade; a pós-modernidade e não a pós-colonialidade. Esforcei-me, neste livro, por compreender por que as coisas são como são e por distinguir o “período colonial” (expressão referente sobretudo à colonização espanhola e portuguesa) da “colonialidade do poder” que hoje continua viva e saudável sob a nova forma da “colonialidade global”.¹⁶⁰

Curioso observar que se as críticas ao idealismo, que sustentavam o liberalismo na modernidade, foram embasadas pela historicidade, a partir principalmente do início do século XIX, como visto anteriormente, é no mesmo limiar do século XIX, e já nos fins do século anterior, como destaca Mignolo¹⁶¹, que a história vai substituir a escrita para fins de avaliação de “outras” culturas, com objetivos justamente de dominação. Nesse novo parâmetro de subjetividade, a clivagem se dá entre os povos com e os sem história, onde aqueles é que sabiam escrever a dos povos que não a tinham.

Assim como na sistemática, por exemplo, do Direito Público, costuma-se apontar o conflito entre liberdade e autoridade, na ótica da colonialidade do poder o contraste se dá entre libertação e dominação. Nessa temática, Mignolo como que associa ao conceito de sistema mundial moderno, da análise de Wallerstein, o sentido de colonialidade, referindo então a “sistema mundial colonial/moderno”¹⁶². E a razão que Mignolo aponta para a sua opção pela

¹⁵⁹ Uma interessante coletânea das ideias de Marx e Engels sobre o colonialismo pode ser encontrada em MARX, Carlos; ENGELS, Frederico. **Acerca del colonialismo (Artículos y cartas)**. Moscú: Progreso, 1970. Disponível em: <https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2013/01/acerca-del-colonialismo-articulos-y-cartas.pdf>. Acesso em: 25 fevereiro 2020.

¹⁶⁰ MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 16.

¹⁶¹ MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 23.

¹⁶² MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 28.

metáfora do sistema mundial, em detrimento de outras possibilidades de crítica, é precisamente explicitada pelo autor sob o ponto de vista histórico.

Ao contrário de abordagens como os estudos subalternos da Ásia do Sul, o *Orientalismo* de Edward Said, a teoria crítica alemã e o pós-estruturalismo francês, que “têm no século 18 e no Iluminismo a fronteira cronológica da modernidade”, o modelo do sistema mundial moderno de Wallerstein “tem no século 16 a data crucial de sua constituição”¹⁶³. Para o pensador argentino, como seus sentimentos, sua educação e seu pensamento têm como âncora as heranças coloniais dos impérios espanhol e português nas Américas, partir do século 18 seria como excluir a si mesmo do jogo.

Esse período de referência para o início da modernidade, que coincide com o pensamento de outro importante filósofo argentino, Enrique Dussel, também traz um importante marco temporal para um elemento essencial de compreensão da colonialidade na América Latina: a escravidão de negros africanos. Como salienta Mignolo, o conceito “colonialidade” foi introduzido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano no final dos anos 1980 e início dos anos 1990 e que foi elaborado pelo argentino na obra *Histórias locais/projetos globais*, assim como em outras publicações posteriores.

Especificando o momento histórico da colonialidade, identificada pelo autor como o lado constitutivo e mais escuro da ideia de modernidade, Mignolo sustenta que ela “surtiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados”¹⁶⁴. Como sabido, a formação dos quilombos na América Latina, incluindo o Brasil, foi o resultado da resistência à escravidão praticada no continente, o que torna esse específico marco histórico do coletivo modernidade/colonialidade uma importante referência no presente estudo, que procurará demonstrar que umas das principais características das comunidades quilombolas atuais, ante a inexistência da escravidão, é a resistência agora ao sistema capitalista.

Esclarece Quijano¹⁶⁵ que *colonialismo* difere de *colonialidade* no sentido de que aquele é mais antigo, e

¹⁶³ MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 43.

¹⁶⁴ MIGNOLO, Walter. **The darker side of western modernity: global futures, decolonial options**. Durham & London: Duke University Press, 2011, p. 2.

¹⁶⁵ QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGUÉL, Ramón (comps.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2007, p. 93 (Nota 1).

se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial.

[...] en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado.

Apresentam-se aqui como sugestão para se compreender o movimento da colonialidade quatro frases-comando que sintetizariam os métodos de exploração iniciado no século 16. A primeira delas seria “*Saia de onde está!*”, que reflete a ocupação da terra a partir da expulsão ou mesmo extermínio pura e simplesmente de seus habitantes nativos, o que poderia incluir o sentido de sequestro de africanos e sua *utilização* no trabalho agrícola no Novo Mundo. A segunda frase-comando seria “*Trabalhe para mim!*”, indicando exatamente essa exploração da força de trabalho, na forma de escravização, num primeiro momento, e depois na forma de contrato, na sistemática capitalista, associada à precarização da relação de emprego e à mão de obra barata. A terceira frase-comando seria “*Passe seus conhecimentos e riquezas!*”, que implica a apropriação, para fins rentistas, e na lógica do desenvolvimentismo, dos saberes tradicionais e dos recursos naturais, que refletem o conceito de territorialidade como um conjunto ontológico de terra e cultura. E, por fim, a frase-comando “*Cale-se sobre você!*”, relacionada que está a todo processo de invisibilização, apenas étnica num primeiro momento, e étnico-social na contemporaneidade.

Se as duas primeiras frases-comando estão associadas ao sentido de colonialidade do *poder*, a terceira indica a colonialidade do *saber* e a quarta, a colonialidade do *ser*. Nessas vertentes de colonialidade, importa considerar o processo de eurocentramento do padrão de poder colonial/moderno/capitalista, como imposição de uma “racionalidade hegemônica, o modo dominante de produção do conhecimento”¹⁶⁶.

O presente trabalho resta delimitado mais especificamente quanto às frases da colonialidade do poder, uma vez que terra e trabalho ainda são na atualidade o grande objeto da cobiça do capitalismo, que possui uma capacidade tremenda de se adaptar às novas realidades e de superar suas próprias crises. Em termos de autonomia, como umas das principais categorias trabalhadas na presente pesquisa, a colonialidade do ser também aparece como uma

¹⁶⁶ QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, globalización y democracia. Lima, 2000. Disponível em: <https://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>. Acesso em: 22 fevereiro 2020.

importante linha de argumentação, haja vista a íntima relação entre o pensar (ou pensar por si mesmo) e o ser, na precisa análise de Maldonado-Torres¹⁶⁷:

El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alterización. “Otros no piensan, luego no son”.

Sustenta-se que mesmo as principais transformações de caráter emancipatório ocorridas no século 19, como a independência das ex-colônias latino-americanas, a abolição da escravidão, a Proclamação da República, e, no século 20, a consolidação do Estado de bem-estar social e a constitucionalização dos direitos de trabalhadores etc., todas foram um processo de metamorfose capitalista para se conservar como modelo hegemônico de economia.

É inegável, ao certo, a importância das lutas dos movimentos de todos os setores oprimidos como processo de resistência ao sistema, como a organização dos trabalhadores, das comunidades e povos tradicionais, as ações afirmativas do movimento feminista etc. No decorrer da História, essas lutas foram e são, de fato, muito mais significativas do que qualquer ideia de concessão, por parte do Estado, de direitos sociais, étnicos ou de gênero. Mas também é necessário reconhecer a renovação da política que promove o capital, que, apesar de toda transformação, sempre continua a conservar sua essência de um modelo de economia que visa o lucro.

Analisando a escravidão, Hannah Arendt¹⁶⁸ observa a diferença entre a sua instituição na Antiguidade e na era moderna, afirmando que na Idade Antiga a escravidão foi uma tentativa de excluir o trabalho das condições da vida do homem e não um instrumento de exploração para fins de lucro. Se Aristóteles identificava uma natureza inumana no escravo, isso se dava, segundo Arendt, não pelo fato de que o filósofo grego negava a capacidade dos escravos para serem humanos, mas porque não reconhecia como “homens” os membros da espécie humana que estivessem totalmente sujeitos à necessidade.

O trabalho como motor da produtividade é uma concepção típica da era moderna, e “[E]ssa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do trabalho, mas na ‘força

¹⁶⁷ MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón (comps.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2007, p. 145.

¹⁶⁸ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 104.

humana’, cujo vigor não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência”¹⁶⁹. Tal força humana é capaz de produzir um “excedente”, que vai além de sua “reprodução”. Assim, como bem sintetiza ainda Arendt, não é o próprio trabalho, mas o excedente da “força de trabalho” humana que explica a produtividade do trabalho.

As tarefas servis da antiguidade são substituídas na era moderna pela produção de coisas suficientemente duráveis para que sejam acumuladas, não havendo uma separação, para se identificar essas características modernas do trabalho, entre a opressão de uma sociedade de escravos, ou mediante a exploração na sociedade capitalista. Em ambas as situações, “essa produtividade pode ser canalizada de tal forma que o trabalho de alguns é bastante para a vida de todos”¹⁷⁰.

A visão da ganância como característica da escravidão do início da era moderna, associada ainda ao crescente desejo por mais e mais produtividade e lucro, foi destacada pelo historiador americano David Brion Davis¹⁷¹, complementado com uma importante observação: “Mas estes desejos econômicos também foram fundidos com questões de identidade, ideologia e poder”. De fato, o início da era moderna foi um corolário do resgate do pensamento grego clássico, o que pressupunha uma renovação de valores e de ideais, e ao mesmo tempo um marco no processo de europeização do mundo. No entanto, a escravidão, agora com objetivos rentistas e de produtividade excessiva, vai se manter com uma nova base cultural, como observa mais uma vez Davis¹⁷²: “Ironicamente, a renovação e a redescoberta da aprendizagem clássica – supostamente um passo libertador rumo ao progresso – deram novo suporte para a escravidão no Renascimento.”

Assim, é possível afirmar que a razão dominante inaugura com a modernidade, principalmente a partir do século 16, um padrão de colonialidade baseado na exploração da “força de trabalho”, cujo excedente de sua produtividade vai gerar riqueza. E são justamente a retórica da modernidade e a lógica da colonialidade os dois lados desse padrão colonial do poder¹⁷³, padrão, esse, que sofre um processo de metamorfose ideológica ao sabor da contextualização histórica.

¹⁶⁹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 108.

¹⁷⁰ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 109.

¹⁷¹ DAVIS, Brion David. **Inhuman bondage: the rise and fall of slavery in the New World**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 78.

¹⁷² DAVIS, Brion David. **Inhuman bondage: the rise and fall of slavery in the New World**. New York: Oxford University Press, 2006, pp. 78 e 79.

¹⁷³ MIGNOLO, Walter. **The darker side of western modernity: global futures, decolonial options**. Durham & London: Duke University Press, 2011, p. XVIII.

Como numa dialética hegeliana de “suprassunção” (*aufhebung*), a produtividade rentista e acumuladora muda para se conservar, passando dos modelos escravagistas para o capitalismo moderno, depois para o *Welfare State*, e deste para o neoliberalismo na contemporaneidade. Nesse sentido, é como se a razão dominante, com suas investidas rentistas, apenas mudasse de máscara, a ponto de, num momento em que os discursos são *desmascarados*, surge o modelo neoliberal associado a posições autoritárias, que, como denuncia Chomsky¹⁷⁴, prefere o lucro às pessoas.

Chomsky menciona documentos que descrevem a ameaça aos interesses dos “grandes arquitetos da política” nos Estados Unidos, que no fim da 2.^a Grande Guerra detinham a metade da riqueza do planeta e uma posição de poder sem precedentes na história. E a principal ameaça estaria na América Latina, marcada, conforme os documentos, por “regimes nacionalistas” e “radicais” e que visavam à “melhoria imediata do baixo nível de vida das massas”. Ainda segundo o linguista americano:

Essas tendências conflitam com a exigência de “um clima político e econômico propício para o investimento privado”, com a adequada repatriação dos lucros e a “proteção de nossas matérias-primas” – nossas, ainda que localizadas em outro país. Por essa razão, o influente planejador George Kennan nos aconselhou a “parar de falar de objetivos vagos e pouco realistas como os direitos humanos, a elevação do nível de vida e a democratização”, e a “tratar de usar conceitos claros de poder”, “desembaraçados de frases idealistas” sobre “o altruísmo e a beneficência mundial” – ainda que tais expressões sejam perfeitas, até obrigatórias, nos discursos públicos.

A grande ironia (mais uma) é o reconhecimento de que todo o imaginário liberal se baseava em “frases idealistas”, e agora a dominação se processa por meio de uma materialidade política de conquista, que soa remasterizada. Eis o processo de desnudamento da racionalidade dominante, a partir não apenas das críticas *decoloniais*¹⁷⁵, mas da própria explicitação dos modelos neoliberais que são a versão do liberalismo clássico na atualidade, que conserva um processo de invisibilização ativa. Tal processo é antecedido, antes do liberalismo clássico e por ele continuado, pelo *encobrimento do outro* promovido paradoxalmente pelos

¹⁷⁴ CHOMSKY, Noam. **O lucro ou as pessoas**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, p. 10.

¹⁷⁵ Existem algumas divergências para o uso dos termos “decolonial” ou “descolonial”. Neste trabalho adota-se a expressão *decolonial* como forma de expressar a superação da *colonialidade*, entendendo como *descolonial* a superação do colonialismo. O termo *decolonial* é preferido, dentre outros, também por WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, 2009.

“descobrimientos” (na visão do europeu) dos séculos 16, como a origem do mito da modernidade¹⁷⁶.

Como um dos elementos centrais da colonialidade, a invisibilização não é uma postura passiva, no sentido do “eu não vejo você”, mas se apresenta como uma postura ativa, no sentido do “eu não deixo você se mostrar”. O que interessa do outro dominado, para o explorador, é a sua força de trabalho e aquilo que está com ele, mas que não é dele. As terras, por exemplo, são *ocupadas*¹⁷⁷, o que se assemelha a toda fragilidade da categoria jurídica da posse.

Não se reconhece aí a ideia de *propriedade*, como aquilo que é *próprio* do outro, pois a aquisição do bem como propriedade só será reconhecida principalmente pela forma jurídica (artificial) do contrato. Mesmo a ideia de prescrição aquisitiva, como na usucapião, pressupõe em última análise o Contrato Social, como o início do processo racional de artificialização de todo o sistema. Ora, se o pensamento liberal clássico é idealista, dele não poderia resultar outra coisa que não a artificialidade de seu modelo de sistema jurídico, que agora entra em colapso e produz todo um fascismo societal¹⁷⁸.

Nesse sentido, o que se pode dizer é que as características subjetivas de indígenas e quilombolas são vistas como distantes ou separadas não apenas por uma precedência histórica remota que os diferencia culturalmente, e que os aparta da civilização. Outra importante avaliação é que essas comunidades e povos tradicionais estariam, acima de tudo, fora do grande e metafísico Contrato, o que os deslegitimaria não só na perspectiva da civilização, como também do padrão da racionalidade jurídica moderna, construída que foi sobre o pilar dessa razão dominante vinculada a fins eminentemente econômicos.

No dizer de Hespanha¹⁷⁹, não se podia ignorar que a proteção de um direito em geral, como o da propriedade, “beneficia sobretudo os proprietários, enquanto impedia os não proprietários de o virem a ser”. Cabe transcrever a lúcida observação do jurista português:

Se o universo dos cidadãos fosse conceitualmente reduzido aos homens, proprietários, brancos, não se podia ignorar que essa definição de cidadania

¹⁷⁶ DUSSEL, Enrique. **El encubrimiento del outro: hacia el origen del mito de la modernidade**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1994.

¹⁷⁷ Ver Constituição Federal de 1988, arts. 20, XI; 231 e §§ 1.º e 2.º; 68 (ADCT). Este último dispositivo constitucional, que se refere às comunidades dos quilombos, fala expressamente em “propriedade definitiva”, mas o Decreto n.º 4.887/2003 vai exigir, no parágrafo único do artigo 17, que as comunidades sejam representadas por associações, para fins de legitimação para pleitear a titulação. Como se verá adiante, tal exigência é uma forma de burocratização que dificulta o processo, haja vista que os modelos de associações são estranhos às formas de organização das comunidades quilombolas.

¹⁷⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. Vol. 1: A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 6. ed., São Paulo: Cortez, 2007, p. 20.

¹⁷⁹ HESPANHA, António Manuel. **A cultura jurídica europeia: síntese de um milênio**. Coimbra: Almedina, 2012, p. 365.

não era de todo geral, pois, na realidade, excluía mulheres, não proprietários e não europeus. E que, falando desta cidadania formal, era excluir da cidadania “material” um grande universo de pessoas.

O Direito tem a grande habilidade de fazer com que se viva a artificialidade por meio da realidade, o que resulta na dificuldade quase sempre, por parte da sociedade, de se encarar o artificial por meio de um preciso processo simbólico de naturalização. Porém, como ressalta Hespanha, não eram só os que pensavam o fenômeno jurídico que viam suas limitações, os próprios excluídos aos poucos também viam o que o Estado moderno não via, que por meio de artifícios formais, como vontade livre, igualdade, cidadania, estavam sendo postos fora da cidade. E arremata de forma lapidar¹⁸⁰:

É isto que explica o contínuo criticismo que se ergueu contra o formalismo do direito moderno: contra os pressupostos “metafísicos”, “ideológicos”, dos conceitos de que partia; contra o “impensado” que subjazia à sua racionalidade, contra os mitos que afetavam a sua ciência.
O próprio modernismo incorporou algumas destas críticas, procurando, através de medidas racionalizadoras, fazer com que a realidade se adequasse melhor ao modelo.

Como salienta Mignolo¹⁸¹: “O lócus da enunciação a partir da qual a inclusão é estabelecida é sempre um lócus que detém o controle do conhecimento e o poder de decisão nas linhas de gênero e raça, nas orientações políticas e nos regulamentos econômicos” (tradução livre). E é exatamente essa cidadania formal excludente e seus pressupostos metafísicos, como característica de um pensamento jurídico moderno, que cria a necessidade de se colocar o grande desafio, não de reformar o Estado para que se possa cumprir princípios humanistas, que quase sempre redundam em pura formalidade, mas sim criar instituições que possam responder ao princípio básico de “soberania humana”¹⁸².

Como visto anteriormente, a partir das ideias de Horkheimer, a razão dominante tem na sua origem o traço da subjetividade caracterizado pelos interesses da burguesia, o que define os contornos do pensamento liberal ontem e hoje. Mas, se Horkheimer acerta ao sustentar ser impossível separar o sujeito que conhece do objeto conhecido, é preciso ressaltar, como faz

¹⁸⁰ HESPANHA, António Manuel. **A cultura jurídica europeia: síntese de um milênio**. Coimbra: Almedina, 2012, p. 366.

¹⁸¹ MIGNOLO, Walter. **The darker side of western modernity: global futures, decolonial options**. Durham & London: Duke University Press, 2011, p. XV. No original: “The locus of enunciation from which inclusion is established is always a locus holding the control of knowledge and the power of decision across gender and racial lines, across political orientations and economic regulations.”

¹⁸² MIGNOLO, Walter. **The darker side of western modernity: global futures, decolonial options**. Durham & London: Duke University Press, 2011, p. XXV.

Mignolo, que sua falha foi não questionar a ego-política que subjaz tanto na teoria tradicional quanto na teoria crítica, assumindo ainda que o conhecedor é um sujeito sem corpo e que está para além de sua localização.

Eis a razão pela qual, como desdobramento do conceito de “Epistemologias do Sul”, de Boaventura de Sousa Santos, parte-se para uma análise, no capítulo seguinte, a respeito dos saberes emergentes. Dentre estes, vislumbram-se, em especial, o pensamento latino-americano e as críticas periféricas, com destaque para o ideal do *Buen Vivir* e o pensamento *ubuntu* africano, para em seguida, já no terceiro capítulo, adentrar nos conceitos que expressam o universo dos quilombos, a exemplo do *quilombismo*, proposto por Abdias Nascimento¹⁸³.

1.5. Direito e Antropologia: uma aproximação necessária ao ideal de uma “racionalidade emancipatória”

Como se acredita ter demonstrado, o modelo de razão construído pela burguesia inaugurou um Estado de Direito que tem inoculada uma noção de autoritarismo, que só não se evidencia enquanto o discurso da democracia está surtindo seus efeitos. A ideia de garantia de direitos está associada a uma razão objetiva, mas é a ideia de acumulação que vai desvelar o aspecto formal de uma razão subjetiva oculta entre as retóricas legitimantes.

Não é demais citar mais uma vez Horkheimer naquilo que o filósofo observa quanto à “tendência do liberalismo de inclinar-se ao Fascismo”.¹⁸⁴ Embora situada no momento histórico da superação do totalitarismo que assolou a Europa na década de 1940 do século passado, a observação parece caber ao momento atual em que ressurgem posturas políticas reacionárias, com viés autoritários, em Estados de governo tradicionalmente democráticos e liberais. É que, como ressalta Horkheimer, essa tendência ao fascismo “pode se originar, à parte suas causas econômicas, das contradições inatas entre o princípio subjetivista de interesse pessoal e a ideia de razão que ele pretende expressar”.

Como visto no presente capítulo, uma pretensa razão objetiva presente na ideia de universalidade dos valores dominantes esconde, na verdade, uma razão subjetiva dos interesses da burguesia como motor das revoluções liberais que deram ensejo ao Estado Liberal de Direito. Ainda na precisa análise de Horkheimer:

¹⁸³ É necessário observar que pensadores como Abdias Nascimento, Antônio Bispo, Clóvis Moura, o professor brasileiro-congolês Kabengele Mungana, dentre outros que serão discutidos no capítulo seguinte, embora não tenham definido suas abordagens como “decoloniais”, desenvolveram suas análises com forte característica dessa categoria filosófica.

¹⁸⁴ HORKHEIMER, Max. **O eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 25.

No período do sistema de livre mercado, por exemplo, as instituições baseadas na ideia dos direitos humanos foram aceitas por muita gente como um bom instrumento de controle do governo e manutenção da paz. Mas se a situação muda, se poderosos grupos econômicos acham útil estabelecer uma ditadura e abolir a regra da maioria, nenhuma objeção fundada na razão pode se opor à sua ação. [...] A única consideração que poderia detê-los seria a possibilidade de que seus próprios interesses estivessem em risco, sem ter nada a ver com a violação da verdade ou da razão.¹⁸⁵

Enquanto mera técnica para tomada de decisões governamentais,¹⁸⁶ a maioria simboliza todo o caráter instrumental da razão subjetiva burguesa. Não por acaso que, na análise de Boaventura de Sousa Santos¹⁸⁷ sobre o pensamento de Horkheimer, a irracionalidade da sociedade moderna reside em ela ser produto de uma vontade particular, o capitalismo, e não de uma vontade geral.

Boaventura parece extrair essa conclusão, a partir do filósofo alemão, quando este afirma que quando os homens reconhecem a presente forma de economia e toda a cultura que ela gera como o produto do trabalho humano, bem como das organizações que o ser humano foi capaz de e de fato forneceu a si mesmo na presente era, eles se identificaram com essa totalidade e *a conceberam como vontade e razão*. No entanto, sentencia: “Este mundo não é deles mesmo, mas o mundo do capital”¹⁸⁸.

Mas essa irracionalidade, no sentido horkheimeriano, é fruto das ideias universalistas, e são exatamente a *vontade* e a *razão* que aqui serão vistas como a chave para a compreensão da autonomia, que vão ser sufocadas pelo sistema colonial/moderno. Nesse sentido, como observam Lima e Baptista, o estudo do Direito deve superar seu viés formalista, “puro” e monista, e promover uma aproximação com a realidade, principalmente no que se refere às relações com as comunidades tradicionais, o que enseja um olhar tipicamente antropológico.

Ao contrário da construção dogmática do Direito, o estudo das práticas judiciárias, realizado a partir de pesquisas etnográficas de caráter antropológico, permite uma interlocução com o campo empírico, que incorpora à produção do saber jurídico os significados que os operadores do campo atribuem à Lei e às normas, possibilitando uma percepção não apenas

¹⁸⁵ HORKHEIMER, Max. **O eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002, p. 33.

¹⁸⁶ No direito constitucional brasileiro, a visão da maioria não como princípio da democracia, mas como “simples técnica”, foi apontada por: SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 29. ed., São Paulo: Malheiros, 2007, p. 130.

¹⁸⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. Vol. 1: A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 6. ed., São Paulo: Cortez, 2007, p. 25.

¹⁸⁸ HORKHEIMER, Max. **Critical Theories. Selected Essays**. Translated by Matthew J. O’Connell and Others. New York: Continuum, 2002 [1972], pp. 208 e 209.

mais completa, como também mais democrática dos fenômenos e dos institutos jurídicos.¹⁸⁹

De fato, além de uma abordagem histórica, o estudo da racionalidade jurídica deve vir acompanhado ainda uma nítida postura antropológica, embora se reconheça que essa aproximação epistemológica entre Direito e Antropologia nem sempre foi desprovida de preconceitos, principalmente do caráter eurocêntrico da denominada civilização ocidental. Recorde-se os trabalhos de Malinowski e sua teoria funcional, cujo interesse pelas culturas estranhas partia da visão destas como selvagens e bárbaras, e isso em pleno século 20. No prefácio de sua obra clássica *Crime e Costume na Sociedade Selvagem*¹⁹⁰, que traz uma ampla análise sobre o material jurídico das comunidades “primitivas”, o antropólogo polonês aponta o domínio pelo homem branco como um dos “deveres da civilização”, em passagem que merece ser transcrita:

O estudo do desaparecimento rápido das raças selvagens é um desses deveres da civilização – agora ativamente engajada na destruição da vida primitiva – estudo que até agora foi lamentavelmente negligenciado. A tarefa é não somente de grande importância científica e cultural, mas também não desprovida de valor prático considerável, no que ela pode ajudar o homem branco a dominar, explorar e “melhorar” o nativo com menos resultados perniciosos para este último.

Ressalte-se aqui o caráter instrumental ou mesmo estratégico atribuído por Malinowski à Antropologia, ou seja, com o objetivo não só de “dominar, explorar e melhorar” o nativo, mas também visando “menos resultados perniciosos” para ele. Numa proposta tipicamente da modernidade ocidental, a ciência serviria como que para *dourar a pílula* do projeto de dominação cultural ou mesmo legitimar as investidas étnicas.

Com outros enfoques, a abordagem antropológica do direito vem sendo desenvolvida na atualidade por estudiosos tanto da própria Antropologia quanto do universo teórico jurídico. No primeiro caso, tem-se o exemplo do antropólogo americano Clifford Geertz¹⁹¹, para quem, no campo da antropologia jurídica, os antropólogos “tentaram resolver o problema do saber local enveredando justamente pelo caminho errado”. Para Geertz, não se trata de uma mera

¹⁸⁹ LIMA, Roberto Kant de; BAPTISTA, Bárbara Gomes Lupetti. Como a Antropologia pode contribuir para a pesquisa jurídica? Um desafio metodológico. In: **Anuário Antropológico** [Online], I | 2014. Colhido em: <http://journals.openedition.org/aa/618>. Acesso em: 06 maio 2019.

¹⁹⁰ MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e costume na sociedade selvagem**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015 [1926].

¹⁹¹ GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Joscelyne. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 171.

tentativa de unir simplesmente o direito à antropologia, “mas sim uma busca de temas específicos de análise que, mesmo apresentando-se em formatos diferentes, e sendo tratados de maneiras distintas, encontram-se no caminho das duas disciplinas”. Vale transcrever a opinião do autor:

Parece-me também que isso exige um método menos internalista, que não seja algo como “nós lhe atacamos, vocês nos atacam, e que os ganhos fiquem onde caírem”; não um esforço para impregnar costumes sociais com significados jurídicos, nem para corrigir raciocínio jurídicos através de descobertas antropológicas, e sim um ir e vir hermenêutico entre os dois campos, olhando primeiramente em uma direção, depois na outra, a fim de formular as questões morais, políticas e intelectuais que são importantes para ambos.

No segundo caso, ou seja, quanto à abordagem antropológica do direito desenvolvida por teóricos jurídicos, dentre todos, vale citar o professor americano Oscar Chase¹⁹², cujos estudos visam à superação de uma “visão em parte preconceituosa de que há apenas uma forma correta de encontrar a verdade e a justiça”. Debruçando-se sobre uma comunidade africana, Oscar Chase buscou demonstrar não a influência dos fatores culturais nos processos de resolução de conflitos em outras culturas, mas, ao revés, o quanto que esses processos irão participar da estruturação mesma dessas culturas.

Por sua vez, Bruno Latour¹⁹³ desenvolve um estudo de etnologia jurídica para demonstrar, no âmbito de uma mesma e ocidental cultura como a francesa, os meandros da produção jurídica. Assim, observa as atividades do Conselho de Estado francês, analisando documentos e decisões com o objetivo de compreender a formação do raciocínio jurídico.

Pois bem. Como observa Boaventura de Sousa Santos¹⁹⁴, a Antropologia, ao contrário da Sociologia, sempre foi marcada por uma enorme distância empírica entre o sujeito e o objeto, pois enquanto o sujeito era “o antropólogo, o europeu ‘civilizado’, o objeto era o povo ‘primitivo’ ou ‘selvagem’”. Por sua vez, na Sociologia, essa distância empírica era pequena ou mesmo nula, uma vez que sujeitos e objetos eram, respectivamente, os cientistas civilizados estudando seus concidadãos.

Em sua específica visão Pós-Moderna, o sociólogo português defende a mudança de um paradigma da regulação, do qual fazem parte o direito e a ciência, para um paradigma emergente

¹⁹² CHASE, Oscar G. **Direito, cultura e ritual: sistemas de resolução de conflitos no contexto da cultura comparada**. Tradução de Sérgio Arenhart, Gustavo Osna. São Paulo: Marcial Pons, 2014, p. 12.

¹⁹³ LATOUR, Bruno. **A fabricação do direito: uma etnografia do conselho de Estado**. Tradução de Rachel Meneguello. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2019.

¹⁹⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. Vol.1: A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 6. ed., São Paulo: Cortez, 2007, p. 82.

da emancipação. Enquanto construída sob a tônica da regulação, a modernidade promoveu déficits e excessos que resultaram nessa visão preconceituosa ante os saberes e vivências dos demais sujeitos históricos apartados epistemológica e culturalmente da centralidade europeia.

Nesse viés estruturalista, o ideal de emancipação ficou reduzido à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência, e a regulação, reduzida ao princípio do mercado¹⁹⁵. Mesmo em fases mais voltadas para um ideal de igualdade material, como a do Estado-Providência em meados do século 20, o objetivo maior era a articulação entre os princípios do Estado e o do mercado, sempre prevalecendo o projeto regulatório.

Para Boaventura, depois de dois séculos de excesso de regulação em detrimento da emancipação, a solução procurada não é um equilíbrio entre essas duas formas de intervenção na sociedade, o que seria uma solução moderna em flagrante estado de falência intelectual. O objetivo, segundo o sociólogo português, é “procurar um desequilíbrio dinâmico que penda para a emancipação”, e é justamente esse desequilíbrio em detrimento da regulação que define a pós-modernidade, “concretizado com a cumplicidade epistemológica do princípio da comunidade e da racionalidade estético-expressiva”¹⁹⁶.

Para esse mister, é preciso reconhecer o quanto o direito moderno, nessa lógica regulatória, teve “a tarefa de assegurar a ordem exigida pelo capitalismo”, passando a “constituir um racionalizador de segunda ordem da vida social, um substituto da cientificização da sociedade”. Nesse sentido, assim se expressa Boaventura¹⁹⁷:

Para desempenhar essa função, o direito moderno teve de se submeter à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência moderna e tornar-se ele próprio científico. A cientificização do direito moderno envolveu também a sua estatização, já que a prevalência política da ordem sobre o caos foi atribuída ao Estado moderno, pelo menos transitoriamente, enquanto a ciência e a tecnologia a não pudessem assegurar por si mesmas.

Em sintonia com essa cientificização, sempre de caráter eurocêntrico, o direito moderno seguiu a metodologia da filosofia da consciência, exacerbada em sua versão positivista,

¹⁹⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. Vol.1: A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 6. ed., São Paulo: Cortez, 2007, p. 57.

¹⁹⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. Vol.1: A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 6. ed., São Paulo: Cortez, 2007, p. 78.

¹⁹⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. Vol.1: A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 6. ed., São Paulo: Cortez, 2007, p. 120.

separando sujeito de objeto de uma forma ainda mais distanciadora da realidade, para promover os interesses do suposto sujeito cognoscente transcendental.

Por trás desse sujeito transcendente projetava-se a sombra do protagonismo burguês, pois “o Direito moderno liberal-individualista se assenta numa abstração que oculta as condições sociais concretas”, e que já nos fins da Idade Média vai se constituindo uma concepção de legalidade marcada pelo “crescimento e a influência dos mercadores que, gradativamente, vão lutando contra a velha estrutura feudal”¹⁹⁸.

Wolkmer salienta como a cultura jurídica que se produziu ao longo dos séculos 17 e 18 “resultou de um complexo específico de condições engendradas pela formação social burguesa, pelo desenvolvimento econômico capitalista, pela justificação de interesses liberal-individualista e por uma estrutura estatal centralizadora”¹⁹⁹. Nesse complexo, com certeza, vai se destacar o pensamento jurídico da modernidade e seu ideal regulatório que, na sua versão colonialista, desde o século 16, vai promover todo o processo de dominação marcado por uma sistemática invisibilização das culturas e saberes dos demais sujeitos históricos, então dominados e sujeitados em sua própria territorialidade.

Não só condenados à dominação, mas também forçados a atuar junto aos conquistadores, de forma subserviente, nessa cruel empreitada de destruição de sua própria realidade, os povos dominados são submetidos ainda ao sufocamento de suas vivências e percepções sobre a natureza, as formas de organização comunitária, religiosidade etc. Entretanto, essas formas locais de compreensão, embora sufocadas, nunca se perderam e foram conservadas ainda que clandestinamente, e hoje buscam retomar seu lugar, caracterizando o que Boaventura passou a denominar de “Epistemologias do sul”.

Aparentemente, pelo menos em uma de suas obras mais importantes, Boaventura, com sua visão pós-moderna, ainda parece se limitar a uma reforma da sociedade capitalista²⁰⁰, o que o prende ainda a um eurocentrismo, sem uma proposta mais contundente de superação não só

¹⁹⁸ WOLKMER, Antonio Carlos. **História do direito: tradição no Ocidente e no Brasil**. 11. ed., Rio de Janeiro: Forense, 2019, p. 132.

¹⁹⁹ WOLKMER, Antonio Carlos. **História do direito: tradição no Ocidente e no Brasil**. 11. ed., Rio de Janeiro: Forense, 2019, p. 131.

²⁰⁰ Boaventura identifica o que denomina de seis domínios tópicos, ou seis sentidos comuns básicos nas formações sociais capitalistas representados em conjuntos ou espaços-tempos: espaço doméstico, espaço da produção, espaço do mercado, espaço da comunidade, espaço da cidadania e espaço mundial. Assim, para Boaventura: “O conhecimento emancipatório pós-moderno parte do princípio de que só haverá emancipação se, nestes domínios tópicos básicos, os *topoi* que exprimem as relações sociais dominantes forem substituídos por outros que exprimam a aspiração de relações sociais emancipatórias, assentes simultaneamente em políticas de reconhecimento (identidade) e em políticas de redistribuição (igualdade).” Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. Vol.1: A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 6. ed., São Paulo: Cortez, 2007, p. 110.

da modernidade, mas principalmente de toda vertente *regulatória* associado à ideia de colonialidade.

Entretanto, embora o presente estudo tenha por estrado teórico as perspectivas da decolonialidade, entende-se válida a análise do conceito de Epistemologia do sul de Boaventura, o que será feito a seguir, identificando suas possíveis correlações.

CAPÍTULO 2 - EPISTEMOLOGIAS DO SUL E DECOLONIALIDADE: OS SABERES EMERGENTES NA CONTEMPORANEIDADE

Já no volume 1 de sua obra magna *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*, ressaltando a insuficiência da postura da nova retórica da ciência moderna, ainda assente numa separação entre sujeito (orador) e objeto (auditório), Boaventura propõe uma “novíssima retórica”, ou o que chama de “retórica dialógica”. Enquanto a nova retórica produz um protagonismo do orador (com toda marca do eurocentrismo), a *novíssima retórica* seria a forma como Boaventura apresenta sua proposta de “um conhecimento-emancipação construído a partir das tradições epistemológicas marginalizadas da modernidade ocidental”.²⁰¹

Na apresentação das ideias sobre “Epistemologias do Sul”, principalmente na obra *O Fim do Império Cognitivo*, Boaventura explica que tais epistemologias se referem à produção e à validação de conhecimentos baseados na resistência de grupos dominados, que de forma sistemática têm sido “vítimas da injustiça, da opressão e da destruição causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado”.²⁰² Relacionando-as às lutas sociais e políticas, Boaventura sinaliza ainda que não se trata de epistemologias no sentido convencional do termo, mas antes se trata de identificar e valorizar aquilo que nem sequer é visto como conhecimento pela ótica das epistemologias dominantes.²⁰³

O sociólogo português fala ainda de uma ressignificação do próprio conceito de epistemologia, enquanto instrumento de interrupção das políticas dominantes, o que vai implicar aqui a necessidade de uma análise sobre as aproximações dessas ideias com o pensamento decolonial.

2.1. Epistemologias do sul: aproximações ao pensamento decolonial

A grande questão que se põe é se essa proposta de Boaventura auxilia na superação mesma do modelo de sistema mundo capitalista moderno-colonial. Superar o colonialismo e o capitalismo, enquanto essência do sistema moderno/colonial, passa pelo reconhecimento de que

²⁰¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. Vol.1: A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 6. ed., São Paulo: Cortez, 2007, p. 103.

²⁰² SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 17.

²⁰³ SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 18.

tais fenômenos tenham de fato um fim. A combinação da superação desses dois fenômenos operacionalmente excludentes implica o equacionamento de duas questões: não só o questionamento, face às classes dominantes, por fazer da nação cívica uma ilusão de resultados, na forma de uma “cidadania excludente”, como também o questionamento da nação cívica por ela ser a ilusão originária que torna possível a invisibilidade/exclusão das nações étnico-culturais²⁰⁴.

Como bem observa Boaventura, não há como a redistribuição de riqueza nacional produzir legitimidade se não vier acompanhada pela redistribuição da riqueza plurinacional (autonomia, autogoverno, reconhecimento da diferença, interculturalidade). Uma das complicitades que são compartilhadas por essas duas vertentes de política emancipadora reside, ainda segundo Boaventura, no fato de que ambas são marcadas pelo protagonismo das classes populares, onde as mediações democráticas são mais fortes, a ponto de, embora não substituindo as formas tradicionais de domínio, pelo menos as tornam mais custosa para as classes dominantes²⁰⁵.

No que toca ao “fim do colonialismo sem fim”, Boaventura identifica também duas vertentes. Primeira, a que não consegue imaginar o fim do colonialismo, negando sua existência mesma, superestimando os processos de independência do século 19, e por fim, vendo apenas o anticapitalismo como único objetivo de política progressista. Segunda, a que parte do pressuposto de que o processo histórico que resultou nas independências é “a prova de que o patrimonialismo e o colonialismo interno não só se mantiveram depois das independências, como ainda em alguns casos se agravaram”²⁰⁶.

Essa é a vertente em que se apoia o presente estudo, pois comunga com o entendimento de que “a tradição crítica da luta anticapitalista tem que ser conduzida de modo paralelo à luta anticolonialista”, uma vez que a “dominação de classe e a dominação étnico-racial se alimentam mutuamente”, o que dá ensejo a que a luta por igualdade não seja vista como separada da luta pelo reconhecimento da diferença. Tanto o pós-colonialismo, quanto o pós-capitalismo, bem como a relação entre ambos, são os três desafios que, para Boaventura, se apresentam à imaginação político-progressista do continente latino-americano. E estes três desafios emergem

²⁰⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectiva desde una epistemología del sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010, p. 27.

²⁰⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectiva desde una epistemología del sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010, p. 28.

²⁰⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectiva desde una epistemología del sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010, p. 29.

à superfície da agenda política graças “ao papel protagônico dos movimentos indígenas, camponeses, afrodescendentes e feministas nas três últimas décadas”²⁰⁷.

Se Boaventura fala de um paradigma emergente de caráter emancipador, este pode ser associado à identificação dos *saberes emergentes* que, para o sociólogo português, estariam relacionados às espécies de pensamento crítico que tomam distância da tradição crítica eurocêntrica, o que não necessariamente implica o seu descarte.

É que o protagonismo dos movimentos sociais, étnicos e de gênero não indicam apenas uma resistência no campo político ou estão apenas associados a um outro contexto histórico ou geográfico, mas também, e talvez principalmente, traz outras referências no campo epistemológico e ontológico. Ao invés de uma adaptação qualitativa aos conceitos hegemônicos, como os de *desenvolvimento* sustentável ou *democracia* participativa, presentes na tradição crítica eurocêntrica, das demandas e aspirações desses grupos (indígenas, camponeses, mulheres, afrodescendentes etc.) “não emergem os termos familiares de socialismo, direitos humanos, democracia ou desenvolvimento, senão dignidade, respeito, território, autogoverno, o bem viver, a Mãe terra”²⁰⁸.

E mais: não só suas formas de organização são distintas, nas diversas modalidades de movimentos sociais e étnicos, como também muitos deles não habitam os centros urbanos industriais, mas, sim, lugares remotos, a exemplo das “alturas dos Andes ou nas planícies da selva amazônica”, ou áreas de difícil acesso, como os quilombos do nordeste brasileiro.

Na perspectiva do que Boaventura chama de “sociologia das ausências”, a qual pretende transformar objetos impossíveis em possíveis e objetos ausentes em presentes, pode-se destacar aqui duas das cinco lógicas referentes ao modo de produção da ausência ou não existência. Na lógica da classificação social, há um projeto de naturalização das diferenças, estabelecendo hierarquias entre povos ou classes sociais, que são a essência do modelo econômico capitalista, envolvendo tipos de classificação racial e sexual.

Como salienta Boaventura, o destaque se dá no elemento racial, fazendo o autor a seguinte observação: “Ainda que as duas formas de classificação (raça e sexo) sejam decisivas

²⁰⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectiva desde una epistemología del sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010, p. 29.

²⁰⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectiva desde una epistemología del sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010, p. 31.

para que a relação capita/trabalho se estabilize e se aprofunde globalmente, a classificação racial foi a que o capitalismo reconstruiu com maior profundidade²⁰⁹.

A outra lógica é a produtivista, cujo critério se aplica tanto à natureza como ao trabalho humano, e nesse ponto valer transcrever a avaliação de Boaventura²¹⁰:

La naturaleza productiva es la naturaleza máximamente fértil dado el ciclo de producción, en tanto que trabajo productivo es el trabajo que maximiza la generación de lucro igualmente en un determinado ciclo de producción. Según esta lógica, la no-existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza o descalificación profesional.

Aqui o conceito de trabalho toma sua forma exclusivamente capitalista: produzir para a riqueza de terceiros, e quem não se adequa ao *trabalho* nesse contexto é preguiçoso ou desqualificado profissionalmente. Enquanto o trabalho é sinônimo de geração de lucro, a natureza é valorizada pela sua fertilidade para o ciclo de cada vez mais produtividade. Do contrário, assim como a não existência aplicada ao trabalho leva ao conceito de preguiça, a não existência aplicada à natureza implica esterilidade.

Se a sociologia das ausências implica uma “axiologia do cuidado” em oposição ao ideal quantitativo de progresso, sendo posta em prática em relação com alternativas disponíveis, Boaventura fala ainda de uma sociologia das emergências, como uma tarefa do porvir, e que tem relação com alternativas possíveis²¹¹. “Una y otra buscan alimentar acciones colectivas de transformación social que exigen siempre una cobertura emocional, sea el entusiasmo o la indignación”.

É a partir dessas duas espécies de abordagens sociológicas que Boaventura desenvolve o que denomina de “Epistemologia do sul”, entendendo por esta

el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas

²⁰⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectiva desde una epistemología del sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010, p. 38.

²¹⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectiva desde una epistemología del sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010, p. 39.

²¹¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectiva desde una epistemología del sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010, p. 42.

desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo²¹².

As Epistemologias do sul são, portanto, um distanciamento da centralidade europeia a partir de uma crítica que visa não tanto a destruição do pensamento hegemônico, mas principalmente o esforço de reconhecimento de suas próprias abordagens e pensamentos. Além da premissa de que “a transformação progressista do mundo pode seguir por caminhos não previstos pelo pensamento ocidental”, as Epistemologias do sul, de acordo com Boaventura, também partem de outra premissa: de que a diversidade do mundo é infinita e inclui modos muitos distintos de ser, pensar e sentir, muito próximo do que foi visto no primeiro capítulo²¹³ com relação aos desdobramentos do pensar em Descartes, ou seja, o pensar como uma coisa que *duvida*, que *concebe*, que *nega*, que *quer*, que *não quer*, que *imagina* também e que *sente*.

Tendo sido visto as principais nuances da Epistemologia do sul, de Boaventura, é preciso fazer alguns apontamentos para que se possa precisar sua distinção do Pensamento Decolonial, ao qual o presente estudo se filia.

Em primeiro lugar, é de se observar que a Epistemologia do sul está lastreada numa compreensão kuhiana de ciência que vê na superação de paradigmas o principal vetor do desenvolvimento científico. De forma distinta, o Pensamento Decolonial vai surgir do esforço de uma afirmação política, social, cultural e epistêmica de todos os povos que foram submetidos a um processo opressor de invisibilização e silenciamento pela modernidade-colonial. Dentre estes, identificam-se os povos originários latino-americanos e os povos africanos trazidos à força para a América, fenômeno que passou a ser denominado de diáspora negra ou africana.²¹⁴

O que se percebe é que a Epistemologia do sul, como uma proposta epistêmica pós-moderna, parece se assemelhar às teorias pós-coloniais, as quais “tematizam a fronteira ou o entrelugar como espaço que rompe com os binarismos, isto é, onde se percebe os limites das ideias que pressupõem essências pré-estabelecidas e fixas”.²¹⁵ Diferentemente, o Pensamento Decolonial está associado a um pensamento de fronteira, não de forma fundamentalista ou

²¹² SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectiva desde una epistemología del sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010, p. 43.

²¹³ Ver item 1.3 do Capítulo 1.

²¹⁴ Sobre a diáspora negra no Brasil, Cf. HEYWOOD, Linda M.(org.) **Diáspora negra no Brasil**. Tradução de Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Cristina Casson, Vera Lúcia Benedito. São Paulo: Contexto, 2008.

²¹⁵ BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Soc. estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, Apr. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mar. 2020.

essencialista, mas como “resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade”.

É possível reconhecer a proximidade entre a *hermenêutica diatópica*, de Boaventura, e a *hermenêutica pluritópic*a de Mignolo, como o faz Miglievich-Ribeiro,²¹⁶ mas aqui se destaca esta última, pois, pela sua condição de subalternidade, como observa a própria autora, “conhece a si própria e conhece a ordem social imposta de maneira que é capaz de combinar simultaneamente saberes, práticas e valores chamados de seus e os que derivam da ação colonial”.

Talvez se possa dizer que mais que uma proposta epistemológica, o Pensamento Decolonial se apresenta como um projeto de nítidas feições políticas, no sentido de *fazer se impor*, frente ao modelo hegemônico universalista europeu, por meio de toda a variedade e diversidade de cosmovisões e formas de vida, muito além de um limitado viés de identidade e de reconhecimento.²¹⁷

A “desobediência epistêmica” de Mignolo²¹⁸ é muito mais desobediência, no sentido político, do que epistemologia, no sentido teórico, pois em contraste a uma política de identidade, se baseia na ideia de “identidade em política”, onde o pensar descolonialmente significa “pensar politicamente em termos e projetos de descolonização”.

Se “a opção descolonial é epistêmica”, como diz Mignolo, assim o é no sentido de que se “desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento”,²¹⁹ sem necessariamente implicar o abandono do que já foi institucionalizado por todo o planeta, principalmente a racionalidade crítica representada em Las Casas, Marx, Freud, Nietzsche e outros. Em síntese, pode-se afirmar, como Mignolo, que o pensamento descolonial significa também o “fazer descolonial”, superando a distinção moderna entre teoria

²¹⁶ MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adélia. Por uma razão decolonial Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. In: **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan.-abr. 2014.

²¹⁷ As denominadas políticas de identidade ou de reconhecimento (Axel Honneth) fazem parte de uma proposta com base em teorias críticas, que, no entanto, ficam aquém do que pretende o projeto decolonial, de não só afirmar-se, mas de se impor num processo de protagonismo dentre outros na tomada de decisões e na definição institucional de sua própria realidade.

²¹⁸ MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Tradução de Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n.º 34, p. 287-324, 2008.

Colhido em: <http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf>. Acesso em: 13 jul 2020.

²¹⁹ MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Tradução de Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n.º 34, p. 287-324, 2008.

Colhido em: <http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf>. Acesso em: 13 jul 2020.

e prática, a qual não se aplica quando se entra no campo do pensamento da fronteira e nos “projetos descoloniais”.

Reconhecendo expressamente a importância dos quilombos no Brasil, como parte desse pensamento descolonial, diz ainda Mignolo:

O “pensamento descolonial castanho” construído nos Palenques nos Andes e nos quilombos no Brasil, por exemplo, complementou o “pensamento indígena descolonial”, trabalhando como respostas imediatas à invasão progressiva das nações imperiais européias (Espanha, Portugal, Inglaterra, França, Holanda).²²⁰

Sem visar necessariamente um confronto, nesse verdadeiro projeto decolonial, “as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos”.²²¹

Para se ter uma noção mais exata da distinção, não se trata apenas de seguir as abordagens de Khun para se propor uma mudança de paradigmas, no caso, do paradigma hegemônico da ciência moderna para o emergente, proposto por Boaventura, mas, sim, de se vislumbrar algo muito mais complexo como, pode-se arriscar, uma simultaneidade de paradigmas. É preciso atentar o que Khun considerava por “paradigmas”, que, para o físico americano, eram “as realizações científicas *universalmente reconhecidas* que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”.²²²

É de observar que essa afirmação de Khun soa um tanto ambígua, pois tanto pode significar um reconhecimento universal no âmbito específico da comunidade científica, no sentido daquilo que é aceito pela comunidade como cientificamente válido, ou ainda pode indicar uma universalidade hegemônica típica da ciência moderna ocidental, onde os paradigmas são vistos como base de explicação para toda e qualquer realidade. Assim, essa universalidade pode ter uma aplicação interna (no âmbito da comunidade) ou externa (no

²²⁰ MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Tradução de Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n.º 34, p. 287-324, 2008.

Colhido em: <http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf>. Acesso em: 13 jul 2020.

²²¹ BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Soc. estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, Apr. 2016. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015&lng=en&nrm=iso>.

Acesso em: 30 Mar. 2020.

²²² KHUN, Thomas S. **As estruturas das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2009 [1962], p. 13. [sem itálicos no original]

âmbito da realidade), tanto que Khun chega a observar a prática de ajuste do paradigma, seja historicamente ou no laboratório contemporâneo, em que “esse empreendimento parece ser uma tentativa de forçar a natureza a encaixar-se dentro dos limites preestabelecidos e relativamente inflexíveis fornecidos pelo paradigma”. E mais: “[...] aqueles [fenômenos] que não se ajustam aos limites do paradigma frequentemente nem são vistos”.²²³

Assim, e voltando à proposta de Boaventura, no lugar de uma retórica dialógica, que ainda enaltece o primado do consenso e da conciliação, pugna-se por um diálogo transversal de culturas, onde os saberes subalternos passam a ter *status* de conhecimento com paridade em relação ao conhecimento científico ocidental, ainda que conflitantes com este.

Talvez a proposta de superação do pensamento abissal moderno, de Boaventura, seja mais adequado ao projeto decolonial do que sua abordagens de Epistemologias do sul, pois forma a tese de que as mesmas práticas coloniais se perpetuam no presente, legitimando gritantes desigualdades. “A humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna”, diz acertadamente Boaventura,²²⁴ e exatamente essa negação de uma parte da humanidade que é a condição para a outra parte se afirmar enquanto universal.

O pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano, de tal forma que princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas. As colônias representam um modelo de exclusão radical que permanece actualmente no pensamento e práticas modernas ocidentais tal como aconteceu no ciclo colonial. Hoje, como então, a criação e ao mesmo tempo a negação do outro lado da linha fazem parte integrante de princípios e práticas hegemónicas.

Esse entendimento quanto à manutenção na atualidade de modelos existentes no ciclo colonial, como nos lembra Boaventura, pode ser aplicado à realidade de Guatânomo, “enquanto um não-território em termos jurídicos e políticos, um espaço impensável para o primado da lei, dos direitos humanos e da democracia”. E ele pode também ser aplicado ao eufemismo jurídico brasileiro presente na expressão “condição análoga a de escravo”, do Art. 149 do Código Penal.²²⁵ Tal expressão serve para indicar formas claras de escravidão, mas que não é

²²³ KHUN, Thomas S. **As estruturas das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2009 [1962], pp. 44 e 45.

²²⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes, **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], 78 | 2007. colocado online no dia 01 outubro 2012, criado a 19 abril 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/753>. Acesso em: 2 abr 2020.

²²⁵ Interessante observar que o artigo 149 do Código Penal Brasileiro (CPB) está inserido no Capítulo VI do Título I da Parte Especial, e que tem como rubrica: “Dos Crimes Contra a Liberdade Individual”. Significa que, pelo CPB, o trabalho escravo sequer é encarado como uma questão social, desconhecendo, portanto, que, na realidade, esse é um problema que afeta um grupo ou categoria social com típicas características comuns, como a extrema vulnerabilidade socioeconômica.

reconhecida como existente (no plano jurídico) em razão da ausência de um tipo normativo que a preveja, levando para o campo da abstração “as novas formas de escravatura”,²²⁶ como menciona também o próprio sociólogo português.

O que se mostra, pelo menos aparentemente, é que o que pode aproximar o pensamento de Boaventura do projeto decolonial é a proposta de ambos no sentido de uma outra realidade possível, em face de toda diversidade existente e emergente, e não uma mera explicação da realidade contemporânea, moderna ou (neo)colonial. Remontado à Marx e sua 11.^a tese de Feuerbach, não basta apenas interpretar o mundo de maneiras diferentes; a questão é transformá-lo. Como o faz Santiago Castro-Gómez²²⁷, é preciso proclamar o fim das utopias unitárias e totalizantes, mas sem negligenciar as lutas democráticas tão necessárias principalmente na América Latina, e *a fortiori* no Brasil.

Castro-Gómez fala de uma “regulação democrática do dissenso”, sendo válido atentar para sua advertência no sentido de que querer ver o mundo não desde o que é e que tem sido, mas desde o que deveria ser, “equivale a impor sobre ele alguns esquemas morais e políticos que fazem violência sobre a multiplicidade de dinâmicas e formas de vida existentes na sociedade”.

E o mesmo autor sintetiza:

Por eso, al *utopismo* tendremos que oponer el *perspectivismo*. Y esto significa: en lugar de imaginar el futuro desde valores tales como la unidad, el consenso, la armonía, la homogeneidad, la transparencia y la reconciliación, imaginarlo ahora como la confluencia negociada entre diferentes formas de conocimiento u entre diferentes criterios morales de acción. [...] El abandono del utopismo no significa, entonces, dejar de imaginar el futuro desde una perspectiva emancipatoria, [...], sino evitar suplantar la multiplicidad de puntos de vista por una visión homogénea y normativa.

Como se vê, em oposição a um modelo sistêmico e hegemônico, a ideia de Castro-Gómez se aproxima daquilo que se poderia identificar como uma ética da solidariedade²²⁸, o que indica uma coexistência pacífica, ainda que necessariamente conflitiva. A modernidade suplantou os conflitos inerentes a toda e qualquer sociedade por meio da padronização pura e

²²⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes, **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], 78 | 2007. colocado online no dia 01 outubro 2012, criado a 19 abril 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/753>. Acesso em: 2 abr 2020.

²²⁷ CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Crítica de la razón latinoamericana**. 2. ed., Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana: Instituto Pensar: COLCIENCIAS, 2011 (*E-Book*).

²²⁸ Sobre a relação entre a solidariedade e os direitos das comunidades tradicionais, cf. JOBIM, Marcelo Barros. Direitos das comunidades tradicionais: a construção de uma sociedade solidária como resultado de uma hermenêutica plural. **Revista de Estudios Brasileños**, Salamanca, v. 6, n. 13, p. 103-114, ene. 2020. ISSN 2386-4540. Disponível em: <<https://revistas.usal.es/index.php/2386-4540/article/view/reb2019613103114>>. Acesso em 03 abr. 2020.

simples dos interesses dos grupos dominantes, o que representou a “falácia reduccionista” denunciada por Dussel²²⁹. Supera-se aqui o conceito de totalidade que visa universalizar, por meio do direito, valores e culturas pretensamente uniformes em uma sociedade. A ideia da solidariedade como princípio normativo²³⁰ (“princípio da solidariedade”) parece ainda trazer o ranço desse último entendimento, pois se baseia no pressuposto de que é possível, ou mesmo necessário, impor desde já consensos, seja conciliando, seja harmonizando interesses em conflito.

No contexto da América Latina, a justiça social deve prevalecer sobre a justiça cognitiva, ainda que esta também leve àquela. Mas o que se deve ter em mente é que se a justiça cognitiva exige um *novo pensamento*, “um pensamento pós-abissal”,²³¹ segundo Boaventura, a justiça social exige uma práxis, ou pelo menos de uma *nova práxis*. Não mais aquela de índole produtiva da burguesia, cuja filosofia foi construída desde Francis Bacon, Descartes, os enciclopedistas e os economistas ingleses.²³² Estes últimos, embora tenham tido “o mérito de ter visto no trabalho humano a fonte de toda a riqueza social e de todo valor” (e também na terra, acrescenta-se aqui), reduziram o conceito de práxis, enquanto atividade produtiva, a um conceito eminentemente econômico,²³³ sendo uma prática exploradora, do ponto de vista da força de trabalho, e agressivamente extrativista, do ponto de vista da natureza.

O objetivo é maximizar o conceito de “filosofia da práxis” que, se para Vásquez implicaria uma justa caracterização do marxismo, deve ir além dessa corrente ideológica, ainda de todo universalista, e buscar mecanismos de compreensão de uma realidade latino-americana e de seus sujeitos históricos em toda sua diversidade.

Para situar Boaventura entre as críticas ao eurocentrismo e à ideologia moderna, acompanha-se a distinção feita por Mignolo²³⁴ entre as críticas propriamente eurocêtricas ao eurocentrismo: a primeira, elaborada por Wallerstein e Harding, como uma crítica científica da cientificidade; a segunda, exatamente a de Boaventura, naquilo que o sociólogo português

²²⁹ DUSSEL, Enrique. **Ética de la liberación: en la edad de la globalización y da exclusión**. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p. 59.

²³⁰ Será feito no Capítulo 5 uma análise da norma constitucional brasileira do art. 3.º, inciso I, encarando-a como um viés utópico de transformação social pelo direito.

²³¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes, **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], 78 | 2007. colocado online no dia 01 outubro 2012, criado a 19 abril 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/753>. Acesso em: 2 abr 2020.

²³² VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. Tradução de Maria Encarnación Moya. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, Brasil, 2007, p. 47.

²³³ VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. Tradução de Maria Encarnación Moya. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, Brasil, 2007, p. 50.

²³⁴ MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as “misérias” da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 686, Nota de rodapé n.º 5.

descreveu como “paradigma da transição”. Esta crítica de Boaventura faz frente, segundo Mignolo, ao “eurocentrismo a partir da ‘diferença imperial interna’, isto é, do Sul da Europa”, e foi assim avaliada pelo argentino:

O que Santos designa como “conhecimento prudente para uma vida decente” é precisamente um apelo ao despertar e ao “desfazer” da “naturalização” da “ciência” e do poder e da contribuição actual da ciência para a reprodução da colonialidade do poder – ao complementar as ideias neoliberais veiculadas por novas formas de acumulação de capital e de controlo militar.²³⁵

Em outra oportunidade,²³⁶ Mignolo já havia feito uma análise da proposta epistemológica de Boaventura, e sua “busca por um novo senso comum”, ao identificar nela ecos das ideias contidas no livro *Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual* (1970), do sociólogo colombiano Orlando Fals-Borda. Entretanto, observou Mignolo que, de certo, Boaventura não estava focando a Colômbia ou a América Latina, embora, em todo caso, “a marginalidade de Portugal, enquanto sul da Europa, permite uma percepção das ciências sociais diferente daquela que pode advir do norte”.

Por sua vez, Mignolo identifica a sua como uma terceira crítica, ou seja, como aquela que foi descrita pelo autor “como ‘um outro paradigma’, introduzindo a perspectiva da colonialidade e da ‘diferença colonial’”. E é exatamente da visão a partir de perspectivas coloniais, ou seja, daqueles que sofreram os impactos da colonização ontem, e hoje da colonialidade em suas versões de poder e saber, que irá surgir um pensamento decolonial.

Voltando ao conceito de “desobediência epistêmica”, é preciso enfatizar que em Mignolo²³⁷ a opção decolonial, quando liga a decolonialidade com a identidade em política, “revela a identidade escondida sob a pretensão de teorias democráticas universais”. E isso, na visão do filósofo argentino, a partir de uma concepção da reprodução da vida que vem dos *condenados da terra*, na terminologia de Franz Fanon²³⁸,

²³⁵ MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as “misérias” da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004. pp. 686 e 687.

²³⁶ MIGNOLO, Walter. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. **South Atlantic Quarterly** 101(1):57-96 · December 2002. Disponível em: http://www.unice.fr/crookall-cours/iup_geopoli/docs/Geopolitics.pdf. Acesso em: 9 abr 2020.

²³⁷ MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política*. Tradução de Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n.º 34, p. 287-324, 2008. Colhido em: <http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf>. Acesso em: 13 jul 2020.

²³⁸ Mignolo se refere ao livro *Damnés de la Terre*, de Franz Fanon, psiquiatra e filósofo francês, nascido na Martinica, publicado pela primeira vez na França em 1961. No Brasil, cf. FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

ou seja, da perspectiva da maioria das pessoas do planeta cujas vidas foram declaradas dispensáveis, cuja dignidade foi humilhada, cujos corpos foram usados como força de trabalho: reprodução de vida aqui é um conceito que emerge dos afros escravizados e dos indígenas na formação de uma economia capitalista, e que se estende à reprodução da morte através da expansão imperial do ocidente e do crescimento da economia capitalista.²³⁹

Uma opção decolonial com essas características é a que alimenta o pensamento decolonial, pois imagina, no dizer de Mignolo, “um mundo no qual muitos mundos podem coexistir”. E essa coexistência não implica demandas de comunidades indígenas e afros ao estado nacional e ao grupo étnico latino que controla a política e a economia, mas, sim, formula uma mudança radical.

Nesta, indígenas e comunidades afro apresentam, como um dos princípios básicos, a ideia de que sem o controle dos fundamentos epistêmicos da epistemologia afro e indígena, no âmbito mesmo da teoria e economia políticas, “qualquer reivindicação do Estado marxista ou liberal se limitará a *oferecer* liberdade e impedir que indígenas e afros *exercem suas liberdades*”²⁴⁰.

2.2. Os preconceitos da razão dominante e as razões críticas periféricas

O que se quer sustentar neste trabalho, seguindo os passos teóricos de Walter Mignolo, é que se a modernidade/colonialidade foi e vem sendo um projeto de dupla face,²⁴¹ cujas consequências práticas são hoje visíveis, e que vão desde o extermínio da natureza até à marginalização e extermínio de seres humanos,²⁴² a decolonialidade deve ser um outro projeto, mas que visa agora a correção de rumos.

²³⁹ MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Tradução de Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n.º 34, p. 287-324, 2008.

Colhido em: <http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf>. Acesso em: 13 jul 2020.

²⁴⁰ MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Tradução de Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n.º 34, p. 287-324, 2008.

Colhido em: <http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf>. Acesso em: 13 jul 2020. (itálicos no original)

²⁴¹ Para Mignolo, a dupla face da modernidade estaria configurada na ideia de que ela, ao mesmo tempo em que promove uma revolução no campo do conhecimento, assim o faz promovendo também a negação de outras abordagens epistemológicas, vistas como atrasadas e míticas.

²⁴² MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as “misérias” da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 677.

Para isso, a consideração de saberes emergentes, até então subalternos, é fundamental não só para se estabelecer um olhar crítico sobre o pensamento dominante, mas também, e principalmente, para se apresentar as formas de superação, como diz Mignolo, a partir da perspectiva da colonialidade, daqueles que sofreram as consequências do lado “mau” da modernidade.

Nesse sentido, encarando a incompletude do projeto da modernidade e já questionando o pensamento crítico europeu de projetar um futuro, o raciocínio do filósofo argentino segue em sintonia com outro pensador argentino, Enrique Dussel, quando colhe deste a proposta de “transmodernidade”,²⁴³ ou seja, como traduz Mignolo,²⁴⁴ “de um mundo para o qual todas as racionalidades existentes possam contribuir”. Mas sem que o futuro possa ser imaginado como um movimento na direção que visa completar o projeto da modernidade, tanto nas suas versões marxista ou habermasiana.

As bases teóricas de Mignolo são bastante definidas. Da ideia de *transmodernidade*, de Dussel, Mignolo parece que, afastando-se da concepção de um “paradigma de transição” de Boaventura e buscando formar um “outro paradigma”, leva à compreensão de uma simultaneidade de paradigmas. De outra feita, Mignolo parte também da ideia de *colonialidade do poder*, de Aníbal Quijano, o que implica o esforço de superação da hegemonia do eurocentrismo, mas que traz uma clara relação com a análise de *sistema-mundo capitalista da modernidade*, de Wallerstein,²⁴⁵ ao qual o argentino acrescenta o sentido de colonialidade.

Além disso, é de se identificar em Mignolo, como fez Alcoff,²⁴⁶ uma relação semelhante à de Foucault quanto à disciplina da filosofia e especialmente à epistemologia, mantendo com o filósofo francês um diálogo crítico com a conceptualização de *conhecimentos subjugados*. Na observação de Alcoff, Mignolo não só supera o “inconsciente colonial” de Foucault, que embora veja na raça o quadro em torno do qual se desenvolve o biopoder, não encara esta como uma categoria que organiza o conhecimento, como também se concentra nos efeitos epistemológicos do colonialismo ainda mais que outros teóricos do colonialismo, como os próprios Quijano e Dussel.

²⁴³ DUSSEL, Enrique. Un diálogo con Gianni Vattimo. De la postmodernidad a la transmodernidad. **Revista A Parte Rei**, No. 54, novembro de 2007.

Disponível em: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel54.pdf>. Acesso em: 25 mai 2020.

²⁴⁴ MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as “misérias” da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004. pp. 677.

²⁴⁵ Cf. QUIJANO, Anibal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept; or, The Americas in the modern world-system. In: **International social science journal**, XLIV, 4, p. 549-557, illus., 1992.

²⁴⁶ ALCOFF, Linda Martín. A epistemologia da colonialidade de Mignolo. Tradução de Marcos de Jesus Oliveira. In: **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), pp. 33-59, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/786>. Acesso em: 11 abr 2020.

Recordando o que Foucault chama de “discurso de perspectiva”,²⁴⁷ é de observar que com a ideia de diferença colonial de Mignolo, é possível se colocar em xeque, por exemplo, as políticas de reconhecimento, referentes à identidade ou à tolerância, encarando-as mais como um mecanismo de manutenção da estrutura binária da sociedade. É que a ideia de *reconhecimento* pressupõe o referencial daquele que “reconhece”, conservando a posição apriorística do dominador, como uma concessão ao dominado, o que traz em si o discurso legitimador do direito de proeminência, um direito de superioridade ou de anterioridade, “o direito das invasões triunfantes ou o direito das ocupações recentes ou milenares”.²⁴⁸

Ainda quanto à questão da raça, deve-se destacar uma distinção essencial entre a análise de Foucault sobre o antissemitismo e o problema do racismo contra a população negra, que será um dos pontos essenciais na temática da decolonialidade aqui estudada.

Foucault mostra que o “velho antissemitismo” do século 19, de tipo religioso, foi reutilizado num racismo de Estado “no momento em que o Estado teve de aparecer, de funcionar e de se mostrar como o que assegura a integridade e a pureza da raça, contra a raça ou as raças que o infiltram”.²⁴⁹ Assim, o racismo antissemita, segundo Foucault, foi uma forma de expulsar elementos vistos como nocivos por razões ao mesmo tempo política e biológica, sendo os judeus descritos como uma raça cujo “caráter biologicamente perigoso” reclamava do Estado mecanismos de exclusão. Por sua vez, embora também esteja associada a uma política de “pureza”, na ideia de “branqueamento” no período pós-abolição em fins do século 19 e início do século 20, o racismo contra os negros na América, no Brasil principalmente, sempre esteve, e ainda está relacionada à escravidão, fenômeno histórico que tem uma forte relação com a definição de *quilombo*, estudada adiante, enquanto comunidade tradicional diferenciada.

O racismo, tanto antissemita quanto o contra o negro, é sempre um processo de desqualificação arbitrária do sujeito: no caso do judeu, a sua demonização para fins de exclusão e extermínio; no caso do negro africano, a sua coisificação com o objetivo de, numa perspectiva de estratificação étnico-social,²⁵⁰ legitimar o processo de precarização da força de trabalho, o que vai enaltecer a estrutura binária da sociedade entre os que servem e os que são servidos. Vale lembrar ainda que outra importante conexão de sentidos entre o racismo antissemita e o

²⁴⁷ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Editora, 2010, p. 44.

²⁴⁸ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Editora, 2010, p. 44.

²⁴⁹ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Editora, 2010, p. 74.

²⁵⁰ Cf. os estudos contidos em: GRUSKY, David B.; WEISSHAR, Katherine R. (edits.). **Social stratification: class, race and gender in sociological perspective**. Routledge: New York, London, 2008. No Brasil, cf. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

praticado contra os negros é o fenômeno da diáspora, sendo o “pensamento afrodiaspórico”²⁵¹ uma importante chave de estudo da categoria da decolonialidade, o que será visto no tópico seguinte.

A superação da modernidade/colonialidade, que embasa essa estrutura binária, está relacionada com a socialização do conhecimento, mas não se limita a ela, pois não se reduz a uma nova proposta epistemológica. É preciso, de fato, a superação do totalitarismo epistêmico, mas, como salienta Mignolo,²⁵² “para ‘corrigir’ o lado ‘mau’ da modernidade e para ‘nos movimentarmos numa direção diferente’, e não necessariamente na direção do que se supõe ser a do lado bom da modernidade”, não são suficientes Bartolomé de Las Casas ou Karl Marx. Para esse projeto decolonial, são necessários, dentre outras, as visões de alguns outros pensadores, citados por Mignolo, tais como Waman Puma de Ayala,²⁵³ Franz Fanon,²⁵⁴ Mohammed Abed Al-Jabri²⁵⁵ etc.

Esse *movimentar-se* numa direção diferente é que deve ser a razão de se compreender a Epistemologia do sul, encarando-a como um projeto de transformação pela práxis, muito além de uma mera abordagem de paradigmas. Assim, como bem observa Mignolo,²⁵⁶ para que de uma conquista técnica se possa deduzir, automaticamente, uma ética e uma política, como ocorreu com a modernidade ocidental, o raciocínio deve ter uma lógica semelhante a de Kant, cuja filosofia se lastreia em princípios universais.

Uma vez que esses princípios universais não estão separados da categorização do mundo a partir da qual eles são enunciados, essa “revolução científica” se traduziu numa conquista, como mais uma invenção da histórica ocidental da ciência, cujo modelo vai ser desafiado por

²⁵¹ Cf. BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento diaspórico**. 2. Ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019 (Coleção Cultura Negra e Identidade).

²⁵² MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as “misérias” da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 678.

²⁵³ Waman Puma de Ayala (1534-1615) foi um cronista peruano, autor da obra ilustrada *El primer nueva corónica y buen gobierno*, de 1612, mas só publicada em 1936, em razão, segundo Mignolo, do controle exercido pelos discursos coloniais hegemônicos. Cf. MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 11.

²⁵⁴ Franz Fanon (1925-1961) foi um filósofo e psiquiatra de ascendência francesa e africana, nascido na Martinica, região ultramarina da França localizada no Caribe, América Central. Participou das lutas pela independência da Argélia, e é autor dos livros *Condenados da Terra* e *Peles Brancas e Máscaras Negras*.

²⁵⁵ Mohammed Abed Al-Jabri (1935-2010) foi um filósofo islâmico marroquino, autor, dentre outros, do livro *A Formação da Razão Árabe: texto, tradição e a construção da modernidade no mundo árabe*.

²⁵⁶ MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as “misérias” da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 681.

epistemologias etno-raciais, realçando uma *geopolítica do conhecimento*.²⁵⁷ Assim, é de considerar que se a formação de uma ética e de uma política de cunho moderno dominante foi baseada num conceito de princípios universais, falsamente desgarrados de sua localidade, a proposta crítica da decolonialidade vai ser construída a partir justamente dessas realidades locais.

Em razão da precisa observação de Mignolo e de sua pertinência ao objeto do presente estudo, permita-se que se faça a sua transcrição integral:

As políticas e sensibilidade de locais geoculturais reúnem teorias e agência humana de forma complementar. Indagar sobre o local das teorias implica, primeiro, em historicizar qualquer pretensão à universalidade da razão, em que certas “formas” de conhecimento, e não outras, são relegadas à posição de objeto (“conhecimento” primitivo, bárbaro, oriental). Em segundo lugar, implica analisar a crença de que o pensamento teórico é desvinculado de locais linguísticos e geoistóricos [...]. Ademais, a ênfase nos *loci* de enunciação e no local das teorias constantemente revela que o fundamento das teorias não é um sujeito universal situado na história local do Ocidente, mas que a produção teórica e a autodefinição das teorias localiza-se em línguas específicas e histórias locais. É o local (isto é, as histórias locais) que exige a reflexão, não o fundamento universal da mente “humana” traduzida como um conceito local de razão transformado em um dos conceitos cruciais do imaginário do mundo colonial/moderno.²⁵⁸

A diferença colonial se manifestou em dois momentos: do século 16 ao 18, para os conquistadores portugueses e espanhóis, havia a diferença no espaço, com a configuração dos “selvagens” ou “bárbaros do espaço”; de fins do século 18 ao 19, para os revolucionários científicos e iluministas, ou filósofos seculares do Norte da Europa, à diferença no espaço veio se agregar a diferença no tempo.²⁵⁹ Agora, os povos conquistados não eram só bárbaros, mas também primitivos, atrasados em relação ao conhecimento racional moderno e dominante, que havia estabelecido em definitivo os conceitos de ciência, democracia e civilização, o que incluía o capitalismo, liberdade etc., num verdadeiro “pacote da modernidade”²⁶⁰.

²⁵⁷ MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as “misérias” da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 681.

²⁵⁸ MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, pp. 261 e 262.

²⁵⁹ MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as “misérias” da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 695.

²⁶⁰ MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as “misérias” da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 704.

2.2.1. Preconceitos da razão moderna e a homogeneização do “índio” e do “negro”

Como a demonstrar essa perspectiva da localidade, presente na construção do pensamento moderno, pode-se salientar a postura flagrantemente preconceituosa, e muitas vezes racista, dos filósofos europeus, o que pode ser observado, dentre outros, em Hume, Kant, Hegel. Até para se evitar uma possível crítica de anacronismo, essas visões preconceituosas serão encaradas aqui do ponto de vista de um juízo de realidade, pois são extraídas dos próprios escritos desses pensadores.

Como bem demonstra Andrade,²⁶¹ o pensamento iluminista esconde um racismo que impede a autodeterminação de outras culturas quando encara a razão supostamente impessoal, neutra e objetiva como única capaz de produzir conhecimento. Citando mais uma vez Miglievich-Ribeiro²⁶², esse discurso secular da neutralidade científica serviu menos à autonomia intelectual do que “a uma espúria hierarquização dos centros produtores/receptores de conhecimento bem como ao projeto nocivo de apartação entre sujeito e objeto de pesquisa que, na prática, relegou o último termo à desumanização”. Essa impessoalidade e objetividade, como observa Andrade,²⁶³ “que marcam a razão na modernidade, passam a legitimar uma avaliação da condição das diferentes culturas em relação ao seu processo de autodeterminação”. E mais: ambas as características do discurso filosófico moderno como que o “autorizam a traçar uma hierarquia entre as culturas que não é, segundo ele, arbitrária, mas expressa de forma neutra o desenvolvimento do ser humano em busca de sua autodeterminação”.

Para Andrade, o discurso iluminista retira dos indivíduos “o poder de decidir, de modo legítimo, se a sua autoimagem corresponde à autodeterminação da razão” e, ao assim proceder, ele vai infringir de forma paradoxal a autonomia dos povos, uma vez que retira destes o direito de tomar a imagem de si mesmos como legítima autoimagem.

²⁶¹ ANDRADE, Érico. A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna. **Kriterion**, vol. 58, no. 137 Belo Horizonte Mayo/Aug. 2017.

Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2017000200291. Acesso em: 12 abr 2020.

²⁶² MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adélia. Por uma razão decolonial Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. In: Civitas, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan.-abr. 2014.

²⁶³ ANDRADE, Érico. A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna. **Kriterion**, vol. 58, no. 137 Belo Horizonte Mayo/Aug. 2017.

Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2017000200291. Acesso em: 12 abr 2020.

Por sua vez, Castro-Gómez²⁶⁴ salienta o que chama de “hybris do ponto zero”, comparando-a, para fins de explicitação, com a metáfora teológica do *Deus Absconditus*. Diz Castro-Gómez que: “Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda”. Assim, a ciência moderna se situa fora do mundo, ou seja, no “ponto zero”, pretendendo aí se colocar para ser como Deus. “Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurrin en el pecado de la hybris, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad.”

Mas o grande *pecado* mesmo talvez tenham sido os efeitos racistas dessa postura metodológica, uma vez que as demais formas de conhecimento foram simplesmente sufocadas, ou colonizadas. E para isso, de forma expressa, e não tão “opaca” como quis demonstrar Andrade, os principais representantes do pensamento iluminado traçaram as fronteiras étnicas da razão moderna. No contexto de sua análise sobre o que denomina como escravidão ou servidão desumana (*inhuman bondage*), Davis traz algumas citações, duas das quais, de Hume e de Kant, que se abordará aqui, e que ilustram bem essa visão limitadora do pensamento racional moderno.

Após apontar as visões racistas de Thomas Jefferson, que em suas *Notas Sobre o Estado de Virgínia* declarou que os próprios pretos preferem as brancas, “tal qual é uniformemente a preferência dos Orangotangos [sic] pela mulher preta às de sua própria espécie” (tradução livre),²⁶⁵ Davis cita a seguinte passagem da obra *Essays: Moral, Political and Literary*, de David Hume (1711-1776):²⁶⁶

Eu estou apto a suspeitar que os negros sejam naturalmente inferiores aos brancos. Quase nunca houve uma nação civilizada dessa aparência, nem mesmo qualquer indivíduo eminente em ação ou especulação. Não há produtos engenhosos entre eles, nem artes, nem ciências. (tradução livre)

²⁶⁴ CASTRO-GÓMEZ, Santiago. DECOLONIZAR LA UNIVERSIDAD: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGOQUEL, Ramón (edits.). **El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 79-91.

²⁶⁵ No original: “[...] as uniformly as is the preference of the Oranootan [sic] for the black woman over those of his own species.” Cf. DAVIS, Brion David. **Inhuman bondage: the rise and fall of slavery in the New World**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 74 e 75.

²⁶⁶ HUME, David. **Essays: Moral, Political and Literary**. Edited and with a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller, with an appendix of variant readings from the 1889 edition by T.H. Green and T.H. Grose, revised edition (Indianapolis: Liberty Fund 1987), p. 208, Nota n.º 10. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/titles/704>. Acesso em: 12 abr 2020. No original: “I am apt to suspect the negroes to be naturally inferior to the whites. There scarcely ever was a civilized nation of that complexion, nor even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences.”

Essa passagem pode ser encontrada na Nota de rodapé n.º 10 da obra de Hume, escrita em 1748, onde o filósofo, em coerência com seu método empírico, traz o que seria uma explicação ao parágrafo em que observa as influências do clima sobre os homens, “já que nada tem um efeito maior sobre todas as plantas e animais irracionais”. Assim, conclui o filósofo inglês²⁶⁷ que, “de fato, há alguma razão para se pensar que todas as nações que vivem além dos círculos polares e entre os trópicos são inferiores ao resto das espécies e incapazes de maiores realizações da mente humana” (tradução livre). Para Hume, era possível se obter qualquer coisa de um negro apenas oferecendo a eles uma bebida forte,²⁶⁸ num elenco de discutíveis avaliações antropológicas.

Despertado que foi do sono dogmático por Hume, como ele próprio afirmou, o filósofo alemão Immanuel Kant, por sua vez, vai enveredar pela senda do empirismo e chega a lembrar que Hume convida qualquer um a citar um simples exemplo de um negro que tenha exibido talentos.²⁶⁹ Ainda na citação de Kant feita por Davis, a partir da obra *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* (1764), pode-se constatar que, para o filósofo de Königsberg, os negros não receberam da natureza uma inteligência que supere a tolice.

Como observa Lepe-Carrión,²⁷⁰ em sua maioria, os filósofos europeus do século 17 e 18 “fueron cómplices de una emergente supremacía de la blancura en el sistema-mundo moderno colonial”. E adiante assevera:

Immanuel Kant, en sus textos menos leídos, entrega muchas luces respecto a una visión de la humanidad que tiene a los europeos como ‘conductores’ del género humano, y a los nativos de los continentes colonizados como ‘salvajes’, irreflexivos, e incapaces de ilustrarse por sí mismos. Es decir, la visión que tiene Kant del colonizado (americano, asiático, y africano) respondería a una lógica de naturalización de la ‘diferencia colonial’ (Mignolo, 2003) entre señores y esclavos, como un ‘hilo conductor’

²⁶⁷ HUME, David. **Essays: Moral, Political and Literary**. Edited and with a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller, with an appendix of variant readings from the 1889 edition by T.H. Green and T.H. Grose, revised edition (Indianapolis: Liberty Fund 1987), p. 207. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/titles/704>. Acesso em: 12 abr 2020. No original: “And indeed there is some reason to think, that all the nations, which live beyond the polar circles or between the tropics, are inferior to the rest of the species, and are incapable of all the higher attainments of the human mind.”

²⁶⁸ HUME, David. **Essays: Moral, Political and Literary**. Edited and with a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller, with an appendix of variant readings from the 1889 edition by T.H. Green and T.H. Grose, revised edition (Indianapolis: Liberty Fund 1987), p. 214. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/titles/704>. Acesso em: 12 abr 2020.

²⁶⁹ *Apud* DAVIS, Brion David. **Inhuman bondage: the rise and fall of slavery in the New World**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 75.

²⁷⁰ LEPE-CARRIÓN, Patricio. Racismo filosófico: el concepto de ‘raza’ en Immanuel Kant. In: **Filosofia Unisinos**, 15(1): 67-83, jan/apr 2014. Disponível em: <http://www.revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/viewFile/6785/4093>. Acesso em: 12 abr 2020.

perfectamente tejido por la propia ‘naturaleza’ en provecho del perfeccionamiento de la especie humana en la historia.

Dessa análise de Lepe-Carrión, pode-se destacar dois pontos que serão importantes avaliar. Primeiro, a lógica de naturalização da diferença colonial promovida pelo pensamento iluminista europeu, com destaque para Kant, onde índios e negros foram mesclados num contexto de subalternidade que envolvia a ausência de identidade, de capacidade de pensar e de cultura. Essa “lógica” é a que vai criar o sentido de *barbarie* “como un espacio exterior escasamente comprendido por quienes tienen el poder de establecer límites (geográficos/políticos, epistémicos o subjetivos), y que implica necesariamente la condición de ‘subalterno’ del Otro colonizado”.²⁷¹

Essa divisão binária que cria um processo de desqualificação do outro, aquele que vai ser dominado, vai encontrar eco na concepção naturalista da distinção entre aptos e não aptos, onde a dimensão histórica de “luta de raças”,²⁷² como observou Foucault²⁷³ de forma pertinente, vai ser substituída por um viés biológico, pós evolucionista, de luta pela vida, o que, para o filósofo francês, dá ensejo ao surgimento do racismo de Estado.

Além dos povos submetidos à colonização na América Latina, como os indígenas, que já habitavam o continente, e os negros africanos trazidos para o trabalho escravo, outros povos também foram submetidos a esse processo de desqualificação engendrado pelo que Mignolo chama de “diferença colonial”. Cabe salientar a importância das análises de Edward Said,²⁷⁴ no contexto do *orientalismo*, embora este autor tenha sofrido a crítica de Mignolo no sentido do “enorme silêncio que o livro de Said impõe”.²⁷⁵ Para Mignolo, “sem ocidentalismo não há orientalismo, e as ‘maiores, mais ricas e mais antigas colônias’ [citando Said], não são o ‘Oriente’, mas o ‘Ocidente’: as Índias Ocidentais e depois as Américas”. O filósofo argentino

²⁷¹ LEPE-CARRIÓN, Patricio. **El contrato colonial de Chile: ciencia, racismo e nación**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2016 (Serie Pensamiento Decolonial), (*E-Book*).

²⁷² É válido observar que nessa alternância do histórico para o biológico, Foucault fala também da substituição operada anteriormente da luta de raças pela luta de classes, citando Thiers (1797-1877), político francês, primeiro presidente da Terceira República Francesa, e autor de *Histoire de la Révolution Française* (1823). Mas o curioso é que a própria ideia de *classe* foi retirada da Botânica, como uma importante categoria taxonômica adotada por Lineu (1707-1778) no século 18. No século 20, a Teoria dos Sistemas, de Niklas Luhmann (1927-1998), também vai ser inspirada no conceito biológico de *autopoiese*, dos filósofos e biólogos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela.

²⁷³ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Editora, 2010, p. 68.

²⁷⁴ Cf. do autor: SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; e SAID, Edward. **A questão da Palestina**. Tradução de Sonia Midori. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

²⁷⁵ MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 90.

fala, ainda, que o Ocidente nunca foi o outro para a Europa, pois as *Índias Ocidentais* (como o próprio nome já induz) e depois a América, “era o Extremo Ocidente, não sua alteridade”.²⁷⁶

E talvez essa ideia de Mignolo se aproxime da observação de Foucault²⁷⁷ no sentido de que, no final do século 16, surgiu uma repercussão da prática colonial sobre as estruturas jurídicas-políticas do Ocidente, e que a colonização não só transportou modelos europeus para outros continentes, como também que ela “teve numerosas repercussões sobre os mecanismos de poder no Ocidente, sobre aparelhos, instituições e técnicas de poder”. E mais: para Foucault, uma série de modelos coloniais foram trazidos para o Ocidente, fazendo com que “o Ocidente pudesse praticar também *em si mesmo* algo como uma colonização, um *colonialismo interno*”.²⁷⁸ Soa como se as práticas coloniais exercidas sobre o que para Mignolo era extensão do Ocidente, no caso, as Américas, refletiam em sua própria realidade, numa espécie de identidade continental pelo menos no que toca aos mecanismos do poder.

Pois bem. E foi nessa rica colônia, hoje Américas, onde, na avaliação de Quijano,²⁷⁹ as identidades de “Índio” e “Negro” foram homogeneizadas pela colonialidade do poder, apagando suas diversidades. Nesse sentido, cabe citar integralmente a análise de Quijano em razão da pertinência ao tema estudado:

En el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas de todas las nuevas identidades fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo en la medida que algunos de sus sectores pudieron aprender la letra de los dominadores. Así, con el tiempo largo de la colonialidad, que aún no termina, esas poblaciones ("india" y "negra") fueron atrapadas entre el patrón epistemológico aborigen y el patrón eurocéntrico que, además, se fue encauzando como racionalidad instrumental o tecnocrática, en particular respecto de las relaciones sociales de poder y en las relaciones con el mundo en torno.

O segundo ponto que pode ser destacado da análise de Lepe-Carrión anteriormente citada é a estrutura binária que faz separar as categorias senhores e escravos, ainda dentro da perspectiva de “diferença colonial”, de Walter Mignolo. Em que pese o fato de os povos

²⁷⁶ MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 91.

²⁷⁷ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Editora, 2010, p. 86.

²⁷⁸ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Editora, 2010, p. 86. [sem destaques no original]

²⁷⁹ QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, cultura, y conocimiento en América Latina. In: **Revista Ecuador Debate**. No. 44, CAAP, Quito-Ecuador, agosto de 1998, pp. 227-238. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6042/1/RFLACSO-ED44-17-Quijano.pdf>. Acesso em 13 abr 2020.

indígenas terem sofrido no início um processo de escravização,²⁸⁰ esse sistema de exploração da força de trabalho vai ser mais característico da forma como os negros africanos vão sofrer sua carga de colonização nas Américas.

A condição de uma inferioridade naturalizada dos povos dominados serviu ainda mais para promover um ideal de subserviência que pavimentou o projeto capitalista de produtividade rentista, como que definindo os papéis socioeconômicos nessa estrutura social estratificada. Assim, os pressupostos de naturalização e de uma “dialética do senhor e escravo”,²⁸¹ que será tratada adiante, colocam a terra dos indígenas e a força de trabalho dos negros escravizados como o grande amálgama da colonização, e futuramente da colonialidade. Tudo isso só seria possível com a construção de um modelo de racionalidade de base conceitual universalista e pretensamente humana e de fins nitidamente explorador e extrativista.

Nesse campo, e mais uma vez, a menção à razão dominante se faz necessária, a partir, em primeiro lugar, das elucubrações de Hegel e sua concepção de *Novo e Velho Mundo*. Para o filósofo alemão, essa divisão só foi possível pelo fato de que a “América e a Austrália só tardiamente se tornou conhecida *por nós*”.²⁸² Parece evidente que o “nós” aqui tem toda a marca do sujeito transcendental kantiano, ou do *cogito* cartesiano, finalmente desvelada sua identidade, pois que imbuída das características solipsistas já mencionadas da “hybris del punto cero”, definida por Castro-Gómez.

Seria o caso de parodiar o ditado popular: “O que os olhos não veem, a razão não percebe”, mas desde que sejam olhos e razão europeias, onde empirismo e racionalismo se confundem.

Antes de aprofundar a questão da escravidão negra nas Américas, e mais particularmente no Brasil, e em seguida analisar o protagonismo quilombola, é preciso vislumbrar as contribuições do pensamento²⁸³ indígena na América Latina, bem como do pensamento africano, o que será feito a seguir.

²⁸⁰ Sobre o tema da escravização dos indígenas no Brasil, cf. PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.115-132; e ainda, CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 82.

²⁸¹ BUCK-MORSS, Susan. **Hegel, Haiti y la historia universal**. Traducción de Juan Manuel Espinosa. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 2013 (*E-Book*).

²⁸² HEGEL, G. W. F. **The Philosophy of History**. Kitchener: Batoche Books, 2001, p. 98. [sem destaques no original]

²⁸³ Opta-se pela expressão mais abrangente *pensamento* no lugar de *filosofia* por se entender que esta última ainda se prende ao imaginário euro-ocidental a partir de sua construção na Antiguidade clássica.

2.2.2. Pensamento e autonomia indígenas: o *Buen vivir* na cosmovisão nativa latino-americana

Ainda em sua obra clássica *Filosofia da História* (1837), Hegel²⁸⁴ definia como principal característica dos nativos americanos uma “rastejante submissão” em relação ao Crioulo²⁸⁵, e mais ainda ao europeu. Tais indivíduos, segundo Hegel, apresentavam uma inferioridade manifesta em todos os sentidos, até no tamanho. Hegel chega a justificar na fraqueza física dos nativos americanos a necessidade de se trazer os negros da África para empregá-los no “trabalho que tinha que ser feito no Novo Mundo”.

No entanto, como bem observa Manuela Carneiro da Cunha,²⁸⁶ a questão indígena se transforma fundamentalmente em um problema de terras, e “os índios são cada vez menos essenciais como mão de obra”. Quanto ao Brasil, diz ainda a autora:

Debate-se a partir do fim do século XVIII e até meados do século XIX, se se devem exterminar os índios “bravos”, “desinfestando” os sertões – solução em geral propícia aos colonos – ou se cumpre civilizá-los e incluí-los na sociedade política – solução em geral propugnada por estadistas e que supunha sua possível incorporação como mão de obra. Ou seja, nos termos da época, se se deve usar de brandura ou de violência.

Como se vê, a mão de obra tanto podia ser encarada do ponto de vista da escravidão como da incorporação na sociedade política, tendo a ideia de assimilação cultural um sentido de estoque de força de trabalho, disfarçada pelo discurso de “resgate” do indígena de seu “primitivismo”. Mas essa incorporação significava uma inclusão na lógica do capital, pois como observa Cunha, a partir da análise de José Bonifácio, “o homem no estado selvático [...] deve ser preguiçoso”²⁸⁷. E mais, ainda na análise de José Bonifácio, além de preguiçoso, por ter poucas necessidades, é também “vagabundo”, por se achar em terrenos abundantes, de caça ou de pesca, “porque finalmente não tem ideia de propriedade, nem desejos de distinções e vaidades sociais, que são as molas poderosas, que põem em atividade o homem civilizado”.

Demonstrando a preferência aos negros africanos em comparação com os “escravos da terra”, Alencastro²⁸⁸ apresenta razões políticas e estratégicas para o reduzido mercado de

²⁸⁴ HEGEL, G. W. F. **The Philosophy of History**. Kitchener: Batoche Books, 2001, pp. 98 e 99.

²⁸⁵ *Crioulos* era a expressão usada para indicar os descendentes de europeus nascidos na colônia. Também passou a significar os negros nascidos na condição de escravos nos países sul-americanos.

²⁸⁶ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 57.

²⁸⁷ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 87.

²⁸⁸ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 118.

escravos nativos. Em contraste com o continente africano, que já possuía um mercado regular de gente para a escravidão, “nenhuma comunidade indígena se firmou no horizonte da América portuguesa como fornecedora regular de cativos aos moradores”. Diz, ainda, Alencastro,²⁸⁹

Não obstante as reviravoltas, uma sequência de diretivas régias editadas ao longo de três séculos – constituindo o mais denso corpo normativo lusitano referente a uma única matéria colonial – busca coibir a escravização dos índios. Na África, ao contrário, diminuem as dúvidas sobre a legitimidade da posse de escravos, à medida que o comércio negreiro passa a ser objeto de estímulo por parte da Metrópole e do grande capital mercantil mobilizado pelos *Asientos* luso-espanhóis.

Na avaliação de Cunha,²⁹⁰ para se sujeitar os indígenas ao trabalho, nessa época, era preciso ampliar suas necessidades, mas restringindo suas possibilidades de satisfazê-las. Com essa dependência que se cria para os indígenas, aliado ao desejo por quinquilharias e ao estímulo ao vício por cachaça, tudo isso devia induzi-los ao trabalho e ao comércio. Essa postura ingênua do indígena está, de certa forma, associada, à “metáfora de Comte”, que, como bem observa Cunha,²⁹¹ faz com que povos não ocidentais sejam vistos como “primitivos”, adquirindo o *status* da “infância da humanidade”, talvez podendo se identificar nisso a razão para o seu desinteresse pelo aspecto produtivista da natureza, concepção que só a ideia de propriedade irá inculcar no homem civilizado.

Em termos de identidade étnica, toda questão indígena vai sofrer um processo de reificação, sendo vistos, no século 16, como bons selvagens, para uso da filosofia moral europeia, ou como abomináveis antropófagos, para a colônia, e, no século 19, passando a ser vistos ora como “símbolos nobres do Brasil independente”, quando extintos, ora como “ferozes obstáculos à penetração que convinha extinguir”, quando de carne e osso.²⁹² Ademais, se, em todo caso, como adverte Cunha,²⁹³ “qualquer essencialismo é enganoso”, é preciso reconhecer que é de suas próprias escolhas que dependerá a posição das populações indígenas. E é essa autonomia dos povos indígenas, em conjunto com seus conhecimentos tradicionais, que vai

²⁸⁹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 120 e 121.

²⁹⁰ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 87.

²⁹¹ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 113.

²⁹² CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 122.

²⁹³ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 87.

marcar a frente de resistência a todo o processo de destruição do meio ambiente que a razão instrumental dominante promoveu por todos esses séculos.

No caso do Brasil, diz Cunha:

O Brasil, como vários países do Hemisfério Sul, é biologicamente rico. Porém, mais do que a maioria dos países, é rico também em populações que conservam e desenvolvem conhecimentos sobre as espécies vivas. O que parecia pobreza, o pequeno número de indivíduos em cada sociedade indígena, a ênfase na diversidade de produtos e na exploração ampla dos recursos em vez de uma agricultura centrada em poucas espécies, revela-se agora um trunfo.²⁹⁴

De forma positiva, é preciso aproveitar enquanto essa “informação genética” e esse “conhecimento acumulado sobre a natureza”, como salienta ainda Cunha, não foram capturados pela lógica do mercado e toda sua histórica falácia econômico-liberal do desenvolvimento. Mas, para isso, deve-se superar a visão do indígena como objeto, e não só na dimensão reificada de coisa ou animal não humano da postura colonialista do passado,²⁹⁵ passível que foi de legitimar uma investida escravagista ou de aniquilamento, e já devidamente superada.

É necessário superar também a visão dos indígenas como objeto, típica da dimensão tutelar da colonialidade, que os encara como “sub-sujeitos” e exaspera o caráter de vulnerabilidade dos povos originários, numa espécie de “tradição orfanológica”²⁹⁶, ainda presente na política indigenista brasileira, a despeito da nova configuração constitucional a partir da Constituição de 1988. No lugar de *proteger*, no sentido constitucional, tal política parece exercer o controle sobre as riquezas, tanto materiais quanto culturais, com destaque para as terras, presentes em territórios indígenas.

Sustentando a inconstitucionalidade do Poder Tutelar, Beckhausen²⁹⁷ faz uma importante reflexão sobre o dever de “proteção” em face do poder público, previsto no artigo

²⁹⁴ CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 134.

²⁹⁵ Vale citar o debate de Valladolid, ocorrido em 1550 na Espanha, entre o filósofo Ginés de Sepúlveda, favorável às “guerras justas” contra os índios, e o frei dominicano Bartolomé de Las Casas, defensor da causa dos índios. Sobre o episódio histórico, Cf. SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. A Repersonalização do Direito Civil em uma sociedade de indivíduos: o exemplo da questão indígena no Brasil. In: **XVI Encontro Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito - CONPEDI**, 2007, Belo Horizonte-MG. Anais do XVI Encontro Nacional do CONPEDI. Florianópolis-SC: Fundação Boiteux, 2007. v. 1. p. 2769-2789.

²⁹⁶ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. A Repersonalização do Direito Civil em uma sociedade de indivíduos: o exemplo da questão indígena no Brasil. In: **XVI Encontro Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito - CONPEDI**, 2007, Belo Horizonte-MG. Anais do XVI Encontro Nacional do CONPEDI. Florianópolis-SC: Fundação Boiteux, 2007. v. 1. p. 2769-2789.

²⁹⁷ BECKHAUSEN, Marcelo. Etnocidadania, direitos originários e a inconstitucionalidade do poder tutelar. In: SARMENTO, Daniel; IKAWA, Daniela; PIOVESAN, Flávia (Coords.). **Igualdade, Diferença e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 535 e segs.

231 da Constituição de 1988, distinguindo-o da ideia de “tutela”. Como observa o autor, o Código Civil de 2002 remete a questão da capacidade dos indígenas a uma legislação especial, e que, enquanto ainda não elaborada esta, ainda persiste vigente o *Estatuto do Índio*, de 1973, como instrumento norteador da atuação do Estado brasileiro quanto à política indigenista. Entretanto, ao submeter o “índio” à tutela estatal, o referido estatuto é “completamente incompatível” neste ponto com a Constituição de 1988, que faz expressa menção a sua organização social e ainda estabelece inclusive sobre a capacidade processual dos indígenas.²⁹⁸

Seguido esse raciocínio, Beckhausen²⁹⁹ sustenta que, dentre as “medidas especiais” de proteção previstas na Resolução 169 da OIT, em sintonia com a Constituição de 1988, não está enquadrada a tutela dos indígenas, visto que esta obstaculiza a expressão desses povos se eles não podem administrar livremente seus interesses. Em consequência, é necessário convir que a ideia de administrar os próprios interesses, que reflete a noção de autonomia, está atrelada ao sentido de um pensamento próprio, principalmente envolvendo suas cosmovisões e tradições.

Nesse sentido, como foi abordado em outro trabalho,³⁰⁰ a compreensão do pensamento indígena exige a superação do sentido separado de terra e cultura para se possa ver nessa relação uma unidade ontológica. A própria terra é a certidão da identidade cultural, e a ideia de separação está na perspectiva da cobiça capitalista, que vê a terra como objeto de disputa, por isso precisa ser dissociada da cultura. Eis a superação de uma Racionalidade Instrumental, típica de uma modernidade tecnicista e controladora da Natureza, para a formação de uma Racionalidade Ambiental, cujo projeto, na observação de Nabaes e Pereira,³⁰¹ está baseado no saber Ambiental e se constitui em uma nova Ontologia, “pois está profundamente comprometido com as formas de ser-no-mundo, reivindicando uma nova visão de valores e um reposicionamento do Ser e da Razão”.

²⁹⁸ BECKHAUSEN, Marcelo. Etnocidadania, direitos originários e a inconstitucionalidade do poder tutelar. In: SARMENTO, Daniel; IKAWA, Daniela; PIOVESAN, Flávia (Coords.). **Igualdade, Diferença e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, pp. 539.

²⁹⁹ BECKHAUSEN, Marcelo. Etnocidadania, direitos originários e a inconstitucionalidade do poder tutelar. In: SARMENTO, Daniel; IKAWA, Daniela; PIOVESAN, Flávia (Coords.). **Igualdade, Diferença e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, pp. 541.

³⁰⁰ JOBIM, Marcelo Barros; ROCHA, Julio Cesar de Sa da; CARVALHO, Fábio Lins de Lessa. Direito Administrativo e direitos étnicos: o “dever de decidir” da Administração Pública em face da autonomia das comunidades tradicionais. In: CARVALHO, Fábio Lins de Lessa (Org.). **Direito Administrativo Progressista**. Curitiba: Juruá, 2020, pp. 125 a 148.

³⁰¹ NABAES, Thaís de Oliveira; PEREIRA, Vilma Alves. Ontologia Ambiental: o reposicionamento do Ser no horizonte da Racionalidade Ambiental. In: **Educar em Revista**, Curitiba, Brasil, n. 61, p. 189-204, jul./set. 2016. Colhido em: <http://www.scielo.br/pdf/er/n61/1984-0411-er-61-00189.pdf>. Acesso em: 06 mai 2019.

Na perspectiva de uma autonomia hermenêutica indígena, quase sempre vinculando a um viés religioso,³⁰² a autocompreensão que estes povos tradicionais têm sobre a unidade ontológica entre terra e cultura entra em choque com uma *hermenêutica colonial* que sustenta uma separação entre aqueles valores. Contudo, a identidade entre territorialização e cultura se evidencia pelo fato de que, num processo de autodeterminação, o reconhecimento de um território como de propriedade dessas comunidades parte geralmente de um método de história oral,³⁰³ onde os fatores culturais estão bem presentes.

No Brasil, um dos representantes da difusão do pensamento indígena é Kaka Werá Jecupé,³⁰⁴ que dá sua interpretação da chegada dos colonizadores como a ideia da “invenção do tempo”, o que parece inferir uma forma mítica, própria da cultura indígena, de traduzir os fenômenos da natureza. Dessa ideia se pode inferir que, com a chegada dos europeus, o modo de vida natural dos índios foi obrigado a conviver com a tradição ocidental representada pela abordagem analítica do pensamento do homem “civilizado”, no qual a contagem em números se aplica a todos os setores das relações humanas, inclusive a noção de tempo.

A presença do mito é um fator marcante na construção da identidade histórica indígena associada à sua ancestralidade, o que vai ser encontrado, com algumas alterações, em todas as narrativas dos povos originários da América Latina, desde os *tupis-guaranis* aos habitantes da região andina. Em síntese, diz Jecupé:

Para o povo indígena, os ancestrais que regem a natureza acompanham toda a evolução humana, como semeadores que espalham sementes pela terra e observam, nutrem e cuidam até elas frutificarem. O índio surgiu desses ancestrais sagrados: sol, lua, arco-íris, terra, água, fogo e ar. Dos reinos vegetal, animal, mineral. O ser índio foi se amalgamando com esses seres sagrados.³⁰⁵

Não estranha que essa visão integrada com a natureza seja encarada como inferior para uma racionalidade instrumental moderna, oportunamente apartada das abordagens míticas e religiosas e que via na natureza um objeto de controle, de dominação e de produtividade

³⁰² SCHMITT, Flávio; LIMA, Eduardo Sales de. *Hermenêutica à brasileira: quem disse que índio não pensa?* TEOLITERARIA - Revista de Literaturas e Teologias, [S.l.], v. 8, n. 15, p. 122-139, jul. 2018. ISSN 2236-9937. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/32720/26003>>. Acesso em: 22 abr. 2020.

³⁰³ GUESSE, Érica Bergamasco. *Da oralidade à escrita: os mitos e a literatura indígena no Brasil*. **Anais do SILEL**. Volume 2, Número 2. Uberlândia: EDUFU, 2011. Disponível em: http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/wp-content/uploads/2014/04/silel2011_130.pdf. Acesso em: 22 abr 2020.

³⁰⁴ JECUPÉ, Kaká Werá. **A Terra dos Mil Povos – história indígena do Brasil contada por um índio**. 2. ed. São Paulo: Petrópolis, 1998, p. 43 e segs.

³⁰⁵ JECUPÉ, Kaká Werá. **A Terra dos Mil Povos – história indígena do Brasil contada por um índio**. 2. ed. São Paulo: Petrópolis, 1998, p. 58.

lucrativa. Como diz ainda Jecupé,³⁰⁶ no século XVIII, a “Mãe Terra era saqueada por causa da pedra dourada que brotava de seu ventre”, e daí nasceram Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso.

A filosofia ocidental, em sua origem, também está marcada pelas narrativas míticas,³⁰⁷ representando, em Platão, por exemplo, o berço grandioso do pensamento racional. Em sua tese de doutorado, Nunes Sobrinho³⁰⁸ adota “o pressuposto de que o mito filosófico platônico é um ‘pensar por imagens’ que se expressa numa sequência de ações”, mas antes já alertava que, “ao contrário dos mitos tradicionais, os mitos platônicos devem ser interpretados na especificidade do âmbito de sua própria filosofia”.³⁰⁹

Assim, pode-se inferir que os mitos indígenas também possam e devam ser interpretados no âmbito de sua cosmovisão.³¹⁰ No entanto, a presença de narrativas míticas nas tradições indígenas implica, ao revés, a leitura muitas vezes equivocada da inferioridade dos povos originários, vistos como *primitivos*. Não importa se essa abordagem mítica seja encontrada em várias análises na construção do pensamento da modernidade, desde o *Leviatã* de Hobbes, passando pela filosofia dionisíaca de Nietzsche e o mito de Édipo em Freud, ainda que como ilustrações.

Essa visão mítica foi abolida pelo Iluminismo, fazendo com que Nietzsche tenha anunciado, ou mesmo denunciado a “morte de Deus”, que causou em consequência a supressão do “além-homem” (*Übermensch*) e toda a “vontade de potência”, que o liga à natureza.³¹¹ Em seu lugar, a “vontade de verdade” secularizou o destino humano, condenado a um materialismo

³⁰⁶ JECUPÉ, Kaká Werá. **A Terra dos Mil Povos – história indígena do Brasil contada por um índio**. 2. ed. São Paulo: Petrópolis, 1998, p. 57.

³⁰⁷ Sobre o valor do mito na filosofia grega, Cf. NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. **Platão e a Imortalidade: mito e argumentação no Fédon**. Uberlândia: EDUFU, 2007.

³⁰⁸ NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. **Kósmos e inteligência [manuscrito]: as potências da alma no Górgias**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2011.

Disponível em:

<https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/30224/1/Kosmos%20e%20Intelig%C3%A2ncia-Print-1.pdf>. Acesso em: 22 abr 2020.

³⁰⁹ NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. **Platão e a Imortalidade: mito e argumentação no Fédon**. Uberlândia: EDUFU, 2007, p. 185.

³¹⁰ Sobre a cosmovisão indígena, Cf. SANTOS JÚNIOR, Avelar Araújo. Cosmovisão e religiosidade andina: uma dinâmica histórica de encontros, desencontros e reencontros. In: **INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade** / v. 4 n.5 / p. 149-162 / 2009. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6692>. Acesso em: 22 abr 2020.

³¹¹ OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A vontade de poder como caráter geral da vida: uma interpretação a partir dos escritos do segundo período. In: **Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche** – 1.º semestre de 2009 – Vol. 2 – n.º 1 – pp. 59-72.

Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/24016/13305>. Acesso em: 22 abr 2020. Vale salientar que o sentido de natureza em Nietzsche difere do pensado pelos povos indígenas, mas está sendo destacado aqui como oposição ao modelo artificialista criado pela razão moderna, muito criticado pelo alemão.

hedonista que nunca sacia, e dando azo hoje a que se busque alternativas a um desenvolvimentismo moralmente estéril.

A visão mítica, que esteve presente de forma significativa no limiar do pensamento racional do ocidente, na Antiguidade Clássica, e que foi transmudada em uma teologia cristã na Idade Média,³¹² passou a ser repudiada pelo pensamento moderno, que definiu um padrão “laico” e de cientificidade secular, não só para o Ocidente, mas também, e até com base no dogma da universalidade, para todas as demais culturas no mundo. No entanto, do ponto de vista do pensamento jurídico, esse processo de secularização cultural resultou numa primazia ao método do conhecimento, cujo “excessivo pendor”, no dizer de Saldanha,³¹³ teve como preço “o cunho artificial e até redundante de certos trabalhos e de certas formulações desligadas de toda relação com a experiência do real e do humano”.

Essa artificialidade ou desligamento do real e do humano estão presentes tanto no *contratualismo* das relações sociais, na filosofia política, quanto na *divinização* do fenômeno religioso, na teologia medieval, ainda encontrada esta última na modernidade. A grande questão é como mudar para um outro padrão de pensamento que tanto recupere os valores que aproximem ou mesmo identifiquem o homem com a natureza, quanto veja as potencialidades humanas como um *além em si*, e não num plano metafísico inalcançável.

A resposta pode estar no ideal do Bem Viver, *Buen Vivir* ou *Vivir Bien*, oriundo principalmente dos mundos originários indígenas equatoriano e boliviano, e que também “pode ser interpretado como *sumak kawsay* (kíchwa), *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani), e se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida”.³¹⁴ Para Acosta, o pensamento do Bem Viver é um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza, como os indígenas.

Os indígenas não são pré-modernos nem atrasados. Seus valores, experiências e práticas sintetizam uma civilização viva, que demonstrou capacidade para enfrentar a Modernidade colonial. Com suas propostas, imaginam um futuro distinto que já alimenta os debates globais. O Bem Viver faz um primeiro esforço para compilar os principais conceitos, algumas experiências e,

³¹² Enquanto o filósofo Agostinho de Hipona (354 d.C-430 d.C) estabelece as bases de seu pensamento em Platão, Tomás de Aquino (1225-1274) tem Aristóteles como o referencial de sua concepção teológica. Ambos, no entanto, são considerados os principais representantes da base filosófica do Cristianismo católico.

³¹³ SALDANHA, Nelson. **Da teologia à metodologia: secularização e crise no pensamento jurídico**. 2. ed. Belo Horizonte, Del Rey, 2005, p. 79.

³¹⁴ ACOSTA, Alberto. **O BEM VIVER: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Editora Elefante, 2009, p. 23.

sobretudo, determinadas práticas existentes nos Andes e na Amazônia, assim como em outros lugares do planeta.³¹⁵

Essa postura mais voltada para a Natureza, vista como *Mãe Terra*, ou *Pacha Mama*, na língua *quéchua*, está cada vez mais presente nas discussões sobre meio ambiente natural ou social, e tem seu ponto de maior representatividade as Constituições do Equador e da Bolívia, que definem a Natureza como sujeito de direitos. Não menos importante é a adoção dessa mentalidade pelo Vaticano, quando da edição da Carta Encíclica *Laudato Si' – Sobre o Cuidado da Casa Comum*, no ano de 2015, que traz lúcidas observações, que vale transcrever:

144. A visão consumista do ser humano, incentivada pelos mecanismos da economia globalizada actual, tende a homogeneizar as culturas e a debilitar a imensa variedade cultural, que é um tesouro da humanidade. Por isso, pretender resolver todas as dificuldades através de normativas uniformes ou por intervenções técnicas, leva a negligenciar a complexidade das problemáticas locais, que requerem a participação activa dos habitantes. [...] É preciso assumir a perspectiva dos direitos dos povos e das culturas, dando assim provas de compreender que o desenvolvimento dum grupo social supõe um processo histórico no âmbito dum contexto cultural e requer constantemente o protagonismo dos actores sociais locais a partir da sua própria cultura. Nem mesmo a noção da qualidade de vida se pode impor, mas deve ser entendida dentro do mundo de símbolos e hábitos próprios de cada grupo humano.³¹⁶

É forçoso reconhecer, contudo, que esse despertar para a questão ambiental e cultural teve grande influência dos movimentos indígenas na América Latina que souberam se impor e apresentar suas visões de mundo e que hoje fazem parte da sistemática constitucional latino-americana.

2.3. O pensamento *ubuntu* africano e a decolonialidade afrodiáspórica

Voltando a Hegel,³¹⁷ sobre os negros, o filósofo entendia como uma característica fundamental desta *raça* o desprezo pela humanidade, e que essa desvalorização da humanidade entre eles atingia um nível incrível de intensidade, pois: “A tirania não é considerada errada, e o canibalismo é encarado como bastante habitual e adequado.” (tradução livre)³¹⁸ Hegel parecia atribuir toda responsabilidade da escravidão negra, por exemplo, aos próprios negros,

³¹⁵ ACOSTA, Alberto. **O BEM VIVER: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Editora Elefante, 2009, p. 24.

³¹⁶ PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato Si' – Sobre o Cuidado da Casa Comum***. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 119.

³¹⁷ HEGEL, G. W. F. **The Philosophy of History**. Kitchener: Batoche Books, 2001, p. 113.

³¹⁸ No original: “Tyranny is regarded as no wrong, and cannibalism is looked upon as quite customary and proper.”

promovendo mais uma vez um processo de desqualificação, tipicamente colonial, como algo inerente à ideia de raça inferior, em passagem que vale transcrever:

Outro fato característico em referência aos negros é a escravidão. Os negros são escravizados pelos europeus e vendidos para a América. Por pior que isto seja, seu destino em sua própria terra é ainda pior, pois mesmo lá existe uma escravidão tão absoluta quanto; pois é o princípio essencial da escravidão que o homem ainda não alcançou a consciência de sua liberdade e, conseqüentemente, se afunda em uma mera Coisa - um objeto sem valor. (tradução livre)³¹⁹

Eis o princípio da escravidão, para Hegel: *o homem que ainda não alcançou a consciência de sua liberdade*. Ainda que reconheça a prática, pelos europeus, do tráfico de negros africanos escravizados, vendidos para a América, o aspecto moral disto não é levado em conta por Hegel, que continua seu raciocínio, concentrando-se ainda em analisar os negros:

Entre os negros, os sentimentos morais são bastante fracos, ou mais estritamente falando, inexistentes. Os pais vendem os filhos e, inversamente, os filhos aos pais, quando ambos têm a oportunidade. Através da influência penetrante da escravidão, todos os laços de respeito moral que estimamos uns com os outros desaparecem, e não ocorre à mente negra esperar dos outros o que somos capazes de reivindicar. (tradução livre)³²⁰

Na lógica de Hegel, vender os filhos é imoral; comprar o filhos dos outros, não. Sendo assim, como esperar de um grupo étnico, com essas aventadas características, que tenha um pensamento filosófico ou mesmo qualquer forma de pensamento relevante em comparação à condição humana, com todo seu ideal de racionalidade que vinha sendo construído na modernidade ocidental? Como observa Muniz Sodré,³²¹ a ideia de um “ser humano universal” foi criada “a partir de uma concepção cultural que refletia as realidades do universo burguês europeu”, e fazendo surgir como consequência um “inumano universal”, um “não homem”, caracterizado como bárbaro, negro e selvagem.

³¹⁹ No original: “Another characteristic fact in reference to the Negroes is Slavery. Negroes are enslaved by Europeans and sold to America. Bad as this may be, their lot in their own land is even worse, since there a slavery quite as absolute exists; for it is the essential principle of slavery, that man has not yet attained a consciousness of his freedom, and consequently sinks down to a mere Thing — an object of no value.”

³²⁰ No original: “Among the Negroes moral sentiments are quite weak, or more strictly speaking, non-existent. Parents sell their children, and conversely children their parents, as either has the opportunity. Through the pervading influence of slavery all those bonds of moral regard which we cherish towards each other disappear, and it does not occur to the Negro mind to expect from others what we are enabled to claim.”

³²¹ SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil**. 3 ed., Petrópolis/RJ: Vozes, 2015, p. 62

Sentimentos morais fracos, ou mesmo inexistentes, parecem ser a senha para a inferiorização em essência dos negros a partir da filosofia hegeliana, que vai desenvolver, como se verá no Capítulo 3, toda a dialética que sustenta a lógica do senhor de escravo *versus* escravizados. O próprio ideal de Direitos Humanos é construído a partir de uma concepção dominante,³²² tendo pouco ou nada a ver com a história e a racionalidade dos povos não ocidentais, relegados à inferioridade cultural.

Essa concepção dominante, lastreada principalmente num conceito de individualismo, que na defesa contra o *Leviatã* estatal, se isola num ideal de proteção também em face dos demais membros da sociedade, jamais poderia considerar digna de valor filosófico a ideia africana, como ilustra Hogemann,³²³ de “indivíduo centrado no grupo”. Esse o prisma ético da filosofia *ubuntu*, sob o qual os Direitos Humanos deveriam também sustentar seus ideais, acrescentando-o aos seus alicerces: onde “cada ser humano só é humano por pertencer a um coletivo humano”, onde “a humanidade de uma pessoa é determinada pela alteridade com os outros”, ou, ainda, onde a “humanidade de uma pessoa é, assim, definida por seu compromisso ético com seu próximo”.³²⁴

Essa postura filosófica se assemelha muito mais ao ideal evangélico original de “amor ao próximo” do que aquele que foi trazido pelos dogmas do Cristianismo de base romana, e que teria servido de lastro às doutrinas de Direito Natural. É de Bobbio a recordação de que foi o jusnaturalismo a doutrina filosófica que fez “do indivíduo, e não mais da sociedade, o ponto de partida para a construção de uma doutrina da moral e do direito”.³²⁵ E ainda, acrescenta Bobbio, que o jusnaturalismo pode ser considerado “a secularização da ética cristã”.

Na doutrina jurídica brasileira, destacam-se as lições de Ingo Sarlet,³²⁶ que observa precisamente que “os valores da dignidade da pessoa humana, da liberdade e da igualdade dos homens encontram suas raízes na filosofia clássica, especialmente na greco-romana, e no pensamento cristão”. Mas a ideia de ser humano como criação divina, do Antigo Testamento, se transmutou em indivíduo e em direitos naturais individuais já a partir da Idade Média, tanto no conceito de “personalidade do homem”, de Tomás de Aquino,³²⁷ quanto no nominalismo de

³²² HOGEMANN, Edna Raquel. **Direitos Humanos e filosofia ubuntu**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017, p. 53.

³²³ HOGEMANN, Edna Raquel. **Direitos Humanos e filosofia ubuntu**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017, p. 57.

³²⁴ HOGEMANN, Edna Raquel. **Direitos Humanos e filosofia ubuntu**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017, p. 90.

³²⁵ BOBBIO, Norberto. A era dos direitos. In: **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 10 ed., Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 58.

³²⁶ SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional**. 10 ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011, p. 38.

³²⁷ Sobre o tema, Carlos Ruiz Miguel mostra como, para Tomás de Aquino, a “pessoa humana é definida como *rationalis naturae individua substantia*”. Cf. RUIZ MIGUEL, Carlos. Human dignity: history of an idea. In: **Jahrbuch des Öffentlichen Rechts der Gegenwart**. Neue Folge, vol. 50, 2002, p. 281-299.

Guilherme de Occam, no qual “se busca a origem do individualismo que levou ao desenvolvimento da ideia de direito subjetivo”.³²⁸

Paradoxalmente, a ideia cristã de “próximo” não se baseou na concepção de alteridade quando elaborada pelos teólogos da Idade Média, ou pelos filósofos da Idade Moderna, cuja postura liberal esteve desde sempre fincada no valor do individualismo, tendo por ápice a ideia kantiana de que “o homem existe como um fim em si mesmo”. A partir dessa visão do ser humano centrado em si, não é difícil compreender por que, para Kant³²⁹, seria

uma contradição propor-me como fim a perfeição de um outro e considerar-me como obrigado a promovê-la. Pois a perfeição de um outro ser humano enquanto pessoa consiste justamente em que ele mesmo seja capaz de propor-se seu fim segundo seu próprio conceito de dever, e é contraditório exigir (propor-me como dever) que eu deva fazer algo que ninguém mais pode fazer a não ser ele próprio.

A responsabilidade de alguém para consigo mesmo e a do outro para com ele mesmo, embora vinculada aos conceitos de autonomia individual, é levada ao extremo no sentido de uma separação ou uma fragmentação entre as pessoas, na vida em sociedade. Ao contrário, a filosofia *ubuntu* respeita a autonomia, mas colocando limites ao individualismo³³⁰, e compreendendo “uma liberdade qualificável como transitiva”. Em termos psicanalíticos, apresenta uma aproximação com a diferenciação junguiana entre individualização, ligada ao *ego*, e individuação, ligada ao *self*, este último como o objetivo de uma totalidade psíquica,³³¹ como elucida Cacilda Cuba dos Santos.

Essa individuação, que se opõe ao individualismo *egoísta* do pensamento liberal na modernidade, significa a busca por “ser o que se é”, sem implicar necessariamente uma postura de isolamento. No dizer de Jung³³²: “Como o indivíduo não é apenas um ser singular, pressupondo-se também relações coletivas em sua existência, o processo de individuação não leva ao isolamento, mas a uma consistência coletiva mais intensa.” Dando continuidade ao seu raciocínio, a lição de Jung vale ser transcrita pela pertinência ao tema ora analisado:

³²⁸ SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional**. 10 ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011, p. 38.

³²⁹ KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins, tradução [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013 (Coleção Pensamento Humano) (*E-Book*).

³³⁰ HOGEMANN, Edna Raquel. **Direitos Humanos e filosofia ubuntu**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017, p. 116 e segs.

³³¹ SANTOS, Cacilda Cuba dos. **Individuação junguiana**. São Paulo: SARVIER, 1976, p. 69.

³³² JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. Tradução de Álvaro Cabral. 3. ed., Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976, p. 525 e 526.

Um verdadeiro conflito com a norma coletiva só ocorre quando um caminho individual é elevado à categoria de norma, o que realmente constitui a intenção evidente do extremo individualismo. Semelhante propósito é patológico, naturalmente, e francamente contrário à vida. Portanto, nada tem que ver com a individuação, que segue, sem dúvida, pelo caminho lateral e, por isso mesmo, necessita orientar-se no que diz respeito à sociedade e ao estabelecimento de ligações vitalmente necessárias com os demais indivíduos na sociedade.³³³

Do ponto de vista das relações interpessoais, na proposta do psicoterapeuta Bert Hellinger³³⁴, referente às por ele denominadas “Constelações familiares” (*Familienaufstellung*)³³⁵, a manifestação de alguém no sentido de *querer ser livre* mostra que este alguém está fazendo algum mal a outra pessoa. Isso porque, para o psicoterapeuta alemão: “Apelar para a liberdade significa geralmente reivindicar o direito de separar-se de alguém ou de recusar alguma obrigação”. Ou seja, com essa postura, a pessoa age exclusivamente em função de si mesmo, onde a ideia de liberdade vai significar “estar sem os outros”.³³⁶

Entretanto, como ninguém consegue estar sem os outros, surge sempre um vínculo, fazendo com que essa espécie de liberdade acabe. Hellinger dá o exemplo de alguém que tem filhos, que, embora não sendo livre, vai estar preenchido. E aí haveria uma outra liberdade, que deve ser vista no interior desse vínculo, e, assim, “dentro desses limites existe liberdade – uma liberdade que favorece a todos”.³³⁷

Tanto pela ideia de liberdade que favorece a todos, quanto pelos aspectos da ancestralidade, no que toca à *posição* de um membro da família, ainda que já falecido, dentro do sistema familiar, as concepções de Bert Hellinger apresentam forte relação genética com a filosofia africana.

E é nesse aspecto que a filosofia *ubuntu* africana apresenta seu diferencial em relação ao pensamento ocidental, aproximando-se ainda, curiosamente, do denominado “cristianismo

³³³ JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. Tradução de Álvaro Cabral. 3. ed., Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976, p. 526.

³³⁴ HELLINGER, Bert. **Um lugar para os excluídos**. Tradução de Newton A. Queiroz. 5. ed., Divinópolis: Atman, 2018, p. 97 e 98.

³³⁵ A expressão original alemã significa mais precisamente “Posições familiares”, indicando o lugar de cada membro da família no sistema familiar, envolvendo tanto os vivos quanto os mortos, numa nítida aproximação com a ideia de *ancestralidade* da filosofia africana. Vale observar que o alemão Bert Hellinger viveu 16 anos como missionário católico junto aos Zulus na África do Sul, chegando a participar de seus rituais e a apreender sua visão de mundo. Cf. COHEN, D. B. "Family Constellations": An innovative systemic phenomenological group process from Germany. **The Family Journal: Counseling and Therapy for Couples and Families**, Vol. 14, No. 3, July 2006, 226-233.

³³⁶ HELLINGER, Bert. **Um lugar para os excluídos**. Tradução de Newton A. Queiroz. 5. ed., Divinópolis: Atman, 2018, p. 98.

³³⁷ HELLINGER, Bert. **Um lugar para os excluídos**. Tradução de Newton A. Queiroz. 5. ed., Divinópolis: Atman, 2018, p. 98.

primitivo”,³³⁸ de caráter mais genuíno, antes de ser açambarcado pelo projeto político-imperialista da Igreja Romana. Segundo Jaeger,³³⁹ as ideias da filosofia política da antiga cidade-estado grega entraram na “discussão do novo tipo cristão de comunidade humana, chamada então a igreja, mas em grego *ekklesia*, que significava originalmente a assembleia dos cidadãos de uma *polis* grega”. A ideia antiga de *comunidade*, seja no pensamento grego clássico, seja na ética cristã primitiva, se opõe ao conceito de individualidade em que se transformou o ideal moderno liberal de *liberdades públicas*, que embasou, no século 18, o Estado *burguês* de Direito.

Os Direitos Humanos atuais talvez não fossem os mesmos se as noções de “uma pessoa ser uma pessoa através de outra pessoa”,³⁴⁰ ou de “sou o que sou pelo que somos”, que perpassam os sentidos de *ubuntu*, fossem a fonte de sua inspiração filosófica, em sua origem. É nesse sentido que a tarefa de “Filosofar desde a África”, proposta por Luiz Thiago Freire Dantas, em sua tese de doutorado em Filosofia³⁴¹, “sugere uma experiência de pensamento outro que requer uma descolonização da própria ideia de filosofia” e, conseqüentemente, de suas implicações nos diversos campos do conhecimento, com destaque aqui para o pensamento jurídico, que também requer que seja descolonizado.

Após desenvolver as discussões sobre colonialismo e identidade, Dantas³⁴² propõe “a reflexão de como a atividade filosófica desde África constitui-se como um exercício de descolonização”. E essa proposta é feita partindo de resultados que não só aprofundaram-se nas implicações do racismo epistêmico, mas também refutaram a concepção de essência negro-africana, tendo por objetivo “articular o corpo com uma descolonização epistêmica, que se movimenta a partir das influências da diáspora para a construção de uma filosofia africana”. No mesmo trabalho, a ideia da diáspora surge, para o autor, para acentuar a problematização sobre a universalização da filosofia, característica por meio da qual “o modelo filosófico hegemônico se sustenta e refuta as produções filosóficas de povos subalternizados”.

³³⁸ Cf. JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e paideia grega**. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, s/d. Neste livro, Werner Jaeger procura demonstrar a relação do Cristianismo com a cultura grega clássica.

³³⁹ JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e paideia grega**. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, s/d., p. 31.

³⁴⁰ HOGEMANN, Edna Raquel. **Direitos Humanos e filosofia ubuntu**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017, p. 90.

³⁴¹ DANTAS, Luiz Thiago Freire. **Filosofia desde a África: perspectivas descoloniais**. Curitiba: 2018. Tese (Doutorado em Filosofia). Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

³⁴² DANTAS, Luiz Thiago Freire. **Filosofia desde a África: perspectivas descoloniais**. Curitiba: 2018. Tese (Doutorado em Filosofia). Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná., p. 141.

Um dos pontos importantes da diáspora negra seria, como problematizado por Joseph Miller³⁴³, analisar a forma como os centro-africanos³⁴⁴ ressignificaram suas vidas nas Américas, numa mistura que envolvia não só o convívio com nativos americanos ou com os colonizadores brancos europeus ou crioulos, mas também com os próprios indivíduos escravizados de outras origens.

Assim, se a formação de um pensamento afrodiáspórico remete a um necessário *exercício de descolonização*, como apontado por Dantas, também vai implicar a sua diferenciação dos conceitos decoloniais, como apontado por Maldonado-Torres³⁴⁵, até para se compreender esses processos de ressignificação aventados por Miller. Ao contrário de momentos históricos onde sujeitos coloniais lutam contra os impérios colonialistas e reivindicam sua independência principalmente política, a decolonialidade vai se referir à luta contra a lógica mesma da colonialidade, marcada por seus efeitos de viés mais epistêmicos e simbólicos.³⁴⁶

É no contexto de uma ideia de decolonialidade relacionada ao pensamento afrodiáspórico que a filosofia *ubuntu* vai poder ser empregada, por exemplo, como opção metodológica de correlacionar tal filosofia africana às ações afirmativas, indo além de políticas circunscritas ao âmbito geral de justiça restaurativa. Para além, na proposta de Mattos³⁴⁷, essa opção pode e deve alcançar “uma possibilidade crítica, descolonizadora ante os fundamentos epistemológicos e teóricos herdados da tradição ocidental”.

Em outra perspectiva, se, por um lado, identifica-se as comunidades quilombolas no contexto de um fenômeno *afrodiáspórico*, é possível reconhecer a sua relação com a filosofia *ubuntu*, como o faz Marcelo José Derzi Moraes³⁴⁸, no sentido que englobam temas como ancestralidade, solidariedade e resistência.

³⁴³ MILLER, Joseph. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. Tradução de Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Crsitina Casson, Vera Lúcia Benedito. São Paulo: Contexto, 2008.

³⁴⁴ Grande parte dos africanos trazidos para o “Novo Mundo”, para serem usados nas *plantations*, eram adquiridos da África Central, especificamente de Angola e Congo.

³⁴⁵ MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 35.

³⁴⁶ MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 36.

³⁴⁷ MATTOS, Wilson Roberto. *Ubuntu*: por uma outra interpretação de ações alternativas na universidade. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 337.

³⁴⁸ MORAES, Marcelo José Derzi. A filosofia ubuntu e o quilombo: a ancestralidade como questão filosófica. In: **Revista África e Africanidades** – Ano XII – n. 32, nov. 2019. Disponível em: <http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/0320112019.pdf>. Colhido em: 27 mai 2020.

Por outro lado, é possível ainda encontrar outras experiências ambientadas no Brasil, encontradas ou não em comunidades de quilombos, mas que se aproximem dessa filosofia de origem africana, a exemplo das práticas religiosas afro, como o candomblé e umbanda,³⁴⁹ que carregam um forte apelo espiritualista de nítida conexão com a filosofia *ubuntu*. Como observa ainda o professor da UERJ, Marcelo José Derzi Moraes,³⁵⁰ numa síntese de ambas as conjecturas, considerando que o *ubuntu* é o espírito do povo africano, “será nas histórias das senzalas, nos modos de ser e viver dos quilombos, dos sambas, dos candomblés, dos jongos, das capoeiras e das favelas que podemos encontrar a unidade do espírito africano”.

A postura colonialista, em sua prática de desqualificar as culturas e epistemologias que não se enquadrem no seu padrão dominante de universalidade, ao assim agir produz o efeito contrário de chamar atenção dessas formas subalternizadas de pensar, sentir e crer. O missionário belga Placide Tempels³⁵¹ publicou sua famosa obra *Filosofia Banto*, em 1945, como forma de, conhecendo melhor a realidade espiritual de um povo colonizado, pavimentar as práticas de catequese sobre esses espíritos vistos como pagãos. No entanto, na sua “busca por uma filosofia banto”, Tempels não só encontrou, como ainda, em consequência, trouxe para o mundo ocidental toda uma grandeza filosófica, reconhecendo, mesmo em sua hipótese e metodologia colonialistas, a necessidade de estudar um povo de uma forma especial.

Qualquer um que deseje estudar povos primitivos ou *évolués*³⁵² deve desistir de toda ideia de obter conclusões científicas válidas, tão logo não tenha sido capaz de entender sua metafísica. Declarar, *a priori*, que os povos primitivos não têm ideias sobre a natureza dos seres, que não têm ontologia e que são completamente sem lógica, é simplesmente dar as costas à realidade. Todos os dias somos capazes de perceber que os povos primitivos não são de modo algum apenas crianças afligidas por uma imaginação bizarra. É como Homens que aprendemos a conhecê-los em seus lares. (tradução livre)³⁵³

³⁴⁹ No campo da pesquisa em Educação, cf. CHAGAS, Wagner Santos. “**Eu sou porque nós somos**”: experiências do emocionar nas aprendizagens umbandistas. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós Graduação em Educação, 2017. No trabalho, o autor faz uma detida conexão entre a filosofia *ubuntu* e a Umbanda, identificando nesta importantes processos de aprendizagem.

³⁵⁰ MORAES, Marcelo José Derzi. A filosofia ubuntu e o quilombo: a ancestralidade como questão filosófica. In: **Revista África e Africanidades** – Ano XII – n. 32, nov. 2019. Disponível em: <http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/0320112019.pdf>. Colhido em: 27 mai 2020.

³⁵¹ Cf. TEMPELS, Placide. **The Bantu philosophy**. Paris, Présence africaine, 1959. Disponível em: <http://www.aequatoria.be/tempels/FTEnglishTranslation.htm>. Colhido em: 27 maio 2020.

³⁵² A expressão foi mantida em francês na tradução da obra para o inglês. A palavra francesa *Évolué*, que pode ser traduzida como evoluído ou desenvolvido, era um termo “usado durante a era colonial para se referir aos africanos ou asiáticos que haviam ‘evoluído’, tornando-se europeizados, por meio da educação ou da assimilação e aceitação de valores e padrões europeus de comportamento.” (Fonte: Wikipédia. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%89volu%C3%A9>. Colhido em: 27 maio 2020)

³⁵³ No original: “Anyone who wishes to study primitive people or *évolués* must give up all idea of attaining valid scientific conclusions so long as he has not been able to understand their metaphysic. To declare on a priori grounds that primitive peoples have no ideas on the nature of beings, that they have no ontology and that they are completely

No Brasil, as vivências religiosas das comunidades afrodescendentes, que trazem importantes categorias filosóficas, dignas de estudo e pesquisa, foram sempre marginalizadas pelo ranço de uma modernidade colonial, a ponto de não se saber para qual lado pode ser aplicada a advertência de Tempels sobre a vã necessidade de se obter conclusões científicas válidas. Só mesmo ante a incapacidade de se entender sua metafísica, é que estas vivências puderam ser (e ainda são) classificadas por leigos ou pela ciência psiquiátrica³⁵⁴ como “animismo fetichista” ou “práticas genuínas de feitiçaria africana”. É que elas conservam talvez todo o potencial simbólico de identidade³⁵⁵ e inclusão³⁵⁶ que pode levar não só ao protagonismo de sujeitos históricos, como também ao seu processo de contestação do modelo dominante vigente na sociedade capitalista.

O que se pode observar dos estudos sobre a Umbanda,³⁵⁷ por exemplo, é toda uma aproximação de princípios com aqueles dos ensinamentos da Filosofia *Ubuntu*: ancestralidade, caridade, solidariedade, dentre outros valores muitas vezes incompatíveis com os de uma racionalidade instrumental do modelo moderno-colonial. Em ambas as formas de manifestação no mundo ou conhecimento sobre ele, no *ubuntu* africano ou na *umbanda* brasileira, pode-se identificar o que observa Cunha Júnior³⁵⁸:

O conhecimento da realidade e a imaginação reflexiva sobre as compreensões das consequências das relações instituídas entre os seres da natureza, animados e inanimados (nas sociedades africanas tudo tem vida), constitui parte das filosofias africanas vindas das sociedades ligadas às questões da ancestralidade, da identidade territorial, da transmissão dos conhecimentos pelas palavras faladas pelos seres humanos e pelos tambores.

É nessa linha de pensamento, de caráter nitidamente decolonial, que se entende que para se compreender o protagonismo quilombola e sua reivindicação por autonomia, é preciso reconhecer o quanto de preconceito, tanto o epistêmico quanto o de caráter religioso, se tem a

lacking in logic, is simply to turn one's back on reality. Every day we are able to note that primitive peoples are by no means just children afflicted with a bizarre imagination. It is as Men that we have learned to know them in their homes.”

³⁵⁴ RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista do negro baiano**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006, p. 76.

³⁵⁵ SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos. In: **Afro-Ásia**, 56 (2017), p. 83-128.

³⁵⁶ OLIVEIRA, Irene Dias de; JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Espiritualidade Umbandista: recriando espaços de inclusão. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 29-52, jan./mar. 2013.

³⁵⁷ Por todos, ver LIGIÉRO, Zeca; LIGIÉRO, Dandara. Os fundamentos bantos da simbologia, filosofia e liturgia umbandista. In: **Umbanda: paz, liberdade e cura**. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 1998.

³⁵⁸ CUNHA JÚNIOR, Henrique. Ntu: introdução ao pensamento filosófico bantu. In: **Educação em debate**. Fortaleza, Vol. 1, n.º 59, ano 32, 2010, p. 25 a 40.

superar no imaginário social e na própria sistemática jurídica. Ambas as formas de preconceito se apresentam apenas como exemplos dentre as mais variadas formas racismo: além do científico e religioso, a literatura apresenta, ainda, os racismos estrutural, ambiental, institucional etc.

Para Mbembe, o pensamento europeu sempre foi pautado por um conceito de identidade em termos de uma relação do mesmo ao mesmo e não de pertencimento mútuo, a um mesmo mundo, num sentido de “co-pertença”³⁵⁹. O filósofo camaronês ressalta que dentre os momentos que marcaram a biografia de um conjunto de fatores que colocaram a raça, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes,

O primeiro foi a espoliação organizada quando, em proveito do tráfico atlântico (século XV ao XIX), homens e mulheres originários de África foram transformados em homens-objecto, homens-mercadoria e homens-moeda. Aprisionados no calabouço das aparências, passaram a pertencer a outros, que se puseram hostilmente a seu cargo, deixando assim de ter nome ou língua própria.³⁶⁰

Base para a compreensão da formação dos quilombos no Brasil, desde o século 16, a escravidão e o seu legado ainda se apresentam como um fator histórico relevante, dentre aqueles que perpassam o imaginário coletivo no sentido de ainda provocar todo o processo racista de exclusão e desigualdade. Na observação de Bethencourt³⁶¹, a interpretação marxista que associa o racismo às relações de produção é uma atualização inteligente para os tempos modernos da noção aristotélica de escravidão natural.

Desde o “paradoxo verbal” no par formalmente dissonante liberalismo-escravismo, identificado por Bosi³⁶² em sua *Dialética da Colonização*, até a versão neoliberal de precarização do trabalho, incluindo o eufemismo atual de “condição análoga ao de escravo”, o espectro da escravidão parece continuar a assombrar grupos socialmente vulneráveis no Brasil.

É seguindo essa linha de raciocínio que a presente tese busca mostrar como as comunidades quilombolas ainda apresentam resistência, por meio de suas formas tradicionais, a todo esse modelo econômico neoliberal que visa sempre mão de obra barata e relações precárias de trabalho, e como o direito pode auxiliar no fortalecimento da autonomia dessas comunidades.

³⁵⁹ MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014, p. 10.

³⁶⁰ MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014, p. 12.

³⁶¹ BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: das Cruzadas aos século XX**. Tradução de Luís Oliveira Santos e João Quina Edições. São Paulo: Companhia das Letras, 2018 (*E-Book*).

³⁶² BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 3. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 195.

CAPÍTULO 3 – CARACTERÍSTICAS DA ESCRAVIDÃO NO BRASIL: O PROTAGONISMO QUILOMBOLA

Uma “História impensável”, foi assim que Michel-Rolph Trouillot³⁶³ se referiu, numa abordagem crítica em seu livro *Silencing the Past*, aos fatos ocorridos entre 1791 e 1805, e que marcaram a revolta dos negros escravizados do Haiti, então colônia francesa de Saint-Domingue. E numa interessante aproximação com as críticas decoloniais, que apresentam a antítese do *não-ser* associada ao sujeito colonizado, Trouillot observa ainda a compreensão da Revolução do Haiti como um “não-evento”, levando em consideração a sua completa indiferença historiográfica por parte dos pensadores ocidentais. O caráter impensável da Revolução do Haiti não se evidenciou apenas na atualidade, mas também com relação aos seus contemporâneos, pois, como observa Trouillot, esse evento entrou para a história “com a peculiar característica de ser impensável mesmo quando ocorreu”³⁶⁴.

Citando essa passagem do livro de Trouillot, após reproduzir a pergunta dos estudiosos sobre Hegel a respeito de qual a origem da ideia do filósofo alemão sobre a sua conhecida dialética entre senhor e escravo, Susan Buck-Morss faz uma importante associação entre essa ideia de Hegel e a Revolução do Haiti. Como um dos nortes para se responder aquela pergunta, Buck-Morss identifica o trabalho de Pierre-Franklin Tavarès, que, segundo a filósofa estadunidense, foi “ignorado estrepitosamente pelo *establishment* hegeliano”.³⁶⁵

Em razão da relação direta da escravidão com o fenômeno quilombola e seu protagonismo histórico, entende-se ser pertinente uma análise da abordagem filosófica hegeliana sobre sua conhecida dialética do senhor e do escravo e o quanto essa abordagem representa para a atualidade.

3.1. A ideia de escravidão ante a dialética do *senhor* e do *escravo* de Hegel

Para Buck-Morss, a origem da ideia de Hegel sobre a relação entre senhor e escravo estaria na conexão entre o filósofo alemão e o Haiti, estabelecida por Pierre-Franklin Tavarès a partir da evidência de que Hegel havia lido um religioso e abolicionista francês, o abade Henri

³⁶³ TROUILLOT, Michel-Rolf. **Silencing the past: power and the production of history** (20th Anniversary Edition). Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2015, p. 70.

³⁶⁴ TROUILLOT, Michel-Rolf. **Silencing the past: power and the production of history** (20th Anniversary Edition). Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2015, p. 73 (tradução livre). No original: “The Haitian Revolution thus entered history with the peculiar characteristic of being unthinkable even as it happened.”

³⁶⁵ BUCK-MORSS, Susan. Hegel y Haití. In: **Hegel, Haití y la historia universal**. Traducción de Juan Manuel Espinosa. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 2013 (*E-Book*).

Grégoire (1750-1831). Diferentemente dos clérigos que se identificavam com o Antigo Regime e com a Aristocracia, Grégoire fazia parte do que se chamava na época de “clero constitucional”, que era formado por religiosos que comungavam com as ideias liberais e revolucionários daqueles tempos.³⁶⁶

Informa Marco Morel que Grégoire havia publicado em 1808 uma obra³⁶⁷ na qual sustentava que a “insuficiência dos negros” era o resultado das condições em que viviam, e não de um ativismo racial³⁶⁸, e exaltava a ilustração dos negros ao longo da história. Quanto à relação de Grégoire com o Brasil, destaca ainda Morel que o abade francês enviava seus livros ao país e recebia livros em português, e que, como “conhecido defensor da Revolução do Haiti, reafirmava seus pontos de vista que lhe custavam perseguições e indagava da existência de homens de letras negros e mulatos no Brasil”.

Sobre a relação entre Grégoire e Hegel, o filósofo senegalês Pierre-Franklin Tavarès, por sua vez, destaca que ambos leram a célebre obra *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (História filosófica e política dos estabelecimentos e do comércio europeus nas duas Índias), escrita pelo abade Raynal, com a colaboração de Diderot, cuja primeira edição é de 1770. Tavarès observa que essa foi uma importante obra anticolonial e que marcou, tanto em Hegel quanto em Grégoire, a tomada de consciência sobre a trágica dimensão histórica da questão negra, ou seja, o desumano tráfico atlântico de escravos e a própria escravidão³⁶⁹.

No entanto, observa Tavarès que enquanto a ação do abade Grégoire em favor dos negros era amplamente conhecida, as reflexões de Hegel referente ao assunto conservam ainda uma grande incompreensão, pois, como salienta Tavarès: não passava, o filósofo alemão, de “um escravagista inveterado e um racista impenitente?”³⁷⁰.

³⁶⁶ MOREL, Marco. O abade Grégoire, o Haiti e o Brasil: repercussões no raiar do século XIX. In: **Revista Almanaque Braziliense**, n.º 2, novembro/2005.

Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11620>. Acesso em: 25 jul 2020.

³⁶⁷ Trata-se da obra *De La Littérature des Nègres, ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature: suivies de Notices sur la vie et les ouvrages des Nègres qui se sont distingués dans les Sciences, les Lettres et les Arts* (Da Literatura dos Negros, ou Pesquisas sobre suas faculdades intelectuais, suas qualidades morais e sua literatura: seguida de Notas sobre as obras dos Negros que se distinguiram nas Ciências, nas Letras e nas Artes). Atualmente, o livro foi publicado pela editora inglesa Forgotten Books, em 2018.

³⁶⁸ MOREL, Marco. O abade Grégoire, o Haiti e o Brasil: repercussões no raiar do século XIX. In: **Revista Almanaque Braziliense**, n.º 2, novembro/2005.

Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11620>. Acesso em: 25 jul 2020.

³⁶⁹ TAVARÈS, Pierre-Franklin. Hegel et l'abbé Grégoire: question noire et Révolution Française. In: **Annales historiques de la Révolution Française**, n.º 293-294, 1993. Révolutions aux colonies. pp. 491-509.

³⁷⁰ Sobre a defesa de Hegel contra as acusações de que ele seria um filósofo racista, cf. DIENG, Amady Aly. **Hegel et l'Afrique noire: Hegel était-il raciste?** Dakar: Codesria, 2006. O trabalho do pensador senegalês Amady Aly Dieng conclui que hoje, com as pesquisas feitas por alguns estudiosos sobre Hegel, e dentre eles estaria o citado Pierre-Franklin Tavarès, seria “difícil sustentar que Hegel era racista, ideólogo do imperialismo colonial e

De fato, como visto no capítulo anterior, Hegel apresentou ideias depreciativas para com os negros, chegando a responsabilizar os próprios negros pela escravidão no Novo Mundo, como veio a observar Buck Morss³⁷¹, que cita uma intrigante passagem de *Filosofia da História*, de Hegel, que, segundo a autora, “corroborava um gradualismo”. É a seguinte a frase de Hegel: “A escravidão é em si por si mesma *injustiça*, pois a essência da humanidade é *Liberdade*; mas, para isto, o homem deve amadurecer. A abolição gradual da escravidão é, por isso, mais sábia e mais equitativa que sua remoção repentina”³⁷² (Tradução livre)³⁷³.

Essa concepção gradualista de Hegel parece ressoar na fase política brasileira do positivismo republicano do início do século 20, que sustentava que o povo não estaria preparado para a democracia, o que enseja a seguinte indagação: a demora da abolição da escravatura no Brasil no século 19 corresponderia, de alguma forma, ao mesmo princípio gradualista para a abertura democrática no País no início do período republicano, com o retardo de uma mais efetiva participação popular?³⁷⁴

Não se objetiva tratar dessa questão aqui, mas ela serve para demonstrar a necessidade de superar uma visão linear e elitista da história³⁷⁵ para se compreender o processo dialético que explica os avanços e recuos dos fatos no tempo. Nesse sentido, é que, sem pretender aprofundar o pensamento hegeliano, muito menos apresentar propriamente uma interpretação de sua filosofia tradicionalmente *hermética*³⁷⁶, cabe sinalizar apenas para algumas possíveis conexões com o direito na atualidade.

pangermanista”, sob o argumento de que Hegel era bem informado sobre as questões africanas, e que sua discrição sobre suas fontes de informação seria por razões ligadas à censura e à vigilância policial na Alemanha.

³⁷¹ BUCK-MORSS, Susan. Hegel y Haití. In: **Hegel, Haití y la historia universal**. Traducción de Juan Manuel Espinosa. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 2013 (E-Book).

³⁷² HEGEL, G. W. F. **The Philosophy of History**. Kitchener: Batoche Books, 2001, p. 117.

³⁷³ No original: “Slavery is in and for itself *injustice*, for the essence of humanity is *Freedom*; but for this man must be matured. The gradual abolition of slavery is therefore wiser and more equitable than its sudden removal.”

³⁷⁴ Para Oliveira Vianna, constitucionalista da Primeira República, o Brasil não tinha uma “democracia de opinião organizada”, como os ingleses e os americanos, mas “uma democracia de opinião, simplesmente”. O grande desafio seria fazer evoluir nossa democracia do segundo modelo para o primeiro. Cf. VIANNA, Oliveira. **O idealismo da Constituição**. Rio de Janeiro: Terra de Sol, 1927, p. 15. Caberia um estudo mais aprofundado sobre a relação no Brasil entre escravidão e ditadura, ou sobre abolicionismo e democracia, para se identificar essa ideia de “gradualismo” numa correlação entre as teorias elitistas da democracia do período republicano e as teses conservadoras do Império.

³⁷⁵ WOLKMER, Antônio Carlos. **História do direito: tradição no Ocidente e no Brasil**. 11. ed., Rio de Janeiro: Forense, 2019, p. 24.

³⁷⁶ A palavra hermética aqui é mais que um qualificativo para designar um pensamento de difícil compreensão, mas também pode associar a filosofia hegeliana à tradição hermética, ou seja, ao pensamento do filósofo egípcio Hermes Trismegisto que teria vivido na região de Ninus por volta de 1330 a.C. ou mesmo antes desse período. Para uma associação de Hegel ao pensamento mítico de Hermes Trismegisto, cf. MAGEE, Glenn Alexander. **Hegel and the hermetic tradition**. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001. Analisando a relação do pensamento de Hegel com a filosofia antiga, cf. ainda: MAGEE, Glenn Alexander (ed.). **Hegel and the ancient philosophy: a re-examination**. New York and London: Routledge, 2018.

A identificação do Estado com uma ideia de *absoluto* parece indicar o fim a que se destina o processo dialético em Hegel. Nesse sentido, diz filósofo, em seus *Princípios da Filosofia do Direito*:

O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel; nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que, em serem membros do Estado, têm os seu mais elevado dever.³⁷⁷

Desde logo, o que se percebe é que a dialética tanto pode ter uma versão legitimadora do poder dominante, como na noção de totalidade em Hegel associada ao Estado como um ente absoluto, tornando-a obscura e idealista³⁷⁸, quanto pode ser encarada como uma forma de promover uma visão crítica do processo histórico, desta feita a partir das abordagens marxistas sobre o método dialético. Basta que se observe, como faz Leandro Konder, a inversão feita por Marx, no sentido de se dar mais significação ao trabalho físico, material, do que ao meramente intelectual, como fazia Hegel, ignorando seu lado negativo e suas deformações.³⁷⁹

Assiste razão a Fábio Konder Comparato quando este afirma que a concepção hegeliana de que o Estado “é a realidade efetiva da liberdade concreta” carrega consigo “uma insuportável dose de idealismo, no mau sentido”³⁸⁰, pois, como questiona o autor, de forma pertinente: “Com que, então, haveremos de admitir que o Estado representa sempre a plenitude do humano e a consagração da mais completa liberdade para os seus cidadãos?”. Com essa concepção, teria que se admitir que os indivíduos jamais foram oprimidos pela força estatal, o que não parece admissível, na precisa análise de Comparato por meio de seus questionamentos.

É interessante observar que, apesar de trazer como grande inovação, no que tange à dialética na tradição filosófica, o fato de que o conflito entre tese e antítese é um conflito *real*,³⁸¹ a sua síntese é, no entanto, idealista. É que, embora entendesse ser preciso suplantar a visão antiga, que diluía o indivíduo no todo, era no Estado que Hegel enxergava a síntese superior entre o social e o individual³⁸².

³⁷⁷ HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Norberto de Paula Lima, São Paulo: Ícone, 1997, p. 205.

³⁷⁸ KONDER, Leandro. **O que é dialética**. São Paulo: Brasiliense, 2008, p. 26.

³⁷⁹ KONDER, Leandro. **O que é dialética**. São Paulo: Brasiliense, 2008, p. 27.

³⁸⁰ COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 319.

³⁸¹ MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2010, p. 243.

³⁸² MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2010, p. 247.

Observe-se, por exemplo, a ideia de reconhecimento em Hegel. É de salientar que ela só tem sentido numa sociedade culturalmente homogênea, pois se vincula à noção clássica de contrato, tão cara às teorias políticas do Ocidente desde o século 17. Para Honneth,³⁸³ “com a introdução da relação de contrato, amplia-se ao mesmo tempo o conteúdo material da forma institucionalizada de reconhecimento”, uma vez que o sujeito de direito se confirma como parceiro de contrato exatamente na “capacidade particular de saber-se vinculado ao conteúdo moral de suas manifestações performativas”.

Sem rodeios, Hegel deriva a legitimidade desse emprego de coerção do conteúdo normativo que possuem aquelas regras que asseguram a reciprocidade do reconhecimento na etapa alcançada: sem a adoção das obrigações resultantes do consentimento no contrato, o sujeito infringiria as regras de reconhecimento às quais ele mesmo deve antes de tudo seu *status* de pessoa de direito.³⁸⁴

Talvez, assim se possa compreender que, ante os *sujeitos* submetidos à escravidão, Hegel procure resolver essa legitimidade de pertencimento a um contrato por meio de sua dialética do senhor e escravo. E isso ainda dentro de uma formação política da vontade no modelo da monarquia constitucional, da qual, segundo Honneth, o filósofo alemão não poderia pensar de forma distinta, pois “sua construção do Estado no plano da filosofia da consciência requer um último enfeixamento de todo o poder nas mãos de um único indivíduo”³⁸⁵.

O que se pode compreender é que esse *único indivíduo* que detém o poder nas mãos é o reflexo do *senhor* ante sua antítese com o escravo, pois, na lição de Alexandre Kojève sobre o pensamento de Hegel, no processo de reconhecimento mútuo, o senhor, que “arriscou a vida, venceu o mundo natural”, logo, tem “direito” à dominação.³⁸⁶ E segue explicando, ainda, Kojève:

A atitude do senhor em relação às coisas é mediatizada: pela consciência (que trabalha) do escravo. O senhor vive então em um mundo técnico, histórico, humanizado pelo trabalho, e não em um mundo natural [*como o escravo*]. Já

³⁸³ HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Reza. 2. ed., São Paulo: Editora 34, 2009, p. 98.

³⁸⁴ HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Reza. 2. ed., São Paulo: Editora 34, 2009, p. 99.

³⁸⁵ HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Reza. 2. ed., São Paulo: Editora 34, 2009, p. 111.

³⁸⁶ KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 52 e 53.

não depende desse mundo, porque o escravo trabalhador serve-lhe de anteparo.³⁸⁷

O reconhecimento mútuo entre o senhor (que vive o mundo histórico e não trabalha) e o escravo (que vive o mundo natural e trabalha para o senhor) seria o resultado de uma oposição que tem por *síntese* a própria ideia do Estado, que, por não “viver o mundo natural”, mas, sim, o histórico ou o artificial (Contrato), parece reproduzir a *tese* do senhor. E essa reprodução só se efetiva na perspectiva de uma monopolização da produção do direito, dentro da lógica herdada do Absolutismo, que não aceita nada além de um monismo jurídico, no qual vai a base do positivismo jurídico clássico.

No presente estudo, enquanto a colonialidade representa um sentido estruturalista e homogeneizante de totalidade, onde as partes devem se integrar ao todo, o método dialético do pensamento decolonial aqui imaginado enaltece o lugar de pertencimento³⁸⁸, no âmbito de uma localidade cujos membros pertencentes interagem com os ambientes que lhes são distintos, mas não necessariamente se integram a eles. No âmbito dos “estudos descoloniais”, Bragato e Castilho citam o sentido de “local da cultura”, do filósofo Homi K. Bhabha, que cria o neologismo “*in between*”, ou seja, “entre-lugares” que fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetividade³⁸⁹, espaços onde se articulam as diferenças culturais.

De forma resumida, pode-se dizer que “O conceito entre-lugar, formulado por Bhabha, está relacionado à visão e ao modo como grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como realizam estratégias de empoderamento”.³⁹⁰ Para Ribeiro, esses posicionamentos geram entre-lugares onde aparecem com maior nitidez questões de âmbito comunitário, social e político. Não se busca o *reconhecimento* dos diversos grupos existentes pelos grupos dominantes, para que aqueles que são *diferentes* possam se integrar, num processo de desdiferenciação. Pode-se talvez dizer, ainda com Bhabha, que “esse reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação”³⁹¹.

³⁸⁷ KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 53.

³⁸⁸ BRAGATO, Fernanda Frizzo; CASTILHO, Natalia Martinuzzi. A importância do pós-colonialismo e dos estudos descoloniais na análise do novo constitucionalismo latino-americano. In: VAL, Eduardo Manuel; BELLO, Enzo (orgs.). **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2014, pp. 11-25.

³⁸⁹ BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 20.

³⁹⁰ RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. A contribuição das noções de entre-lugar e de fronteira para a análise da relação entre religião e democracia. **REVER**, Ano 15, N.º 02, Jul/Dez 2015, pp. 160-176. Disponível em: <https://ken.pucsp.br/rever/article/viewFile/26193/18855>. Acesso em: 28 jul 2020.

³⁹¹ BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 21.

Indo mais adiante, sustenta-se que o direito estatal age como o senhor na dialética do senhor e o escravo de Hegel, usando esse reconhecimento de um espectro do passado como um mecanismo de fortalecer o reconhecimento de si mesmo. Mesmo quando as teorias críticas falam de um Outro, é preciso considerar que aí existe um referencial que está oculto, e este referencial é o grupo dominante que surge, como um déspota esclarecido moderno, para “reconhecer”, “aceitar”, “tolerar” o outro.

Nesse ponto, o sujeito (oculto) que participa como referencial para o “reconhecimento”³⁹² do outro tem toda a aparência do *senhor* da dialética de Hegel. Em se tratando de comunidades quilombolas, como se verá mais adiante, o que se sustenta é que, nesse processo, nem o próprio sujeito em si é eficazmente reconhecido, pois ainda é encarado como um “remanescente”, uma coisa do passado, ou um concreto abstrato. Ao direito falta, em primeiro lugar, conhecer (não “reconhecer”) o quilombo, para usar a expressão de Hegel, como um *ser em si*, com sua realidade fincada no presente, e, em seguida, como um *ser para si*, com sua autonomia em face da ordem estatal. Eis a dialética decolonial.

É que ao “reconhecer”, o senhor (direito) quer na verdade ser reconhecido, ainda que o seja por uma consciência não livre³⁹³. Eis a dialética da dominação.

Esse sentido de reconhecer para ser reconhecido está presente na ideia de Estado como *sujeito de direito*, com poder limitado aos valores humanos, mais especificamente individuais, na lógica do pensamento liberal. O que legitima a *força* do direito é o reconhecimento, por parte dos cidadãos, de sua validade em termos de procedimentos e competências definidos no âmbito do Estado, que, por sua vez, reconhece as liberdades públicas fundamentais dos cidadãos, acalentados que são pelos discursos de direitos humanos e dignidade humana.

Essa dialética do reconhecimento entre Estado e indivíduo traz de volta a discussão sobre a essência da dialética hegeliana do senhor e do escravo, que não pode ser interpretada anacronicamente como luta de classes, como fizeram os marxistas, fazendo com que Buck-Morss³⁹⁴ identificasse um “racismo implícito no marxismo oficial”, ainda que pela razão de conceber a história como uma progressão teleológica. Para a autora, isto se demonstraria de forma agora explícita pela resistência, por parte de “marxistas (brancos)”, em aceitar a tese

³⁹² Aquele que “reconhece” parece sempre ocupar o lugar privilegiado, seja do poder ou do grupo dominante, ou simplesmente atuando como o responsável pelo processo de legitimação do sistema político.

³⁹³ KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 53.

³⁹⁴ BUCK-MORSS, Susan. Hegel y Haití. In: **Hegel, Haití y la historia universal**. Traducción de Juan Manuel Espinosa. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 2013 (E-Book).

também de inspiração marxista, do historiador jamaicano Eric Williams³⁹⁵, de “que a escravidão das *plantations* era uma instituição moderna de exploração capitalista por excelência”.

Mas a leitura marxista de Hegel sob a ótica da luta classes, por mais anacrônica que pudesse ser, não deveria, na análise de Buck-Morss, levar os intérpretes especialistas de Hegel a abandonar inteiramente a interpretação social, mas, sim, olhar mais de perto os acontecimentos históricos contemporâneos do filósofo alemão. Para Buck-Morss, não foram apenas a Revolução Francesa ou a leitura de Adam Smith que fizeram de Hegel um modernista, respectivamente, na política e na economia.

Em seguida, arremata:

Sin lugar a dudas Hegel sabía acerca de los verdaderos esclavos y de sus luchas revolucionarias. En lo que fue tal vez el gesto más político de su carrera, utilizó los sensacionales eventos de Haití como el eje de su argumento en la *Fenomenología del espíritu*. La verdadera revolución exitosa de los esclavos del Caribe en contra de sus amos es el momento en el que la lógica dialéctica del reconocimiento se torna visible como la temática de la historia mundial, la historia de la realización universal de la libertad.³⁹⁶

Como se vê, Buck-Morss associa abertamente a relação entre a dialética do senhor e do escravo de Hegel com a real e cruel experiência dos “verdadeiros escravos e suas lutas revolucionárias”, vendo nessa fato histórico o eixo do argumento do filósofo alemão na *Fenomenologia do Espírito*.

Esquemáticamente, e de forma bastante superficial, pode-se compreender essa dialética da seguinte maneira: a) o escravo vive pelo senhor e o senhor tem sua honra e poder aumentados; b) o senhor resolve o problema da falta de liberdade do escravo fazendo com que este inexista em si, mas exista em função do senhor; c) o senhor se autoconfirma na condição de subserviência do escravo, que, inexistindo como tal, passa a existir pelo senhor; d) surge, entretanto, um impasse: na sua posição de comando, o senhor se percebe dependente do escravo, não conseguindo estar certo nem de sua própria existência, pois sua realidade dominante reside na irrealidade do comandado; e) assim, ao matar socialmente o escravo, o senhor matou sua própria condição de existência.

É de se conjecturar que o direito, na sua tradição ocidental e monista, como que instrumentaliza essa dialética, vista agora como uma relação entre o Poder (Estado) e os membros da sociedade em condições mais vulneráveis. Não há, em essência, interesse, por parte

³⁹⁵ WILLIAMS, Eric. **Capitalism & Slavery**. Richmond, Virginia: The University of North Carolina Press, 1944.

³⁹⁶ BUCK-MORSS, Susan. Hegel y Haití. In: **Hegel, Haití y la historia universal**. Traducción de Juan Manuel Espinosa. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 2013 (E-Book).

do poder, em usar o direito como um mecanismo de emancipação, pois isso destruiria sua *ratio essendi*, representada na ideia de “tutela de direitos”, o que lhe garante o controle ou a dominação pura e simples.

A liberdade não nasce da consciência do senhor (direito estatal), pois para este só o controle interessa. A liberdade nasce da condição do escravo, que passa a tomar consciência da vida e da liberdade, quando nega a sua morte social (negação da negação), logo não existem direitos concedidos, mas direitos conquistados por meio de resistência, a partir do referencial de autonomia da própria comunidade.

Assim como, historicamente, os quilombos foram a resistência à escravidão, atualmente, eles existem como resistência agora a uma versão moderna de capitalismo e seu modelo de precarização da força de trabalho e alienação. O sustentáculo do capitalismo não está exatamente na desigualdade social, mas no seu modelo formador de pobreza, miséria e marginalização, no qual se insere a vulnerabilidade das comunidades quilombolas. Tal modelo de desigualdade social excludente e construtor de vulnerabilidades se assemelha à ideia de escravidão como “morte social”.³⁹⁷

Partindo desse entendimento, pode-se sustentar que o próprio sistema capitalista se basearia na dialética do senhor e do escravo de Hegel, ainda que não esteja claro que o filósofo de Jena tenha se referido ao modelo histórico e econômico de escravidão, pois a riqueza de poucos é garantida pela pobreza de muitos, que, de certa forma, se autossustentam reciprocamente. Se a existência do senhor depende da *inexistência* do escravo, a prosperidade do capitalista depende da ruína do trabalhador.

Gorender considera a descoberta da América como um instrumento catalisador para o renascimento da escravidão na Era Moderna, sendo este fato visto, num primeiro momento, como “um tremendo retrocesso nas relações sociais e na vida civilizadas dos homens”³⁹⁸. É que para se desenvolver, ainda segundo Gorender, o Capitalismo precisou eliminar, por meio de um processo revolucionário, exatamente as modalidades de trabalho servil compulsório que caracterizavam o modelo feudal da Idade Média, pois necessitava para prosperar do mercado da força do trabalho livre em sua estrutura econômica.

No entanto, ante a indagação sobre se o renascimento da escravidão teria sido “um processo histórico obstaculizante do desenvolvimento capitalista e um retrocesso civilizatório”,

³⁹⁷ PATTERSON, Orlando. **Escravidão e morte social**. Tradução de Fábio Duarte Joly. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

³⁹⁸ GORENDER, Jacob. **Brasil em preto & branco: o passado escravista que não passou**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000, p. 20.

Gorender responde ao mesmo tempo sim e não, pois se, por um lado, houve um terrível retrocesso social, por outro, houve também um fortalecimento do progresso do capitalismo europeu.³⁹⁹

Embora não tenha tido curso na Europa, entre os povos que caminhavam para o capitalismo, a escravidão, entretanto, ocorreu na América⁴⁰⁰, e em regiões que eram “geograficamente favoráveis à produção de certos bens cuja demanda crescia no mercado europeu”⁴⁰¹. Assim, a produção escravista alimentou a acumulação capitalista na Europa, conclui Gorender, mas vendo nesse fenômeno histórico uma fase “pré-capitalista”,⁴⁰² sem levar em conta ao menos a contemporaneidade dos modelos econômicos de produção. Gorender chega a afirmar que o estatuto colonial e o trabalho compulsório precisou ser imposto a outros continentes pelo capital europeu, “antes de estabelecer o trabalho juridicamente livre como princípio universal”⁴⁰³.

Ousa-se discordar aqui do historiador baiano para se enfatizar a necessidade de se reconhecer, nem mesmo um paralelismo, mas uma relação essencial entre capitalismo e escravidão como já aventado por Eric Williams, citado anteriormente. Ora, como sustentar, sem incorrer em um certo anacronismo, que o capitalismo foi uma superação dos modelos feudais da Idade Média, tendo já nesse momento a bandeira *revolucionária* do trabalho livre e assalariado, e ao mesmo tempo afirmar que o trabalho compulsório precisou ser imposto, pelo próprio capital, *antes* da universalização do mercado da força do trabalho livre?

É preciso que se supere a distinção entre trabalho escravo e trabalho livre para fins de caracterização do modelo econômico de produção capitalista, que vê este como inerente apenas ao último tipo de trabalho. Se lucro, acumulação de riqueza, apropriação dos meios de produção, exploração da força de trabalho (escravo ou “livre”), alienação etc, são fatores que caracterizam tanto a fase da escravidão quanto do trabalho assalariado, aproximando as duas evidentes formas de capitalismo, não é a existência formal de um contrato que vai afastar ontologicamente os dois sistemas. O contrato apenas transforma *juridicamente* a propriedade

³⁹⁹ GORENDER, Jacob. **Brasil em preto & branco: o passado escravista que não passou**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000, p. 20.

⁴⁰⁰ Sobre o debate referente à caracterização especificamente da América Latina como dominada pela transição do feudalismo ao capitalismo”, cf. ZAPATA, Francisco. **Ideología y política en América Latina**. México, D.F.: El Colegio de Mexico, 1990. JSTOR, www.jstor.org/stable/j.ctv6mtd89. Acessado em 27 Jul 2020.

⁴⁰¹ GORENDER, Jacob. **Brasil em preto & branco: o passado escravista que não passou**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000, p. 20.

⁴⁰² GORENDER, Jacob. **Brasil em preto & branco: o passado escravista que não passou**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000, p. 21.

⁴⁰³ GORENDER, Jacob. **Brasil em preto & branco: o passado escravista que não passou**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000, p. 21.

sobre o indivíduo que trabalha, do sistema escravagista, para a propriedade sobre a sua força de trabalho, do sistema de trabalho assalariado, mas ambos são formas puras de capitalismo.

Na avaliação de Sérgio Bagú,

Hay una etapa en la historia capitalista en la cual renacen ciertas formas feudales con inusitado vigor: la expansión del capitalismo colonial. En las colonias, la posesión de la tierra, aparte del lucro que se busca en el tráfico de sus productos, va acompañada de fuertes reminiscencias feudales. El poseedor —compañía o individuo— aplica allí su ley sin apelación, gobierna sobre las vidas y los bienes sin preocupación jurídica o ética alguna, inventa en su beneficio todos los impuestos que su imaginación y las posibilidades del lugar le permiten.⁴⁰⁴

Considerando que a força de trabalho é a única mercadoria que o trabalhador pode dispor para agir economicamente, em pé de (des)igualdade com o capitalista empregador, e ainda assim para poder usufruir de bens indispensáveis à sua existência, então o contrato apenas encobre a propriedade mesma sobre o trabalhador, como no sistema da escravidão. É como salienta Patterson: “Quando alguém compra ou contrata o trabalho de uma pessoa, necessariamente compra o corpo da pessoa por um período combinado”.⁴⁰⁵

O trabalho no capitalismo é o processo como uns promovem a riqueza de outros, onde a condição (dominante) de uns é dependente, não de si mesmo, mas da condição (de dominado e precária) de outros. Assim, Estado e Capital se reproduzem reciprocamente em face ou em detrimento do “súdito” e do trabalhador, na mesma lógica da dialética do senhor e do escravo de Hegel, uma vez que se entenda a sua aplicação teórica ao fenômeno histórico em questão.

Não existe uma divisão cronológica que passa da escravidão para o capitalismo, vindo no sistema escravocrata uma fase “pré-capitalista”. O que existe é a passagem de um modelo de produção capitalista para outro, ou seja, da escravidão para a precarização do trabalho na sua versão assalariada. O modelo de produção econômica capitalista, já no século 16, tem como uma de suas características marcantes e perenes, além da apropriação dos meios de produção, a escravidão negra na condição de seu principal sistema de exploração da força de trabalho. É esse sistema de exploração da força de trabalho que vai passar por transformações no decorrer dos séculos, mas mantendo a constante histórica econômica do modelo capitalista em essência.

⁴⁰⁴ BAGÚ, Sérgio. **Economía de la sociedad colonial**. Colección Socialismo y Libertad (Livro 38), 1949, p. 63. Disponível em: <https://elsudamericano.files.wordpress.com/2015/10/38-sergio-bage3ba-colecccic3b3n.pdf>. Acesso em: 25 jul 2020.

⁴⁰⁵ PATTERSON, Orlando. **Escravidão e morte social**. Tradução de Fábio Duarte Joly. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 49

A sua estreita relação com a ideia de escravidão está no fato de que no capitalismo o processo de produção está associado à criação de excedentes por meio da subjugação do trabalhador, o qual, como salienta Lúcio Kowarick, “deve ser livre e expropriado, de forma que sua liberdade não encontre outra alternativa senão submeter-se ao capital”⁴⁰⁶. É dizer: há apenas a passagem da submissão ao senhor para a submissão ao capital, onde, forçando uma adaptação ao pensamento de Hegel sobre a dialética do senhor e do escravo, observa-se agora uma dialética do capital e do trabalhador.

Cabe aqui a transcrição do trecho referente à análise de Kowarick pela sua importância em relação ao tema estudado:

Para tanto foi necessário efetuar maciça expropriação, que residiu em *destruir as formas autônomas de subsistência*, impedindo o acesso à propriedade da terra e aos instrumentos produtivos, a fim de retirar do trabalhador o controle sobre o processo produtivo. Mas, além disso, foi também necessário proceder a um conjunto de transformações de cunho mais marcadamente cultural, para que os indivíduos despossuídos dos meios materiais de vida não só precisassem como também estivessem *dispostos a trabalhar para outros*.⁴⁰⁷ (sem itálicos no original)

Antes da abolição formal da escravidão, esta era vista como um modelo único de exploração, baseada nas simbologias do terror e da violência física. No período que se aproximava da abolição, que já contava com uma população considerável de negros livres, e mesmo pós-abolição, finda-se a escravidão legitimada juridicamente e inicia-se a escravidão dissimulada. Em reação a esse cenário de irreversibilidade da Abolição, relata Kowarick⁴⁰⁸ que cada Província tentou buscar caminhos diversos para resolver o problema do trabalho, e que essas pessoas livres, além de terem uma participação apenas acessória no processo produtivo, ainda eram encarados pelos potentados do café “como vadios, carga inútil, desclassificadas para o trabalho”.

A designação de *desocupados* era mais uma justificativa para se promover a imigração de europeus. Sobre o tema, Jacob Gorender observa que não havia propriamente desocupados, pois os assim denominados, em sua grande maioria, de fato se ocupavam com uma agricultura de subsistência, tendo uma relação fraca com o mercado, e apenas de forma eventual aceitavam

⁴⁰⁶ KOWARICK, Lúcio. **Trabalho e vadiagem: a origem do trabalho livre no Brasil**. 3. ed., São Paulo: Editora 34: 2019, p. 15.

⁴⁰⁷ KOWARICK, Lúcio. **Trabalho e vadiagem: a origem do trabalho livre no Brasil**. 3. ed., São Paulo: Editora 34: 2019, p. 16.

⁴⁰⁸ KOWARICK, Lúcio. **Trabalho e vadiagem: a origem do trabalho livre no Brasil**. 3. ed., São Paulo: Editora 34: 2019, p. 17.

a disciplina do trabalho assalariado. E completa Gorender, com uma eloquente indagação: “Posseiros, caboclos, matutos e caipiras, por que deveriam eles submeter-se ao trabalho assalariado, se este era tão exaustivo, embrutecedor e envilecido quanto o trabalho escravo?”⁴⁰⁹

Como a inferir a dimensão escravocrata do próprio trabalho assalariado, arremata ainda Gorender:

Ao contrário do pretendido pelos doutos publicistas e políticos do regime imperial, a recusa do trabalho assalariado não se devia à inferioridade racial, nem a propensões inatas à vadiagem. Devia-se à escravidão e à possibilidade alternativa da pequena agricultura de subsistência.⁴¹⁰

Uma tal visão distorcida sobre a capacidade para o trabalho dos antigos escravos após a abolição esteve presente na concepção inclusive de pensadores como Celso Furtado, para quem “o reduzido desenvolvimento mental da população submetida à escravidão provocará a segregação parcial desta após a abolição, retardando sua assimilação e entorpecendo o desenvolvimento econômico do país”⁴¹¹.

Essa realidade, pode-se dizer, ressoa ainda hoje quando se vê que muitos associam à preguiça e à inutilidade a recusa, por parte de comunidades tradicionais, ao trabalho assalariado na bitola alienante do regime capitalista de produção. Basta que se recorde aqui a fala do então candidato à presidência da República, Jair Bolsonaro, bastante significativa dessa psicopatia ideológica, que em discurso no Clube Hebraica, no Rio de Janeiro em 2017, verbalizou: “Eu fui num quilombo (sic). O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriador ele serve mais. Mais de R\$ 1 bilhão por ano é gasto com eles”.

Estranhamente, o gasto referido pelo agora Presidente da República é incoerente, no entanto, com a necessidade, por exemplo, de se ajuizar uma ADPF em 2020, e decidida em abril de 2021, para impelir à União a garantir o acesso de comunidades quilombolas ao mínimo existencial, representado pela imunização contra a pandemia do Covid-19. Dados da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), que constam no site *Quilombos sem Covid-19*, atualizados em 28 de julho de 2021, informam a cifra de 5.574 casos confirmados, sendo 291 óbitos.⁴¹²

Analisando o problema da pandemia do Covid-19, que tem as comunidades indígenas e quilombolas como suas principais vítimas, estudo de Rocha, Santos, Lessa e Félix,⁴¹³ faz uma

⁴⁰⁹ GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. São Paulo: Editora Ática S.A., 1990, p. 193.

⁴¹⁰ GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. São Paulo: Editora Ática S.A., 1990, p. 193.

⁴¹¹ FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 34. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 204.

⁴¹² Disponível em: <https://quilombossemcovid19.org/>. Acesso em: 08 ago 2021.

⁴¹³ ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SANTOS, Marília Gabriela Cruz dos; LESSA, Natalie Coelho; FÉLIX, Raíssa. Encruzilhadas com a Covid-19: genocídio contra indígenas e quilombolas. In: BRITO, Antônio Guimarães;

leitura a partir do conceito de “necropolítica”, de Achille Mbembe, e de “genocídio” e “racismo mascarado”, de Abdias Nascimento. No primeiro conceito, o estudo salienta o direito de vida e de morte que o poder soberano exerce sobre os grupos vulnerabilizados como indígenas e quilombolas, desumanizando-os por meio de uma perceptível violência estatal, configurando a inscrição da necropolítica na ordem estatal, em verdadeiros espaços de exceção, cuja ocupação contemporânea reproduz a lógica colonial. No segundo conceito, associado ao anterior, a “necropolítica genocida” mostra toda sua perversidade, pois, legitimadas por um discurso oficial, as consequências do Covid-19 se agravam quando a distribuição desigual dos cuidados médicos e o acesso a equipamentos são manipulados para decidir quem irá viver ou morrer.⁴¹⁴ Os autores do estudo, que destacam a omissão criminosa do governo federal, concluem ainda no sentido do quanto a pandemia da Covid-19 não afeta apenas a saúde dos indivíduos e comunidades, mas que seus efeitos são fortemente sentidos principalmente na educação, na economia e na própria cultura, elementos que historicamente marcam a dimensão da autonomia dessa comunidades tradicionais.

Desde a sua formação, no século 16, os quilombos já garantiam sua autonomia pela prática de uma agricultura de subsistência, talvez uma forma de resistência, no campo econômico, ao regime capitalista na sua versão colonial escravagista. Como observa Flávio dos Santos Gomes, até mesmo os cativos mantinham essa prática, até onde o permitiam os seus senhores, pois estudos mostram “como o sistema de roças foi marcando profundamente as vidas escravas”⁴¹⁵ e como eles procuraram conquistar sua autonomia. Gomes ressalta a exuberância da organização do célebre Quilombo dos Palmares, em Alagoas do século 16, com uma economia vigorosa.⁴¹⁶

Ao contrário da anterior, com seu modelo uniforme de violência explícita, a escravidão dissimulada ainda hoje é caracterizada por uma forma de exploração da força de trabalho em vários graus: desde a forma eufemística de “condição análoga a de escravo” até às condições de trabalho em locais onde essa exploração seria impensável. Basta que se mencione a situação de empregados domésticos, cuja ampliação de direitos trabalhistas em 2013 no Brasil encontrou

BAHIA, Carolina Medeiros; BORGES, Rosa Maria Zaia (orgs.). **Direito, relações internacionais e políticas públicas: reflexões sobre a pandemia da Covid-19**. Curitiba: CRV, 2020, pp. 115-133.

⁴¹⁴ ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SANTOS, Marília Gabriela Cruz dos; LESSA, Natalie Coelho; FÉLIX, Raíssa. Encruzilhadas com a Covid-19: genocídio contra indígenas e quilombolas. In: BRITO, Antônio Guimarães; BAHIA, Carolina Medeiros; BORGES, Rosa Maria Zaia (orgs.). **Direito, relações internacionais e políticas públicas: reflexões sobre a pandemia da Covid-19**. Curitiba: CRV, 2020, pp. 115-133.

⁴¹⁵ GOMES, Flavio dos Santos. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015, p. 31.

⁴¹⁶ GOMES, Flavio dos Santos. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015, p. 79.

forte reação de setores mais conservadores. Ou, ainda que não se trate de uma condição escrava propriamente dita, mas que traz os traços de um *ethos da escravidão*, mencionam-se os empregados e funcionários qualificados no ambiente empresarial, em repartições públicas, escritórios de profissionais liberais, dentre outros.

Ali, o *chicote* é substituído por outros símbolos de poder, como os paternalismos, as promessas de promoção,⁴¹⁷ a retórica do “vestir a camisa da empresa”, como um dos principais processos de alienação do “colaborador”, ou seja, todos os mecanismos históricos típicos da escravidão: alienação, trabalho para a ascensão de terceiros na pirâmide social, honra ao empregador (senhor) ou chefe. Para acabar com essa realidade, é preciso superar essa lógica do senhor e do escravo, impregnada no direito, primeiro reconhecendo a sua existência, um dos principais desafios do presente estudo.

Os “não-seres” de gênero, étnico, de classe e de origem são a representação fragmentada do antigo escravo, na atualização da dialética hegeliana, enquanto o senhor é representado pelo Estado, em estreita relação com os senhores do capital. No plano macroeconômico, o agronegócio, grandes corporações, multinacionais, instituições financeiras; no plano microeconômico, ou na microfísica do poder foucaultiana, a terceirização do setor público (com a consequente *celetização* de funções tipicamente estatais), a subalternização de atividades de pessoas qualificadas em repartições públicas, como assessores jurídicos em fóruns e tribunais, os assédios morais em instituições privadas, dentre outras formas de literal exploração da atividade laborativa mesmo em setores do conhecimento científico e da produção do direito.

Para Hegel, a consciência do escravo se externaliza por meio do trabalho. No trabalho, o servo torna-se consciente, por meio de sua redescoberta de si próprio, por si próprio, de possuir uma existência e uma mente próprias.⁴¹⁸ Entretanto, na visão de Patterson, nada há na natureza da escravidão que implique necessariamente a ideia de que escravo seja um trabalhador,⁴¹⁹ enfatizando que na maior parte das sociedades pré-capitalistas a maioria dos escravos não era escravizada para ser transformada em trabalhador, embora o escravo pudesse ser usado como trabalhador. Ademais, como observa ainda Patterson, os escravos poderiam ser

⁴¹⁷ Patterson fala que a “promessa de redenção”, detida pelo senhor, assegura a este “uma força motivadora mais poderosa que o chicote”. Nos dias atuais, Expressões como *cole em mim que você cresce aqui na empresa* representa um pouco essa visão de Patterson, onde o *senhor* (diz Patterson), ou o chefe (completa-se aqui), explora o clamor do *escravo* (ou do subordinado) por dignidade, em benefício próprio. Cf. PATTERSON, Orlando. **Escravidão e morte social**. Tradução de Fábio Duarte Joly. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 153.

⁴¹⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 8. ed., Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 150.

⁴¹⁹ PATTERSON, Orlando. **Escravidão e morte social**. Tradução de Fábio Duarte Joly. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 150.

até um peso econômico para seus senhores, o que se pode talvez demonstrar pela conveniente lei do sexagenário no Brasil oitocentista, que tinha muito mais uma finalidade para os senhores de se livrarem de uma força de trabalho improdutiva do que por motivos libertadores.

Nesse ponto, Patterson faz uma crítica ao pensamento de Hegel no sentido de apresentar sua discordância quanto à visão de que a escravidão criava um impasse existencial para o senhor, e uma das principais razões indicadas pelo sociólogo americano era o fato de que “o senhor podia e geralmente conseguia obter o reconhecimento que esperava de outras pessoas livres, inclusive de outros senhores”.⁴²⁰

Eis aqui outra aproximação do capitalismo na sua versão anterior escravocrata com a atual: o compartilhamento pelas pessoas livres com a honra coletiva da classe senhorial. Hoje, o que corresponde aos *livres* da época da escravidão não são apenas os membros de uma elite conservadora e autoritária, mas também muitos dos que simplesmente não vivem a miséria da fome e da falta de moradia, mas que padecem certas carências socioeconômicas e que, paradoxalmente, se identificam mais com o grande empresário do que com seus socioeconomicamente iguais. Na análise ainda de Patterson, uma cultura escravista, se quer evitar a crise de honra e reconhecimento, precisa de uma população “livre” substancial, pois uma sociedade com apenas senhores e escravos não pode manter uma cultura escravista.

A necessidade de transformar o sujeito em trabalhador parece ser mais uma lógica especificamente capitalista, o que, seguindo a visão de Patterson, não representa nem mesmo a lógica da escravidão, a qual vai regular com a lógica capitalista pela sua principal característica: a alienação, enquanto trabalho para a riqueza de terceiros. Assim, o capitalismo precisa sempre, além de uma massa amorfa de consumidores, alienada do ponto de vista das necessidades reais, de uma efetiva força de trabalho, principalmente precarizado, a partir de sujeitos degradados e dependentes. E essa degradação não infirma a posição do senhor, comprometendo seu reconhecimento, como pensado na aventada dialética hegeliana.

Muito pelo contrário. Como bem destaca Patterson, já no modelo escravocrata, a degradação do escravo alimentava o sentimento de honra do senhor, que, enquanto pertencente a uma classe senhorial reconhecida como aqueles dotados de honra e glória, usava os escravos ao longo da vida, “como algo disponível para o exercício de seu sentimento de poder”.⁴²¹

⁴²⁰ PATTERSON, Orlando. **Escravidão e morte social**. Tradução de Fábio Duarte Joly. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 150.

⁴²¹ PATTERSON, Orlando. **Escravidão e morte social**. Tradução de Fábio Duarte Joly. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 151.

Por outro lado, o que representou, no Brasil, o processo elitista de abolição no século 19 senão o interesse, pela pressão inglesa, de transformar ex-escravizados em força de trabalho precária, na sua versão assalariada travestida de civilização, e em consumidores dos produtos da Revolução Industrial em plena expansão?

Mas o foco da iniciativa britânica, que se baseava na lei econômica da oferta e da demanda, encontrava um certo obstáculo na política brasileira. Como observou Mamigonian, a campanha de repressão ao tráfico desenvolvida pelos britânicos era marcada pelos excessos e ilegalidades, o que inibia a sua defesa pública e dava razão à opinião pró-tráfico, com argumentos nacionalistas.⁴²² Ademais, internamente, destaca Mamigonian, havia um conflito de projetos para o Brasil: “De um lado, conservadores defendiam a reabertura do tráfico; de outro, liberais rejeitavam a presença de africanos e defendiam a imigração de europeus.”

Essa pequena digressão histórica é só para mostrar o quanto a dialética do senhor e do escravo de Hegel encontra discordâncias com sua alusão à realidade por parte de alguns intelectuais. No fim das contas, nem sequer a ideia de inversão de sentidos entre escravidão e dominação se aplica aqui. Veja-se, a partir da ideia de Hegel:

Mas, como a dominação mostrava ser em essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência *recalcada* sobre si mesma e se converterá em verdadeira *independência*.⁴²³ (itálicos no original)

Ora, por qualquer ângulo que se olhe a relação entre senhor e escravo na realidade essa inversão nunca irá aparecer. Mamigonian cita a opinião de um leitor do jornal brasileiro *O Philantropo*, na década de 40 do século 19, que ilustra bem isso. Comentando sobre a situação dos *africanos livres* da época, o leitor já “afirmava que a legislação de proteção dos africanos livres ‘foi convertida em lei de patronato para os afilhados dos executores’, e que ‘africano livre significa[va] ESCRAVO BARATO’”.⁴²⁴

E não seria o direito, com sua retórica da justiça e da liberdade, em pleno liberalismo escravocrata do Brasil imperial, que iria garantir essa “verdadeira independência” dos então africanos *livres*. Mamigonian relata que o editor de *O Philantropo* defendia a aplicação da então Lei de 1831, que havia estabelecido o fim do tráfico de escravos no Brasil, exatamente aquela

⁴²² MAMIGONIAN, Beatriz G. **Abolição do tráfico de escravos: 170 anos da Lei Eusébio de Queirós** (Breve Companhia). São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2017, p. irregular (*E-Book*).

⁴²³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 8. ed., Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 149.

⁴²⁴ MAMIGONIAN, Beatriz G. **Abolição do tráfico de escravos: 170 anos da Lei Eusébio de Queirós** (Breve Companhia). São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2017, p. irregular (*E-Book*).

que ficou conhecida como “a lei para inglês ver”. O jornal insistia que era irresponsabilidade do governo não aplicar a lei, por ser do conhecimento de todos que desde a sua edição os africanos importados não eram escravos, mas livres, pelo menos juridicamente⁴²⁵, ou seja, artificialmente.

Atente-se para a lição de Heidegger, para quem só com base na historicidade que a “história universal” torna-se possível, o que inclui tudo aquilo “que pertence historicamente à história do mundo”.⁴²⁶

Se na lógica de Hegel o senhor obtinha o reconhecimento pelo escravo e este pelo senhor, aqui isto não se dá, pois mesmo “livre” o africano era escravo, assim como hoje, mesmo com o reconhecimento de seus direitos, os quilombolas ainda se veem enredados na teia do modelo econômico capitalista e seus reflexos em um claudicante sistema jurídico e um velado autoritarismo político. Quanto ao sistema jurídico, observa-se a peleja de Joaquim Nabuco, já em 1883, com a magistratura nacional, em “sua generalidade cúmplice da escravidão, como o foi, tanto tempo, do tráfico”.⁴²⁷

Por sua vez, do ponto de vista do autoritarismo político, o paralelo entre a escravidão do século 19 e ditadura brasileira do século 20 é assustador, cuja aproximação se dá pelo viés da retórica num esforço que visa suas respectivas legitimações. Se Nabuco já observava que em seu tempo se dizia que “entre nós, a escravidão é suave, e os senhores são bons”⁴²⁸, hoje há ainda os que sustentam a suavidade da ditadura pelo neologismo da “ditabranda”, conforme uso polêmico do termo pelo jornal Folha de S. Paulo⁴²⁹ em 2009.

Outra interessante coincidência está na definição política tanto da superação da escravidão, nas décadas de 70 e 80 do século 19, quanto da abertura democrática, na década de 80 do século 20, como um processo “lento e gradual”. No capítulo intitulado *As promessas da “Lei de Emancipação”*,⁴³⁰ Nabuco discute o prazo dado à escravidão pela lei proposta, que, segundo seus partidários, prometia uma “liberdade gradual” ou uma “emancipação gradual”.⁴³¹ Antes, o abolicionista pernambucano já havia se referido ao projeto de Constituição, de José

⁴²⁵ MAMIGONIAN, Beatriz G. **Abolição do tráfico de escravos: 170 anos da Lei Eusébio de Queirós** (Breve Companhia). São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2017, p. irregular (*E-Book*).

⁴²⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed., Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 57.

⁴²⁷ NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010, p. 84.

⁴²⁸ NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010, p. 120.

⁴²⁹ Cf. O limite à Chávez. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 17 fev 2009, Editorial. Disponível em:

<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz1702200901.htm>. Acesso em 28 de junho de 2021. Mesmo com a declaração de ser favorável à tortura e que a solução para o Brasil era fazer “o trabalho que o regime Militar não fez, matando uns 30 mil”, Bolsonaro foi eleito Presidente da República na eleição de 2018.

⁴³⁰ Referente à Lei n.º 2.040, de 28 de setembro de 1871, que ficou conhecida como a *Lei do Ventre Livre*.

⁴³¹ NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010, p. 87.

Bonifácio, no qual constava “o dever da Assembleia de criar estabelecimentos para a ‘emancipação lenta dos negros’”,⁴³² mas que não foi reproduzida na Constituição do Império.

Como observa Lilia Moritz Schwarcz, referindo-se ao Senado no período do Império, “não parece ser coincidência que o auge da proporção dos senhores rurais na instituição tenha se dado na década de 1840, exatamente durante o apogeu do tráfico ilegal de escravos africanos”.⁴³³ Hoje, é a bancada ruralista e a cultura do agronegócio, difundida pelos meios de comunicação, que ainda conserva os valores capitalistas de economia manietada pelos interesses colonialistas e que domina as questões fundiárias e de territorialidade das comunidades tradicionais.

Voltando à lógica hegeliana, não se entende aqui como que a dialética do senhor e do escravo, construída no bojo de uma *Fenomenologia do espírito*, para se compreender sua evolução, possa representar a realidade histórica da escravidão e seus instrumentos de dominação econômica, como pretendem alguns intelectuais,⁴³⁴ como Susan Buck-Morrs, em seu difundido ensaio *Hegel e o Haiti*, aqui já discutido. Se Hegel menciona expressamente a Revolução Francesa, e silencia sobre a Revolução do Haiti, é porque o sentido de servidão não tem, para o filósofo, o mesmo sentido em ambos os eventos históricos.

Na perspectiva do movimento revolucionário francês, o filósofo encara a servidão como uma perspectiva das transformações da consciência numa ótica tipicamente racionalista do pensamento ocidental, como um processo de emancipação da razão universal, desembocando num conceito de Absoluto. Entende-se aqui a dialética do senhor e do escravo como um embate no interior da consciência, ou, no dizer do próprio Hegel, entre “duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro”.⁴³⁵ E complementa: “Uma é o *senhor*, outra é o escravo”.

Mas esse “Outro” a que Hegel se refere, arrisca-se aqui a dizer, não parece ser uma alteridade exterior ao próprio si do sujeito, como um outro sujeito com o qual a consciência se relaciona, mas a exteriorização da consciência em si mesmo, criando-se as diversas “figuras” idealizadas pelo filósofo, tais como: o Saber imediato ou Certeza sensível, a percepção, o

⁴³² NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010, p. 69.

⁴³³ SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 78.

⁴³⁴ Cf. ainda KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002 e DAVIS, David Brion. **The problem of slavery in the Age of Revolution: 1770-1823**. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.

⁴³⁵ HEGEL, G. W. Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 8. ed., Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 149.

discernimento, a consciência-de-si, a razão, o espírito e, por fim, o saber absoluto. Consulte-se a seguinte e importante passagem da obra de Hegel, como uma tentativa de elucidação do tema:

O *ser-para-si* tem *seu ser-para-si* por objeto, como algo simplesmente *Outro*; e ao mesmo tempo, de modo igualmente imediato, como *si mesmo*; [tem por objeto a] *si* como um *Outro*, não que esse tenha um outro conteúdo, mas o conteúdo é o mesmo *Si* na forma de absoluta oposição, e de um *ser-aí* indiferente completamente próprio. Assim está aqui presente o espírito desse mundo real da cultura: espírito *consciente* de si em sua verdade e [*consciente*] de seu *conceito*.⁴³⁶ (itálicos e colchetes no original)

Como encarar a ideia de um confronto entre o senhor e o escravo, do ponto de vista histórico e real, sem que se observe, na lógica de Hegel, uma efetiva alteridade entre dois sujeitos em situações concretas radicalmente opostas no nível social e econômico? Como pretender que essa visão seja um olhar de Hegel sobre a condição dos escravos na América e de seu confronto com o senhor venha a surgir um “Saber Absoluto”?

Como ressaltado no primeiro capítulo, embora atenta ao concreto, a dialética de Hegel está no plano do formal, e não tanto do conteúdo, vendo no Estado a síntese final para onde confluam os antagonismos sociais, concepção que prende o filósofo ainda a um idealismo. A compreensão da abordagem de Hegel sobre escravidão é muito mais coerente a partir de sua visão exposta na obra *A Filosofia da História*, vista no capítulo anterior, onde o filósofo apresenta uma análise bastante pejorativa e totalmente contrária a um reconhecimento do evento no Haiti, supostamente velado em *Fenomenologia do Espírito*.

Entretanto, é curioso observar o quanto é inegável a contribuição de Hegel para a compreensão, ainda que numa adaptação teórica, do embate dialético que se trava entre as formas dominantes/dominados, reconhecimento/subalternização, devendo, no entanto, ser necessário contornar sua avaliação feita sempre a partir do primado da totalidade. Cumpre investigar, o que foge ao objeto do presente estudo, se é possível analisar a dialética hegeliana para além de uma abordagem psicológica que vê o *senhor* dentro ou fora de si mesmos⁴³⁷, o que elevaria seu alcance para um universo realista do mundo objetivo. O que parece, entretanto, é que não há uma unanimidade quanto a este ponto do pensamento do filósofo alemão, sendo especulativas todas as tentativas de encaixar essa ideia de Hegel, de forma definitiva, no plano da consciência ou da História.

⁴³⁶ HEGEL, G. W. Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 8. ed., Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 351.

⁴³⁷ HABERMAS, Jürgen. **El discurso filosófico de la modernidade**. Versión castellana Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus Ediciones, 1993, p. 43.

3.2. A resistência à escravidão no Brasil: os Quilombos como fenômeno afrodiaspórico

Em carta endereçada a John Jay, datada de maio de 1787, Thomas Jefferson informa haver recebido em outubro do ano anterior uma carta de um estrangeiro com uma mensagem importante. Assim se expressava, o missivista:

“Eu nasci no Brasil. Vós não ignorais a terrível escravidão que faz gemer nossa pátria. Cada dia se torna mais insuportável nosso estado, depois da vossa gloriosa independência,⁴³⁸ porque os bárbaros portugueses, receosos de que o exemplo seja abraçado, nada omitem que possa fazer-nos mais infelizes. A convicção de que estes usurpadores só meditam novas opressões contra as leis da natureza e contra a humanidade tem-nos resolvido a seguir o farol que nos mostrais, a quebrar o grilhões, a renunciar à nossa moribunda liberdade, quase de todo acabrunhada pela força, único esteio da autoridade dos europeus nas regiões da América.”⁴³⁹

O remetente, que não se sabe se negro ou branco, pedia o auxílio aos Estados Unidos para uma planejada “guerra defensiva” em face de uma iminente união da Espanha a Portugal, o que só agravaria o quadro de opressão em que viviam os brasileiros.

É de ressaltar que existiram duas espécies de anseios por liberdade na Era Moderna: uma, em face da tirania política, que deu origem ao pensamento liberal; outra, contra a escravidão, o que incluía não só um conceito de abolição, mas também de desalienação, de negação da “morte social” e do reconhecimento da dignidade e da condição de sujeitos históricos. A primeira espécie de anseio por liberdade era travada no campo ideológico por ícones do pensamento liberal, e muitos, paradoxalmente, eram proprietários de escravos; enquanto a segunda espécie passou a ser encarada como subversiva e posteriormente romantizada.

Historiadores como David Geggus⁴⁴⁰ indicam que foi exatamente contra um pano de fundo de tentativa de reforma no modelo escravagista e de um nascente abolicionismo que a Revolução Francesa estourou no Caribe, e que tais tendências alimentaram a impressão de que a Revolução era antiescravidão, o que estava muito distante do que ela realmente foi. Para Geggus, a ameaça que a Revolução Francesa exercia sobre a escravidão no Caribe era tanto ideológica quanto política, uma vez que “No reino das ideias, ela proclamava uma inspiradora

⁴³⁸ Referia-se à Guerra de Independência dos Estados Unidos ocorrida dez anos antes, em 1776.

⁴³⁹ Cf. em JEFFERSON, Thomas. Carta de Thomas Jefferson a John Jay. In: HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. **O federalista**. Tradução de Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russel Editores, 2003, p. 11.

⁴⁴⁰ GEGGUS, David Patrick. Slavery, war, and revolution in the Greater Caribbean, 1789-185. In: GASPAR, David Barry and GEGGUS, David Patrick (eds.). **A turbulent time: the French Revolution and the Greater Caribbean**. Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 11.

doutrina de liberdade e igualdade que só tardiamente veio a incluir o antirracismo (1792) e depois o antiescravismo (1794)”.⁴⁴¹ (Tradução livre)

Assim, o que chama a atenção na correspondência do brasileiro anônimo endereçada a Thomas Jefferson é que a “terrível escravidão” que fazia gemer a pátria era aparentemente a opressão mantida por Portugal, e não precisamente a escravidão de negros africanos, o que talvez lhe fosse até indiferente. E mais, se ele almejava uma independência como a da então recente nação norte-americana, então poderia até mesmo pretender também a manutenção da escravidão negra, como naquele país, que só foi oficialmente abolida nos em 1865, pela Décima Terceira Emenda à Constituição Estados Unidos de 1787.

Ou seja, o direito de resistência, que havia sido teorizado por Locke, se destinava aos cidadãos burgueses em oposição ao Estado opressor, e não se confundia com as lutas de resistência travadas por outra categoria de oprimidos, a saber, as vítimas do modelo econômico baseada na força de trabalho escravo, que se conservou após o triunfo exatamente das revoluções liberais burguesas. Dale Tomich fala de uma espécie de “segunda escravidão”⁴⁴², após o advento da Revolução Industrial na Grã-Bretanha, que, se extinguiu a escravidão dentro do Império Britânico, a expandiu e intensificou fora dele, inclusive e principalmente em países como o Brasil.

Em face da dificuldade com relação à escravidão dos indígenas, Portugal optou pela escravidão de negros africanos, e, segundo o historiador israelense Yuval Noah Harari, por “fatores circunstanciais”⁴⁴³, o que deu origem ao fato de que as novas sociedades em desenvolvimento no continente americano tenham sido divididas em uma casta dominante de europeus brancos e outra, inferior, dominada e subjugada de negros africanos. Tais fatores estariam relacionados a um ponto em comum, ou seja, a escravidão, e partiriam de uma questão básica: por qual razão os europeus optaram por importar escravos da África e não da Europa ou do leste da Ásia? Essa questão já traz uma noção importante no sentido de que não existiram ou existem escravos, mas escravizados, pessoas pertencentes a um grupo ou povo que foi

⁴⁴¹ No original: “In the realm of ideias, it proclaimed an inspirational doctrine of liberty and equality, which belatedly came to include the antiracism (1792) and then antislavery (1794).”

⁴⁴² TOMICH Dale W. **Pelo prisma da escravidão: trabalho, capital e economia mundial**. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011, p. 81 a 97. Sobre a segunda escravidão como escravidão no capitalismo histórico, cf. do mesmo autor, TOMICH, Dale. A escravidão no capitalismo histórico: rumo a uma história retórica da segunda escravidão (Tradução de Angélica Freitas). In: MARQUESE, Rafael; SALLES, Ricardo (orgs.). **Escravidão e capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil, Estados Unidos**. Rio de Janeiro: 2016, pp. 55-97.

⁴⁴³ HARARI, Yuval Noah. **Sapiens – uma breve história da humanidade**. Trad. Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2018, p. 192.

escolhido por outro grupo ou povo dominante para forçadamente submeter aquele à condição de dominado.

Assim, Harari indica que milhões de “escravos” africanos foram importados pelos conquistadores europeus, do século XVI ao XVII, para trabalhar nas minas e plantações do continente americano, primeiro, pelo fator *localização*. Ou seja, como observa Harari, “era mais barato importar do Senegal que do Vietnã”⁴⁴⁴. Mas é preciso evidenciar que esse fator vem atrelado a outro, qual seja, o *custo*, já que era “mais barato” optar por essa importação a partir da África.

Além da localização, Harari lembra ainda que na África já existia um comércio de escravos bem desenvolvido, tendo o Oriente Médio como principal destino, sendo “muito mais fácil comprar escravos em um mercado existente do que criar um do zero”. Aqui, o fator comodidade prevalece, pois, como se vê, era “mais fácil” realizar tal transação com a África.

E, por fim, o fator considerado como o mais importante pelo historiador israelense: a imunidade genética que os africanos haviam adquirido, durante gerações, a doenças como a malária e a febre amarela, resultando que fosse “mais prudente para um dono de latifúndio investir seu dinheiro em um escravo africano do que um escravo ou criado europeu”⁴⁴⁵. Como localidades, a exemplo do Brasil, estavam tomadas por esses tipos de doenças, de origem mesmo africana, nada “mais prudente” do que importar os africanos resistentes a essas moléstias. Sim, pois outros indivíduos de outras regiões poderiam sucumbir mais facilmente ao chegarem por aqui, comprometendo os interesses econômicos dos conquistadores europeus.

Em resumo, localização/custo, comodidade e imunidade genética teriam sido os fatores que tornavam “mais barato”, “mais fácil” e “mais prudente” para os brancos europeus importar os negros africanos. Mas, como bem analisa Harari, esse “acontecimento histórico ocasional” ou “situação histórica fortuita” ou, simplesmente, esses “fatores circunstanciais”, deram origem a uma abissal divisão entre uma casta dominante de europeus brancos e uma casta subjugada de negros africanos que perdurou ao longo da história.

Além desses fatores *circunstanciais*, que resultou, como destaca Harari, numa das maiores chagas da humanidade, representada pelo racismo contra os negros, uma das plausíveis motivações para o sequestro de pessoas de países do continente africano, do outro lado do Atlântico, talvez tenha sido justamente a distância de sua terra natal, o que, na visão dos

⁴⁴⁴ HARARI, Yuval Noah. **Sapiens – uma breve história da humanidade**. Trad. Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2018, p. 192.

⁴⁴⁵ HARARI, Yuval Noah. **Sapiens – uma breve história da humanidade**. Trad. Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2018, p. 193.

portugueses, impediria as fugas. Mas essa avaliação se mostrou equivocada, pois, os escravizados formaram uma comunidade própria a partir da resistência à escravidão: estavam surgindo os quilombos, como umas das mais importantes comunidades resultante do fenômeno afrodiaspórico.

Na análise Linda Heywood,⁴⁴⁶ até meados dos anos 1990, esse fenômeno era estudado dando-se ênfase na demografia do comércio de escravos, negligenciando-se os aspectos etnográficos e antropológicos, em que pouca atenção receberam outros aspectos, como a dimensão cultural que tratasse de temas como resistência, contestação e criouliização. As conexões entre resistência cultural, identidade étnica e resistência política são a tônica dos trabalhos publicados no livro organizado por Heywood, demonstrando o importante significado do fortalecimento e manutenção da cultura, por meio de símbolos e crenças, como principal método de resistência das populações pertencentes à diáspora negra no Brasil, dentre elas, os Quilombos.

3.2.1. Entre a política abolicionista e a “Quilombagem”, no conceito de Clovis Moura

Caracterizado como um fenômeno de resistência a um sistema dominante cruel e ganancioso, os quilombos foram umas das cabeças da Hidra, um monstro que simbolizava, na leitura de Linebaugh e Rediker, o sentido antiético da desordem, “uma poderosa ameaça à construção do Estado, do Império e do capitalismo”⁴⁴⁷. A Hidra de muitas cabeças estava representada por todos os grupos humanos explorados aos quais era difícil impor a ordem em sistemas de trabalhos cada vez mais globais, e dentre eles estariam, aleatoriamente, “plebeus esbulhados, delinquentes deportados, serviçais contratados, extremistas religiosos, piratas, operários urbanos, soldados, marinheiros e escravos africanos”⁴⁴⁸.

Linebaugh e Rediker observam ainda que executores do trabalho pesado, ou os “rachadores de lenha e os tiradores de água”, viam o trabalho como maldição e castigo, mas porque eles “eram indispensáveis ao crescimento do capitalismo, fazendo o trabalho que não

⁴⁴⁶ HEYWOOD, Linda M. Introdução. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil**. Tradução de Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Cristina Casson e Vera Lúcia Benedito. 2. ed., São Paulo: Contexto, 2019, p. 16.

⁴⁴⁷ LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. **A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário**. Tradução de Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 11.

⁴⁴⁸ LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. **A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário**. Tradução de Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 12.

poderia ser feito, e nem o seria, por artesãos em oficinas, fábricas ou guildas”⁴⁴⁹, embora, ao final fossem invisíveis, anônimos e esquecidos, mesmo tendo transformado a face da Terra ao construir toda a infraestrutura da tão decantada “civilização”⁴⁵⁰.

A associação entre os quilombos no Brasil e a simbologia da Hidra de muitas cabeças foi retratada por Flávio dos Santos Gomes em sua tese de doutorado intitulada *A Hidra e os Pântanos: Quilombos e Mocambos no Brasil (Sécs. XVII-XIX)*⁴⁵¹, concluída em 1997 na Unicamp. O historiador mostra como os quilombolas recriaram cenários sociais, políticos, culturais e econômicos em torno de suas experiências históricas, além da dificuldade de se combatê-los.

Tanto o poder público como o poder privado no Brasil escravagista sabiam em alguma medida que o perigo dos quilombos estava tanto na existência deles próprios (polo de atração para fugitivos e focos de revoltas e insubordinações) como na gestão dos *pântanos* em torno deles. Deste modo, ao contrário de Hércules, não conseguiriam dar fim às *hidras*/quilombos porque mesmo sabendo dos *pântanos* (ainda que em algumas situações não admitissem) não conseguiriam destruí-los.⁴⁵²

De fato, os quilombos faziam parte de um movimento bastante ativo e organizado enquanto força de resistência ao sistema escravagista no Brasil, tanto no período colonial quanto no Império, sendo perfeitamente válida a crítica de Clóvis Moura à visão de Fernando Henrique Cardoso de que os escravos foram instrumentos passivos da História⁴⁵³. A preocupação de Moura era mostrar o escravo como um sujeito participante da “luta de classe”⁴⁵⁴, usando o termo que entendia universalmente consagrado. Sustentava, ainda, o quanto “nossa estrutura social ainda é travada no seu dinamismo em diversos níveis pelo grau de influência que as

⁴⁴⁹ LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. **A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário**. Tradução de Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 52.

⁴⁵⁰ LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. **A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário**. Tradução de Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 53.

⁴⁵¹ Publicada pela Editora Unesp em 2005, com o título *A Hidra e os Pântanos: Quilombos e Mocambos e Comunidades de Fugitivos no Brasil (Sécs. XVII-XIX)*. Aqui, as referências serão a partir da tese disponibilizada no seguinte endereço: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/9920>.

⁴⁵² GOMES, Flávio dos Santos. **A Hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX)**. 1997. 773 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1997, p. 22. Programa de Pós-Graduação em História.

Disponível em: <<http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/9920>>. Acesso em: 8 jul 2021.

⁴⁵³ MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala**. 3. ed., São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981, p. 11. Cf. também, MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5. ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 8.

⁴⁵⁴ MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5. ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 10.

antigas relações escravistas exerceram em seu contexto”⁴⁵⁵, e, assim, cita as relações de trabalho, de propriedade, familiares, sexuais, artísticas, políticas e culturais. Criticando as visões que apresentavam a ideia de docilidade do negro em face da benignidade patriarcal do senhor, Moura mostra que, com isso, “a classe senhorial do passado foi transformada em força mantenedora da harmonia social durante o escravismo”, e por meio de um paternalismo as classes dominantes atuais tentam resolver de forma pacífica os conflitos que surgem⁴⁵⁶.

O sociólogo, então, enaltece a importância social e política da luta dos escravos, com especial atenção para o quilombo, que “nada tinha de semelhante a um quisto, ou grupo fechado, mas, pelo contrário, constituía-se em polo de resistência que fazia convergir para o seu centro os diversos níveis de descontentamento e opressão de uma sociedade”⁴⁵⁷, a qual era marcada pela escravidão como forma de trabalho fundamental.

Mas um dos pontos principais das análises de Clóvis Moura é o fato de ressaltar que “nunca houve um entrosamento mais profundo entre essas lutas e o movimento abolicionista”. Os quilombolas, na verdade, nunca tiveram o apoio desse movimento, em cujo seio predominava a opinião de que o negro era visto como “bárbaro e selvagem”, incapaz, portanto, de executar ações políticas⁴⁵⁸. Para os abolicionistas tradicionais, segundo ainda Moura, o problema da abolição era encarado como “uma simples substituição de mão-de-obra”, e a atitude que ainda continua em nossos dias é a da exclusão do negro como agente histórico, fundamentada no discurso liberal de não aceitação das lutas dos escravos como um fato político⁴⁵⁹. A precedência ou mesmo a preponderância do movimento negro é destacada por Moura nos seguintes termos, que vale a pena transcrever:

É que essa “rebelião negra” antecede em muito o movimento abolicionista. Enquanto a primeira desde o século XVII já se consubstanciava em um fato histórico tão relevante quanto a República de Palmares, o movimento abolicionista somente se manifestará, organizada e politicamente, quando o sistema escravista entra em sua crise irrecuperável do final do século XIX. É exatamente a este movimento tardio que se deseja dar o mérito da Abolição. A contrário. Se méritos devem ser computados deverão ser creditados à rebelião negra. Se houve limitações imperdoáveis elas devem ser computadas aos tímidos abolicionistas que a concluíram.⁴⁶⁰

⁴⁵⁵ MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5. ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 13.

⁴⁵⁶ MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5. ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 15.

⁴⁵⁷ MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5. ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 31.

⁴⁵⁸ MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5. ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 80.

⁴⁵⁹ MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5. ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 80.

⁴⁶⁰ MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5. ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 81.

Embora abolicionistas e escravos tenham conseguido conjugar suas ações em algumas ocasiões, sendo o fim da escravidão o mesmo objetivo de luta, o que se percebe é que enquanto a rebeldia negra visava uma autêntica liberdade, o movimento abolicionista atuava mais como um *elitismo esclarecido*, visando em essência os ajustes econômicos e políticos no recém-inaugurado modelo liberal de Estado de Direito.

Os saldo final é que, durante esse período, ainda na precisa análise Clóvis Moura, o trabalho escravo modelou a sociedade brasileira, e lhe deu o “*ethos* dominante” que mesmo após a Abolição, continuou a direcionar o tipo de desenvolvimento subsequente de instituições, de grupos e de classes⁴⁶¹. É a esse fase histórica do fenômeno quilombola que Clóvis Moura chama de *quilombagem*, comparando-a a outras experiências em países da América Latina no mesmo período. Nesse sentido, assim se expressa Moura, usando a sua terminologia clássica: “Como podemos ver, a *marronagem* nos outros países ou a *quilombagem* no Brasil eram frutos das contradições estruturais dos sistema escravista e refletiam, na sua dinâmica, em nível de conflito social, a negação desse sistema por parte dos oprimidos.”⁴⁶²

Moura aponta ainda o aspecto da continuidade histórica como umas das características da *quilombagem*, delimitando-a, portanto, do seu surgimento no século 16, quando ela é registrada, e que “vai até as vésperas da Abolição”⁴⁶³. Ao destacar a função dos quilombos como “nódulos de resistência permanente ao sistema escravista”, Moura salienta ainda outra importante característica dos quilombos, que em sua definição de *quilombagem*, fica restrita a uma realidade histórica do passado. Assim, numa alusão direta ao que considera o período de atividade dos quilombos, diz que “durante todo o transcurso de sua existência, eles foram não apenas uma força de desgaste, atuando nos flancos do sistema, mas, pelo contrário, agiam em seu centro, isto é, atingindo em diversos níveis as forças produtivas do escravismo”⁴⁶⁴.

Com isso, o que se pode entender é que, na visão de Clóvis Moura, a partir de seu conceito de *quilombagem*, o quilombo fez parte de um movimento de resistência negra delimitado historicamente, ou seja, que antecedeu ao movimento político abolicionista do século 19, sendo formado desde o século 16, e que teria atuado em paralelo ao abolicionismo, de forma clandestina e ilegal, mas durado até as vésperas da Abolição. Essa perspectiva pode levar à compreensão de que a Abolição, em 13 de maio de 1888, seja encarada como um marco temporal que registra o êxito final da luta contra a escravidão no Brasil.

⁴⁶¹ MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 3. ed., São Paulo: Editora Ática, 1993, pp. 7 e 8.

⁴⁶² MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 3. ed., São Paulo: Editora Ática, 1993, p. 13.

⁴⁶³ MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 3. ed., São Paulo: Editora Ática, 1993, p. 27.

⁴⁶⁴ MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 3. ed., São Paulo: Editora Ática, 1993, p. 37.

Entretanto, o dia seguinte à Abolição, o *14 de maio*, pode ser metaforicamente designado como o dia que não terminou, pois, baseada em um artificialismo jurídico, a Lei Áurea, com seu laconismo legislativo,⁴⁶⁵ não foi acompanhada de um programa político de auxílio socioeconômico aos recém-libertos, ficando estes agora *livres*, mas entregues à sorte numa sociedade racista e opressora. Ao contrário, após a Proclamação da República, em novembro de 1889, surgiu um novo Código Criminal, em 1890, que trazia uma eloquente categoria de crime: “Os Vadios e Capoeiras” (arts. 399 a 404).

Registre-se que o anterior Código Criminal do Império, de 1830, já previa a criminalização da mendicância, tendo criado a categoria criminal de “Vadios e Mendigos” (arts. 295 e 296), mas se neste código imperial a vadiagem estava ligada à mendicância, no código republicano ela estava associada à capoeira, uma das mais características expressões culturais do povo negro. O mais significativo, no entanto, é a diferença da tipificação penal sobre o sentido de “vadios” em um e outro Diploma Criminal. O Código de 1830 assim tipificava o crime de vadiagem: “Art. 295. Não tomar qualquer pessoa uma ocupação honesta, e util, de que passa subsistir, depois de advertido pelo Juiz de Paz, não tendo renda suficiente. Pena - de prisão com trabalho por oito a vinte e quatro dias.”

Já o Código de 1890 trouxe um outro elemento típico no lugar de “ocupação honesta e útil”, associando à vadiagem agora ao não exercício de uma profissão ou ofício, numa época em que toda a economia estava baseada no trabalho assalariado. Eis o enunciado em questão:

Art. 399. Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite; prover a subsistencia por meio de ocupação prohibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes:
Pena - de prisão cellualar por quinze a trinta dias.

Se no Brasil houve uma sistemática separação normativa, nos Estados Unidos, as duas normas, referentes, ao mesmo tempo, à abolição da escravatura e à tipificação penal, como a demonstrar uma certa associação, vieram num único dispositivo: a 13.^a Emenda à Constituição americana. Esta foi aprovada em 1865 e trazia o seguinte texto: “Não haverá, nos Estados

⁴⁶⁵ A Lei n.º 13.353, de 13 de maio de 1888, que ficou conhecida como a “Lei Áurea”, continha apenas dois artigos: “Declara extinta a escravidão no Brasil.

A princesa Imperial, Regente em Nome de Sua Majestade o Imperador o Senhor D. Pedro II, faz saber a todos os súditos do Império que a Assembléa Geral decretou e Ela sancionou a Lei seguinte:

Art. 1º É declarada extinta desde a data desta Lei a escravidão no Brasil.

Art. 2º Revogam-se as disposições em contrário.

Manda, portanto, a todas as autoridades a quem o conhecimento e execução da referida Lei pertencer, que a cumpram e façam cumprir e guardar tão inteiramente como nela se contém.”

Unidos ou em qualquer lugar sujeito a sua jurisdição, nem escravidão, nem trabalhos forçados, salvo como punição de um crime pelo qual o réu tenha sido devidamente condenado”. Dessa forma, bastava o envolvimento em um pequeno ilícito para que negros norte-americanos perdessem a liberdade consagrada na vibrante Emenda constitucional americana e fossem colhidos pelo eugênico sistema prisional.

Em ambos os países, Brasil e EUA, a liberdade representada pelo fim da escravidão resultou, ante uma completa falta de assistência aos ex-cativos, numa precariedade socioeconômica que empurrou esses grupos para a criminalidade e, conseqüentemente, para a malha fina do sistema penal. Numa apertada síntese: antes, a lavoura; hoje, a prisão.

Ora, é sabida, ademais, a resistência da classe empregadora no período pós-Abolição em contratar os ex-escravos negros, pois o Abolicionismo foi um movimento político formado, em grande parte, por uma elite intelectual e moralmente racista, que tinha por escopo a substituição da mão-de-obra negra por aquela proveniente de imigrantes europeus. Assim, o que mais se deve ter percebido no período que sucedeu a Abolição foi a quantidade de negros sem profissão ou ofício, e ainda sem domicílio certo, tornando-se o alvo preciso do austero Código Criminal Republicano. E, mais uma vez, se os negros foram culpados pela escravidão, como o foram por Hegel, agora eram responsabilizados criminalmente por não terem trabalho que lhes garantisse a subsistência. Ou seja, sempre os sujeitos dominantes da modernidade ocidental colocando a culpa sobre os dominados quanto ao que eles mesmo fizeram aos dominados no processo colonialista de exploração de carne e trabalho humanos.

Se os escravizados negros do Atlântico já haviam sofrido a frustração ao perceberem que, na virada do século 18 para o 19, nem mesmo meras reformas viriam com as revoluções liberais, muito menos a libertação⁴⁶⁶, agora os ex-escravos brasileiros sofriam com a frustração da Abolição, que junto à *liberdade* trouxe a exclusão social e étnica. Da mesma forma, se a *quilombagem*, na perspectiva de Clóvis Moura, foi de fato fundamental para a superação de um modelo econômico baseado numa forma exploração da força de trabalho extremamente cruel, não teve como impedir, por outro lado, a continuidade do projeto expansionista do Capital sobre as cangas do trabalho assalariado e precarizado.

E aqui entra a discussão sobre a visão de Abdias Nascimento e seu conceito de Quilombismo, tendo em vista a realidade não só das comunidades quilombolas do presente, mas também de todo o movimento negro atual.

⁴⁶⁶ GRINBERG, Keila. **O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo e Antônio Pereira Rebouças**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 52.

3.2.2. A resistência quilombola hoje e o conceito de “Quilombismo”, em Abdias Nascimento

O sentido de quilombo em Abdias Nascimento está, ao que parece, diretamente relacionado ao problema do racismo. Assim, antes de adentrar no conceito de *Quilombismo*, deve-se primeiro compreender o que Nascimento denunciou como “racismo mascarado” e sua associação ao “genocídio do negro brasileiro”, ambas as ideias tratadas em seu livro *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*.⁴⁶⁷

Além da relação com o racismo, outro ponto que caracteriza a ideia de quilombo em Nascimento é a colocação histórica do fenômeno para além da Abolição, o que se percebe claramente quando ele inicia sua análise fazendo a seguinte e importante observação:

A memória dos afro-brasileiros, muito ao contrário do que afirmam aqueles historiadores convencionais de visão curta e superficial entendimento, não se inicia com o tráfico escravo e nem nos primórdios da escravidão dos africanos, no século XV. Em nosso país, a elite dominante sempre desenvolveu esforços para evitar ou impedir que o negro brasileiro, após a chamada abolição, pudesse assumir suas raízes étnicas, históricas e culturais, desta forma seccionando-o do seu tronco familiar africano.⁴⁶⁸

Assim, é de se ressaltar, como visto, que a questão do negro no Brasil sempre esteve relacionada ao seu fenômeno mais desumano, que é a escravidão, dos três séculos dos tempos coloniais ao período constitucional majestosamente denominado “Império do Brasil”, no século XIX. Mas a escravidão se apresenta como um fenômeno atemporal em termos de seus reflexos na sociedade brasileira, produzindo efeitos muito além de seu tempo e sustentados pelos mitos e preconceitos ideologicamente construídos.

Se hoje sociólogos como Jessé Souza associam o legado da escravidão à atual “elite do atraso”, que resultou, segundo o sociólogo, na sanha policialesca da operação Lava-Jato, de cunho eminentemente seletivo, no passado, o ideal do abolicionismo fazia seus ensaios proféticos. Jessé Souza enfatiza a diferença entre nome e conceito para observar que, embora a escravidão seja “a instituição que englobava todas as outras” no Brasil, a “nossa autointerpretação dominante” não consegue se identificar nela, a não ser como presença apenas num passado devidamente datado e localizado. Assim, o sociólogo carioca, no Capítulo *A Escravidão É Nosso Berço*, faz a seguinte análise:

⁴⁶⁷ NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. Ed., São Paulo: Perspectivas, 2016.

⁴⁶⁸ NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 247.

A diferença entre nome e conceito é o que separa o senso comum da ciência. Pode-se falar de escravidão e depois retirar da consciência todos os seus efeitos reais e fazer de conta que somos continuação de uma sociedade não escravista. É como tornar secundário e invisível o que é principal e construir uma fantasia que servirá maravilhosamente não para conhecer o país e seus conflitos reais, mas, sim, para reproduzir todo tipo de privilégio escravista ainda que sob condições modernas.⁴⁶⁹

De fato, a fuga do principal e a construção de fantasias são os pilares que sustentam a falsa moralidade política brasileira no que toca ao “racismo mascarado” denunciado por Abdias Nascimento na década de 1970, e ainda reinante no Brasil atual. E veja-se como essa ideia está em sintonia com a da formação de mitos, tanto religiosos quanto científicos, que serviram para justificar divisão ou a hierarquia de raças no início do século 20.

Ideias como assimilação cultural, mestiçagem, sincretismo religioso, estética da brancura na arte de negros aculturados, os mitos do “africano livre” e do senhor benevolente, implicam em síntese a noção de um discutível paternalismo que vai desde a inclusão social à promoção de direitos. Ideias, essas, todas cirurgicamente analisadas por Abdias Nascimento em seu livro *O Genocídio do Negro Brasileiro*, de 1978.

Se alguma mudança houve, essa parece ter sido de fato apenas no discurso, pois o modelo anterior se conservou implicitamente nos costumes. O modelo tutelar baseado na retórica do “é para o seu bem” serviu na verdade como uma base legitimadora que, concretamente, só fez destruir as realidades culturais e identidades dos povos dominados.

Mas, voltando para os dias atuais, parece que o modelo de xenofobia explícita retornou à pauta dos métodos colonialistas. É que as formas dominantes atuais como que estendem o sentido de austeridade econômica, e seus efeitos impopulares e desumanos, para uma perspectiva de fins étnicos. A ideia de improdutividade de índios e quilombolas está no centro dessas concepções, resultando, por exemplo, na anunciada política de restrição à demarcação de terras às comunidades tradicionais por parte do presidente eleito, que passou todo o período pré-eleitoral fazendo reiteradas declarações preconceituosas contra homossexuais, negros, índios e mulheres.

Da engenharia colonial de Trump, com sua ideia de construir um muro para impedir a imigração de mexicanos, às “meras grosserias” de Bolsonaro, que afirmou abertamente que um quilombola não servia nem para procriar, com o beneplácito do Supremo Tribunal Federal, o que se evidencia é uma xenofobia declarada no processo de dominação atual.

⁴⁶⁹ SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leyla, 2017, p. irregular (*E-Book*).

Sendo assim, é lícito questionar: estaria o imperialismo contemporâneo tirando sua máscara e anunciando, em alto e bom som, o assalto? O paternalismo estaria sendo substituído por uma política colonialista marcada pela sinceridade de seus interesses hegemônicos opressivos?

O fenômeno só encontra similar no surgimento do pensamento jurídico que teve origem nos Estados Unidos denominado de “pragmatismo”. Também conhecido como “análise econômica do Direito”, essa corrente de pensamento procura se desfazer das máscaras retóricas das declarações de direitos e anuncia abertamente que são os interesses econômicos que estão em jogo. Respalhada numa visão autodenominada “realista”, os teóricos dessa concepção jurídica retiram todo o valor do potencial da sociedade na transformação do direito, tendo como estandarte a contundente análise de Oliver Holmes que se referiu à construção do direito como “as profecias do que fato farão os tribunais”⁴⁷⁰.

A afirmação feita em fins do século XIX fez escola. Para Márcio Rocha, “a assertiva de Holmes não significa que os magistrados podem fazer tudo”, mas, como observa, ela visa “justificar a possibilidade que os magistrados têm de construir o direito como possível solução de casos concretos”⁴⁷¹. No entanto, é de se vislumbrar nessa visão a relevância do papel institucional dos tribunais em detrimento da construção social do direito por meio das lutas travadas pelos movimentos sociais de viés econômico, étnico, de gênero etc., dentre eles os próprio quilombos.

Paradoxalmente, trata-se de um típico caso de se reconhecer o realismo (jurídico) em detrimento da realidade (social), onde, nesta última, a resistência se contrapõe a um modelo institucional paternalista de tutela jurídica que dificilmente promoverá por vias próprias as necessárias transformações sociais. E uma das transformações mais difíceis é justamente a superação do racismo no Brasil, que vem mascarado por discursos que sustentam sua inexistência pura e simplesmente, em contraste com uma gritante realidade de jovens negros mortos a cada dia nas periferias, da demanda carcerária em sua maioria de negros e da dificuldade de inclusão socioeconômica.

No prefácio à edição brasileira do livro de Abdias Nascimento ora analisado, Florestan Fernandes aponta “três contribuições novas” que ele vislumbra na obra. São elas: primeiro, o “protesto negro no contexto histórico do último quartel do século XX”; segundo, o “uso sem

⁴⁷⁰ HOLMES, 1897 *apud* ROCHA, Márcio Oliveira. **Ativismo judicial e direito à saúde: “o direito consiste nas profecias do que fato farão os tribunais”?** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013, p. 12.

⁴⁷¹ ROCHA, Márcio Oliveira. **Ativismo judicial e direito à saúde: “o direito consiste nas profecias do que fato farão os tribunais”?** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013, p. 12.

restrições do conceito de genocídio aplicado ao negro brasileiro”; e, por fim, a proposta de “uma série de medidas que poderiam configurar a construção de um novo futuro no presente”⁴⁷².

Enfatiza aqui as duas primeiras contribuições indicadas, uma vez que as medidas propostas por Nascimento não se consolidarão enquanto não se levar à sério as interpelações dos negros e seus protestos, bem como não se reconhecer as questões referentes ao grave problema do racismo como um processo genocida. Algumas medidas já foram inclusive efetivadas institucionalmente, como a inclusão de “um ativo e compulsório currículo sobre a história e as culturas dos povos africanos” no sistema de ensino básico⁴⁷³, mas que não estão imunes a um possível retrocesso, ainda mais em face do perfil reacionário do presidente eleito em 2018.

Pois bem. Não seria possível tratar aqui de todas as temáticas apresentadas por Abdias Nascimento no livro *O Genocídio do Negro Brasileiro*, não só pela delimitação do objeto de pesquisa como também pelos vários ângulos de abordagem feitas pelo autor, sem falar nos inúmeros *insights* que o livro desperta. Assim, opta-se por pinçar alguns aspectos que estejam diretamente relacionados com os temas adredemente expostos.

O primeiro deles se refere ao paternalismo de uma tutela estatal que, a partir de uma análise de Abdias Nascimento, apenas mascara um dos maiores problemas que afetam o negro no Brasil: o racismo. É que as instituições brasileiras são ideologicamente brancas, ou seja, formadas a partir de um conceito de monopolização dos interesses econômicos e políticos da hegemonia branca. Nesse sentido, enfatiza Nascimento:

Desde os primeiros tempos da vida nacional aos dias de hoje, o privilégio de decidir tem ficado unicamente nas mãos dos propagadores e beneficiários do mito da “democracia racial”. Uma “democracia” cuja artificiosidade se expõe para quem quiser ver; só um dos elementos que a constituíram detém todo o poder em todos os níveis político-econômico-sociais: o branco. Os brancos controlam os meios de disseminar as informações do país; o aparelho educacional; eles formulam os conceitos, as armas e os valores do país.⁴⁷⁴

Esse modelo monopolizador caracteriza o sentido de poder simbólico de Pierre Bourdieu, mas aqui com viés racista. Se, para Bourdieu, “O direito é, sem dúvida, a forma por excelência do poder simbólico de nomeação que cria as coisas nomeadas e, em particular, os

⁴⁷² FERNANDES, Florestan. Prefácio. In: NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. Ed., São Paulo: Perspectivas, 2016, pp. 18 usque 20.

⁴⁷³ NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. Ed., São Paulo: Perspectivas, 2016, p. 172.

⁴⁷⁴ NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. Ed., São Paulo: Perspectivas, 2016, p. 54.

grupos”⁴⁷⁵, ele pode ter de fato o poder de exercer uma violência simbólica no sentido de mascarar o racismo por meio de uma ideologia baseada na falsa ideia de “democracia racial”.

No passado, como assevera Abdias Nascimento em outra passagem, construiu-se o mito do “africano livre”, embora a liberdade de pessoas negras já velhas e doentes que eram atiradas à rua e deixadas à própria sorte não passava “de pura e simples forma de legalizado assassinio coletivo”⁴⁷⁶. E, assim, pode-se dizer que desde aquela época se efetivava um poder simbólico, que construía mitos por meio de atos estatais, e nesse sentido a própria Lei Áurea, para Nascimento, “não passou de um assassinato em massa”.

No capítulo VI, intitulado *Discussão sobre raça: proibida*, Abdias Nascimento faz uma reflexão bastante pertinente ao contestar o conceito de “justiça social” que proclama que todos são brasileiros, seja o indivíduo negro, branco, mulato, índio ou asiático. Para o autor, com esse discurso, em verdade, “a camada dominante simplesmente considera qualquer movimento de conscientização afro-brasileira como ameaça ou agressão retaliativa”⁴⁷⁷. E cita a análise do cientista político ganaiense Anani Dzidzienyo no sentido de que qualquer mobilização do negro enfrentaria dois inconvenientes: “uma opinião oficial que consideraria ‘atividade raciais’ como subversivas, e a atitude geral da sociedade que as consideraria divisionistas”.

Considere-se que tal análise se deu a partir de um momento histórico brasileiro de repressão política, onde as contestações ao então regime militar eram adjetivadas como “subversivas”. Mas, levando-se em conta o retorno a um processo de militarização da política que se delineia no Brasil atual, não surpreende se esse tratamento for retomado, como um café requentado, e servido a goles estridentes de retóricas vazias.

Sobre tais concepções, reage Nascimento:

O objetivo não expresso dessa ideologia é negar ao negro a possibilidade de autodefinição, subtraindo-lhe os meios de identificação racial. Embora na realidade social o negro seja discriminado exatamente por causa de sua condição racial e da cor, negam a ele, com fundamentos na lei, o direito legal da autodefesa.⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989, p. 237.

⁴⁷⁶ NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. Ed., São Paulo: Perspectivas, 2016, p. 79.

⁴⁷⁷ NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. Ed., São Paulo: Perspectivas, 2016, p. 94.

⁴⁷⁸ NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. Ed., São Paulo: Perspectivas, 2016, p. 94.

Embora essa autodefesa de grupos étnicos tenha os seus reflexos na Constituição vigente, a análise de Abdias Nascimento acima citada não deixa ser atual. A sua preocupação não parece se limitar ao arcabouço jurídico-institucional que viabilize o exercício dos direitos, ou mesmo o acesso à justiça, mas sinaliza o controle ideológico que desqualifica essa mobilização do movimento negro contra o racismo no Brasil.

A partir de uma proclamada “democracia racial”, simbolicamente construída pelo ideal paternalista de “tutela” dos direitos de igualdade, a resistência do movimento negro tem sua legitimidade negada, visando desarticular a autonomia inerente ao olhar do negro sobre si mesmo. Nesse campo de autodefinição, a própria religião afro é desconstituída de sua força espiritual e originalidade, confundindo-se sincretismo com folclorização.

Nesse universo religioso, no capítulo XI, Nascimento mais uma vez vai ao passado de escravidão para observar que: “Para manter uma completa submissão do africano, o sistema escravista necessitava acorrentar não apenas o corpo físico do escravo, mas também seu espírito”⁴⁷⁹. E então conclui com lucidez que, se naquela época, visando esse objetivo, se batizava compulsoriamente o africano escravizado, hoje, no lugar do batismo, “temos a ‘democracia racial’ compulsória”.

Continuando suas pertinentes análises, Nascimento chega, no Capítulo XII, às artes, para denunciar também aí um paternalismo que costuma “estar subjacente na crítica de intenção promocional”, mas adverte, o autor, que “o artista negro deverá recusar esse tipo de domesticação”⁴⁸⁰.

Arte e religião, que outras fontes mais eficientes de expressão da própria identidade? Mas o paternalismo tutelar as subverte, como que visando dismantelar as potencialidades subversivas que lhes são inerentes, assim como o clericalismo da Igreja folcloriza a mensagem cristã com suas liturgias, mascarando o legado revolucionário do cristianismo primitivo.

Por fim, vale mencionar, ainda no Capítulo XII, sobre a cultura afro-brasileira, a forma como Abdias Nascimento rechaça a sua “bastardização”, combatendo toda forma de “racismo camuflado com a máscara da benevolência paternalista”. E, como para reforçar a autonomia do movimento negro, arremata, com vigor:

Não percebem que os negros brasileiros não necessitam de permissão dos brancos para exercer seu inalienável – e intransferível – direito e obrigação

⁴⁷⁹ NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. Ed., São Paulo: Perspectivas, 2016, p. 134.

⁴⁸⁰ NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. Ed., São Paulo: Perspectivas, 2016, p. 143.

não só de protestar, mas de lutar contra todas as formas e disfarces do racismo, sinônimo de exploração, opressão e desumanização.⁴⁸¹

Por fim, Abdias Nascimento aponta, no Capítulo V de seu livro, o branqueamento da raça como uma estratégia de genocídio, e indica vários fatores que demonstram esse processo, tais como: o desdém da sociedade brasileira institucionalmente branca; o objetivo da política migratória do século XIX para erradicação da “mancha negra” na população brasileira; o Decreto-Lei n.º 7.967, de Getúlio Vargas, já em setembro de 1945, regulamentando a entrada de imigrantes, visando a preservar na “composição étnica da população” as características de sua “ascendência europeia” (art. 2.º); a coação social que leva negros a se identificarem como brancos, promovendo uma gritante distorção nas estatísticas demográficas.

O que se pode perceber é que o protesto de Abdias Nascimento é atemporal e ecoa nos ouvidos e mentes dos negros e negras que ainda hoje sofrem com o “racismo mascarado” de um colonialismo disfarçado de paternalismo, ou simplesmente de “senhor benevolente”, e todos esses fatores estão presentes no seu “conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras”: o *Quilombismo*. Numa verdadeira defesa à autonomia do movimento negro, Nascimento afirma não ser lícito “para o verdadeiro movimento revolucionário negro o uso ou a adoção de *slogans* e/ou palavras de ordem de um esquerdismo ou democratismo”, pois a própria revolução negra é que “produz seus historiadores, sociólogos, antropólogos, pensadores, filósofos e cientistas políticos”.⁴⁸²

Nascimento faz um paralelo entre os temidos e perseguidos quilombos do passado, os quais “resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade”, e aqueles que “assumiram modelos de organização permitidas ou toleradas”, que se assemelham as comunidades do presente. Independentemente das aparências e dos objetivos declarados, para Nascimento, “todas elas preencherem uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da continuidade africana”.⁴⁸³ E, em seguida, arremata:

Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras, foram e são quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os “ilegais” foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o

⁴⁸¹ NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. Ed., São Paulo: Perspectivas, 2016, p. 151.

⁴⁸² NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 252.

⁴⁸³ NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 255.

comando da própria história. A este complexo de significações, a esta *práxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo.⁴⁸⁴

Partindo-se dessa avaliação de Nascimento, contata-se o quanto o conceito de quilombo pode ser diversificado, dificilmente podendo ser capturado semanticamente numa construção simplista e restritiva de uma conceituação jurídico-normativa. Ademais, o que se sustenta aqui é o fato de que o Direito brasileiro ainda se atém a um conceito de quilombo que se aproxima mais do sentido de *quilombagem*, de Clóvis Moura, quando deveria estender sua compreensão sobre essas comunidades para uma perspectiva de *quilombismo*, de Abdias Nascimento, por ser esta muito mais abrangente, dinâmica e atual. Essa última perspectiva parece ser mais uma disputa hermenêutica de luta pelo sentido da norma do artigo 68 do ADCT, como se verá mais adiante, como o esforço de um movimento antropológico, do que uma construção normativa estatal que garanta uma certeza jurídica a partir de dispositivos legais objetivos, como sempre propagado pela evolução do racionalismo jurídico.

É a partir das linhas da ancestralidade, como enaltecido por Diosmar Marcelino de Santana Filho⁴⁸⁵, que o quilombismo servirá como uma das importantes vertentes do sentido de quilombo, pois, para o geógrafo baiano, é com as memórias dos avós que se aprende que os registros dessas histórias humanas não estão nas autarquias públicas, mas, sim, “em nossas famílias”. Por esse movimento pela memória é que se terá, ainda segundo Santana Filho, “a sapiência de saber quais são os direitos que queremos conquistar e constituir, num tempo de Bem Viver”.

O momento é de reconhecermos em aprendizado o pensamento de Abdias Nascimento em “Quilombismo”, não o tornando um manifesto inócuo para a mudança estrutural da sociedade, como os racistas progressistas fizeram, mas um pensamento de Nação que tem como princípio o não genocídio dos Povos Indígenas e Negro como política de Estado.⁴⁸⁶

Num tempo em que extermínios de pessoas negras são praticados por representantes de instituições públicas que têm o dever funcional de salvar vidas, diz Santana Filho, de forma bastante lúcida, que “será preciso uma força coletiva em ancestralidade, que mergulhe em

⁴⁸⁴ NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 255.

⁴⁸⁵ SANTANA FILHO, Diosmar Marcelino de. De Diosmar Filho para o quilombismo. In: XUCURU-KARIRI, Rafael; COSTA, Suzane Lima (orgs.). **Cartas para o Bem Viver**. Salvador: Boto-cor-de-rosa Livros Arte e Café, 2020, pp. 255-259.

⁴⁸⁶ SANTANA FILHO, Diosmar Marcelino de. De Diosmar Filho para o quilombismo. In: XUCURU-KARIRI, Rafael; COSTA, Suzane Lima (orgs.). **Cartas para o Bem Viver**. Salvador: Boto-cor-de-rosa Livros Arte e Café, 2020, pp. 255-259

memórias de nossa existência e nos conecte com a memória de como construímos o território nacional e como esse só andarás pelas nossas pernas”.⁴⁸⁷

Necessário que se analise com atenção essa ideia de quilombismo associada à ancestralidade apresentada por Santana Filho, pois ela vai remeter à noção de uma autonomia autêntica, formada pela própria comunidade, com seus saberes e movimentos, e não por um viés colonialista de tutela estatal e seus métodos de “reconhecimentos”. A ancestralidade não é algo que vincula o olhar para os quilombos ao seu passado, numa associação aos quilombos históricos da época da escravidão, mas o quanto que essas memórias fazem com que essas comunidades no presente construam por si mesmas sua identidade e desenvolvam sua autonomia, sem o filtro legitimador da colonialidade.

Os “modos de ver da ancestralidade e seu direito” são ressaltados também por Julio Cesar de Sá da Rocha, que os identifica como “aquele que tem como seu fundamento nas concepções tradicionais originárias e proveniente da diáspora africana”.⁴⁸⁸ Além do aspecto familiar referente às “memórias dos avós”, como apontado por Santana Filho, o professor Rocha salienta ainda o aspecto espiritual, que tem nos orixás, representantes dos “antepassados divinizados” e que se integram às “energias da natureza”, uma importante dimensão da ancestralidade para a cultura negra da diáspora.

Todas esses saberes e crenças particulares formam aquilo que pode e deve ser dimensionado como novas perspectivas do fenômeno jurídico, para além do legalismo estatal, a partir de um viés comunitarista, e que vem assim avaliado por Rocha, numa passagem de seu estudo que vale transcrever:

Com efeito, existem padrões normativos comunitário, de natureza não-estatal e que são produzidos nos territórios tradicionais resultantes do ethos dos povos diaspóricos africanos, são ordens jurídicas carregadas de dimensões valorativas de sabedoria e de forma de compreender diferentemente dos modelos dominantes que reconhecem o sistema legal estatal como instância única de produção jurídica.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ SANTOS FILHO, Diosmar Marcelino de. De Diosmar Filho para o quilombismo. In: XUCURU-KARIRI, Rafael; COSTA, Suzane Lima (orgs.). **Cartas para o Bem Viver**. Salvador: Boto-cor-de-rosa Livros Arte e Café, 2020, pp. 255-259.

⁴⁸⁸ ROCHA, Julio Cesar de Sá da. COVID-19, Sopa de Wuhan e a contribuição dos modos de ver da ancestralidade e seu direito. In: BAHIA, Saulo José Casali (org.). **Direitos e deveres fundamentais em tempos de coronavírus**. São Paulo: Editora IASP (Instituto dos Advogados de São Paulo), 2020, p. 157.

⁴⁸⁹ ROCHA, Julio Cesar de Sá da. COVID-19, Sopa de Wuhan e a contribuição dos modos de ver da ancestralidade e seu direito. In: BAHIA, Saulo José Casali (org.). **Direitos e deveres fundamentais em tempos de coronavírus**. São Paulo: Editora IASP (Instituto dos Advogados de São Paulo), 2020, p. 158.

Em suma, o quilombismo de Abdias Nascimento, a partir da leitura feita por Santana Filho pela lente da ancestralidade, combinada ainda com a abordagem de Rocha,⁴⁹⁰ pode se apresentar como uma base de compreensão para se promover o ideal transformador que será mais adiante associado à ideia de decolonialidade.

3.3. O sentido de *Quilombos* para o Direito: para além da noção de “remanescentes”

Enquanto comunidades formadas a partir da escravidão no Brasil, desde o século 16, os quilombos só tiveram tratamento constitucional no século 20, na última Constituição brasileira, promulgada em 1988, depois de 164 anos de constitucionalismo brasileiro. Mas ainda serão tratados como “remanescentes”, o que, pela própria semântica da palavra, indica que eles não são vistos como comunidades atuais. É válido conferir outras duas palavras que, além de remanescentes, podem ser mais apropriadas para identificar as comunidades quilombolas, quais sejam, as palavras *descendentes* e *resistentes*. Observe-se que esta última está inclusive presente no artigo 2.º do Decreto n.º 4.887/2003, na sua forma substantivada *resistência*, além de reproduzir o termo constitucional *remanescentes* do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), na Constituição de 1988. Mas o que se ressalta é que a palavra *resistência* no Decreto está com uma vinculação de sentido atrelada ao passado.

Confira-se:

Art. 2.º: Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, *com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida*.

Como se percebe, a ideia de *resistência* se refere à “opressão histórica sofrida”, logo, remetendo a um fato do passado, e podendo levar à interpretação de inexistência ou pelo menos ocultando a opressão *atual* sofrida. Não bastasse isso, a noção de resistência, pelo decreto, além de exclusivamente histórica, ainda está relacionada a uma “presunção de ancestralidade negra”. Isto é, toda forma de definição da identidade de comunidades quilombolas, para fins de reconhecimento da propriedade definitiva de suas terras, traz como critério essencial os aspectos antropológicos e culturais encontrados no passado, e nenhum aspecto de relação com

⁴⁹⁰ O professor Julio Cesar de Sá da Rocha menciona ainda o conceito de “contracolonialidade”, do líder quilombola Antônio Bispo, o que será objeto de discussão no Capítulo 5, ao tratar da ideia de um *constitucionalismo decolonial*.

a terra em si é mencionada, a não ser a previsão de que as comunidades “estejam ocupando” suas terras.

Mesmo a referência no decreto aos “critérios de auto-atribuição”, que poderia acenar para uma espécie de autonomia identitária, está também condicionada aos dados antropológicos do passado.

A necessidade de um processo político de ressignificação do conceito de quilombo para o momento presente foi discutido por Fernandes, Galindo e Valencia⁴⁹¹ a partir de pesquisa feita junto a comunidades quilombolas no agreste de Alagoas, encarecendo um novo olhar que “atualiza as disputas políticas do passado à realidade local das comunidades quilombolas atuais, revelando estes territórios como lugares de resistência marcados por trajetórias históricas de luta contra a opressão”. De fato, a perspectiva de “trajetória histórica própria” referida ainda no Decreto parece ser encarada com ênfase mais ao ponto de partida do que ao ponto de chegada. Nesse sentido, vale transcrever importante trecho da análise feita pelos pesquisadores:

A continuidade e sobrevivência dos quilombos contemporâneos passam pela necessidade de busca por respeito e dignidade, na formação de uma identidade que se produz no transcorrer do enfrentamento político. [...] o processo identitário que se trata aqui é construído como *um fenômeno antagônico à dominação vivida*, o qual se produz sobre certos determinantes históricos, políticos e sociais. *Ou seja, a identidade quilombola define-se pelas relações de poder que se lançam sobre os quilombos, como necessidade política de construir para si formas de enfrentamento às forças hegemônicas.*⁴⁹² (sem destaques no original)

Assim, é de se reconhecer que todos os aspectos de “um fenômeno antagônico à dominação vivida” ou de um “enfretamento às forças hegemônicas” que possam caracterizar a identidade quilombola no presente, estão contidos em uma simples expressão do artigo 68 do ADCT: “[...] que estejam ocupando suas terras [...]”.

Sustenta-se que a relação com a terra é o que mais define a caracterização de uma comunidade quilombola no presente. Como observa Oscar de La Torre⁴⁹³, para responder a

⁴⁹¹ FERNANDES, Saulo Luders, GALINDO, Dolores Cristina Gomes e VALENCIA, Liliana Parra. Identidade quilombola: atuações no cotidiano de mulheres quilombolas no agreste de Alagoas. In: **Psicologia em Estudo [online]**. 2020, v. 25.

Disponível em: <<https://doi.org/10.4025/psicoestud.v25i0.45031>> Acesso em: 1 Julho 2021.

⁴⁹² FERNANDES, Saulo Luders, GALINDO, Dolores Cristina Gomes e VALENCIA, Liliana Parra. Identidade quilombola: atuações no cotidiano de mulheres quilombolas no agreste de Alagoas. In: **Psicologia em Estudo [online]**. 2020, v. 25.

Disponível em: <<https://doi.org/10.4025/psicoestud.v25i0.45031>> Acesso em: 1 Julho 2021.

⁴⁹³ DE LA TORRE, Oscar. “Are they really *quilombos*?” Black peasants, politics, and the meaning of *quilombo* in present-day Brazil. In: **OFO: JOURNAL OF TRANSATLANTIC STUDIES**, VOL. 3, Ns. 1 & 2, (June/Dec 2013), 97-118.

questão sobre se toda comunidade rural que exige reconhecimento no presente descende de escravos fugitivos, os antropólogos sustentam que esse significado de quilombo mudou durante os últimos vinte anos: “Não significa mais uma comunidade descendente dos escravos fugitivos, mas, sim, um ‘território étnico’ negro, uma ‘forma de territorialidade negra’, um ‘processo produtivo autônomo’ historicamente constituído”⁴⁹⁴ (tradução livre).

E é nesse critério de identidade, eminentemente de previsão constitucional, que se encontra a relação mais forte dos quilombos com a característica da resistência, fincando-os no presente, pois na medida que a norma fala de "remanescente" não está visualizando os quilombos como ser em si, mas como uma realidade cuja identidade está no passado, e que teima em "remanescer".⁴⁹⁵ Se a escravidão era, no passado, o mal contra o qual se resistia, visando-se a liberdade, hoje a resistência se processa pela posse de suas terras em face da cobiça de um capitalismo rentista e especulativo, que ainda explora a força de trabalho precarizada, visando-se agora a autonomia. Ora, a expressão *remanescentes* contempla apenas a primeira forma de resistência, numa dimensão histórica, e negligencia toda problemática atual de resistência contra a opressão sofrida pelas comunidades quilombolas quanto à ameaça ao direito à “propriedade definitiva” dessas “suas terras”.

O processo dialético sustentado no presente estudo destaca que, para que haja o equilíbrio que possa garantir a autonomia das comunidades quilombolas, visando ainda um ideal de solidariedade no lugar de totalidade, é necessário que o Direito se desfaça de seu viés colonialista no sentido de uma tutela condicionante que encobre as características atuais do Quilombos, limitando-os à noção de “remanescentes”.

Argumenta-se no sentido de que esta expressão está mais atrelada a ideia de totalidade, pois vê os quilombos atuais não de uma forma solidária que o conhece em sua autonomia e suas características que o definem no presente, mas busca reconhecer essas comunidades como vinculadas a uma realidade do passado. Há aqui uma totalidade que paradoxalmente invisibiliza ao visar *reconhecer*, devendo em seu lugar ser atribuída uma dialética que promova a emancipação numa lógica solidária de complementaridade.

⁴⁹⁴ No original: “[...] that during the last twenty years the meaning of *quilombo* has changed. It does not mean a community descended from runaway slaves anymore, but rather a black ‘ethnic territory’, a ‘form of black territoriality’, an ‘autonomous productive process’ historically constituted.”

⁴⁹⁵ Na versão em inglês da Constituição brasileira de 1988, que pode ser consultada no site do Senado, no artigo 68 do ADCT a palavra *quilombos* foi traduzida por “ancient runaway slave communities”, ou seja, antigas comunidades de escravos fugidos”, sendo a única referência atual os “remaining members”, membros remanescentes, dessas comunidades. As comunidades estão no passado, e só os membros individuais remanescentes ainda existem. Colhido em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/243334/Constitution_2013.pdf?sequence=11&isAllowed=y Acesso em: 24 out 2021.

Além de remanescentes, outra expressão utilizada por material didático editado pelo Ministério da Educação em 2001, destinado às crianças e jovens brasileiros, é o termo *descendente*. Nesse material didático, o MEC visava dar a conhecer a *História do Povo Kalunga*, identificado como uma população formada por “descendentes dos primeiros quilombolas”⁴⁹⁶. O documento foi elaborado no mesmo ano do Decreto n.º 3.912, que foi editado em setembro de 2001 pelo então Presidente Fernando Henrique Cardoso e posteriormente revogado pelo vigente Decreto n.º 4.887/2001, este no governo de Luís Inácio Lula da Silva.

Informa Mary Karasch que o quilombo Kalunga, situado no estado de Goiás, é talvez o mais antigo habitado permanentemente no Brasil, e que, diferente do que ocorreu com o famoso Quilombo dos Palmares nunca foi destruído⁴⁹⁷, mas que hoje “seus descendentes vivem e enfrentam fazendeiros poderosos pelo controle das terras de seus ancestrais”⁴⁹⁸.

A palavra *descendente* tem um significado menos restritivo do que *remanescente*, mas não está disposta em nenhuma das normas mencionadas, ou seja, nem no artigo 68 do ADCT nem no Decreto 4.887/2003. Enquanto *remanescente* está associado aos verbos *sobrar* e *restar*⁴⁹⁹, o verbete *descendente* tem seu radical no verbo *descender*, que significa “Provir por geração; proceder, provir”, ou ainda, “Derivar, originar-se”⁵⁰⁰. Assim, se o termo *remanescente* tem uma conotação baseada na ideia de restos daquilo que ficou para trás, *descendente* ainda conserva a característica da continuidade de algo que tem sua procedência em uma realidade do passado.

Mas, de todos os termos mencionados, o que de fato mais define as comunidades quilombolas é a palavra *resistência*. Se no dicionário da língua portuguesa o adjetivo *resistente* vem explicitado como “Que resiste ou é capaz de resistir a alguma força ou ação”, ou ainda: “que não deteriora com o passar do tempo; durável”, o verbete *resistir*, do qual deriva o substantivo *resistência*, vem assim definido:

⁴⁹⁶ UMA HISTÓRIA DO POVO KALUNGA. Secretaria de Educação Fundamental – MEC; SEF, 2001

⁴⁹⁷ KARASCH, Mary C. Centro-africanos no Brasil Central, de 1780 a 1835. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil**. Tradução de Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Cristina Casson e Vera Lúcia Benedito. 2. ed., São Paulo: Contexto, 2019, p. 127.

⁴⁹⁸ KARASCH, Mary C. Centro-africanos no Brasil Central, de 1780 a 1835. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil**. Tradução de Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Cristina Casson e Vera Lúcia Benedito. 2. ed., São Paulo: Contexto, 2019, p. 164.

⁴⁹⁹ Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa**. 7. ed., Curitiba: Editora Positivo, 2008, p. 695.

⁵⁰⁰ Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa**. 7. ed., Curitiba: Editora Positivo, 2008, p. 299.

resistir v.t.i. **1.** Lutar contra (ataque, atacante), ou responder a (acusação ou acusador); defender-se. **2.** Não ser alterado, danificado ou destruído (por algo, ou ação de algo). **3.** Não seguir, não ser dominado (por impulso, vontade, ideia, influência etc.); não aceitar (o que atrai). **4.** Não se deixar convencer, não aceitar, não concordar. [...] ⁵⁰¹

Toda história dos quilombos está associada à resistência. No período da escravidão, dos séculos 16 a 18, observa Mary Karasch que havia “predadores humanos” de toda ordem, e a historiadora identifica três que, então, representavam a maior ameaça a essas comunidades: “As bandeiras, os capitães-do-mato e nações indígenas frequentemente os atacavam, incendiando-lhes as casas e plantações e os devolvendo à escravidão.”⁵⁰² Os quilombos não estavam livres nem dos ataques promovidos por grupos de sua própria etnia, o que, como reflete Karasch, é mais difícil de entender porque esse “outro grupo, os negros, se envolvia na caça a escravos fugidos e na destruição de seus quilombos”⁵⁰³.

Em consonância com o que foi observado anteriormente, quanto ao duplo significado do valor liberdade e, conseqüentemente, dos interesses postos na luta, é válido destacar, como o faz Kelia Grinberg,⁵⁰⁴ ao apontar os movimentos no fim do século 18 no Brasil, que se a palavra *liberdade* significava o fim da escravidão para os escravos, “para outros revoltosos ela era a garantia dos direitos de propriedade e seus correspondentes, como o livre comércio e a igualdade de direitos para todos os homens livres”. No entanto, segundo salienta ainda Grinberg, não como uma forma de liberdade e igualdade jurídica *para todos*, pois a discrepância de objetivos e interesses não era só entre proprietários e escravos, mas também entre, de um lado, escravos, e de outro, pardos e negros livres. A abolição, para estes últimos, não era bem uma vantagem: “o fim deste regime de trabalho implicaria o fim da hierarquia de condições jurídicas, o que enfraqueceria seu *status* social, já que seriam socialmente igualados aos que até então eram escravos”⁵⁰⁵.

O que se percebe daí é que existiriam três categorias de população negra no Brasil no século 19: os mantidos como escravos, os reunidos em quilombos e os libertos. Dessas, apenas

⁵⁰¹ Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa**. 7. ed., Curitiba: Editora Positivo, 2008, p. 702.

⁵⁰² KARASCH, Mary. Os Quilombos do ouro na capitania de Goiás. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 253.

⁵⁰³ KARASCH, Mary. Os Quilombos do ouro na capitania de Goiás. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 257.

⁵⁰⁴ GRINBERG, Keila. **O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo e Antônio Pereira Rebouças**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 49.

⁵⁰⁵ GRINBERG, Keila. **O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo e Antônio Pereira Rebouças**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 49.

as duas primeiras poderiam ter afinidade de interesses, o que evidencia que, em termos de interesses, os quilombos, no processo de resistência à escravidão, contariam mais com os mantidos escravos do que com os seus irmãos libertos, como se já não bastasse a ameaça de bandeirantes, capitães-do-mato, de algumas nações indígenas e de grupos de sua própria etnia, como mencionado acima, a partir das análises da historiadora Mary Karasch.

Hoje, os quilombos resistem contra os poderosos senhores de terra, fazendeiros e latifundiários e seus grandes empreendimentos, e que nada têm de *remanescentes*, pois não são meras *sobras* ou *restos* dos antigos senhores de engenho do passado e seus capitães-do-mato, mas uma força viva e atuante num país que mantém secularmente uma base econômica eminentemente agrícola, exportador de *commodities* para o mercado mundial. Ante a fragilidade das comunidades quilombolas, que ainda assim resistem pela força de sua cultura e identidade, esses senhores só poderiam encontrar na força do Direito uma resistência eficaz e estruturalmente organizada, em uma sociedade que se pretende livre, justa e solidária.

As comunidades quilombolas do presente parecem ressentir da falta de uma autonomia que lhes garanta a defesa de seus direitos, uma autonomia que, desde o passado, encontra na cultura e na ancestralidade a força que lhe conserva o espírito de resistência. Elizabeth Kiddy⁵⁰⁶ salienta a importância das manifestações culturais, de forte traço religioso, representadas pelas figuras dos “Reis do Congo” que simbolizavam o elo entre os afro-brasileiros e as estruturas políticas africanas, bem como aos seus antepassados africanos e *pretos-velhos*. Tais reis africanos e afro-brasileiros emergiram como líderes comunitários que não só supervisionavam associações de artesões negros e diferentes grupos étnicos, mas também tinham papéis relevantes “nos *mocambos* e *quilombos* e como cabeças de rebeliões”.

Entretanto, quanto aos quilombos do presente, após 33 anos de vigência da primeira constituição a prever os direitos de comunidades quilombolas à propriedade definitiva de suas terras, apenas 5%⁵⁰⁷ de todas as comunidades reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares receberam a respectiva titulação na forma do Decreto n.º 4.887/2003, o qual exige, no parágrafo único do artigo 17, que as comunidades sejam representadas por associações legalmente constituídas.

⁵⁰⁶ KIDDY, Elizabeth W. Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil**. Tradução de Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Cristina Casson e Vera Lúcia Benedito. 2. ed., São Paulo: Contexto, 2019, p. 166.

⁵⁰⁷ JURISTAS QUEREM MAIS RECURSOS PARA TITULAÇÃO DE QUILOMBOLAS. **Agência Câmara de Notícias**. Direitos Humanos, 12 abr 2021. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/745403-juristas-querem-mais-recursos-para-titulacao-de-quilombolas/> Acesso em: 7 jul 2021. Nessa matéria da Agência Câmara de Notícias, o defensor público que coordena Grupo de Trabalho de Comunidades Tradicionais da Defensoria Pública da União destaca que das 3.477 comunidades quilombolas já reconhecidas pela Fundação Palmares apenas 162 detêm a titularidade de suas terras e que o IBGE estima que existam mais de 5 mil comunidades.

A exigência da representação por associações parece significar a figura da primeira sala na parábola *Diante da Lei* constante no livro *O Processo*, de Franz Kafka⁵⁰⁸. O “homem do campo” pede para entrar na lei, mas inicialmente o porteiro se limita a dizer: “É possível, mas agora não”. O porteiro fala, ainda, que ele é apenas o último dos porteiros, pois, de sala em sala, existem mais porteiros, cada um mais poderoso do que o outro. O homem fica ali sentado “dias e anos”, esperando para entrar na primeira sala. Após ouvir a parábola, contada pelo sacerdote, personagem do livro de Kafka, o protagonista Joseph K. conclui que o porteiro havia enganado o homem do campo, pois, ao final, aquele “berra” para este: “Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a”. Mais adiante, o sacerdote replica a Joseph K., dizendo que o porteiro de fato não tinha enganado o homem do campo, e explicando a parábola ao protagonista, salienta que a história continha duas explicações importantes do porteiro sobre a entrada na lei, uma no início e outra no fim. Se no início, o porteiro diz que não podia conceder “agora” a entrada ao homem, no fim, vai dizer que a entrada estava destinada apenas a ele. Mas aí não haveria nenhuma contradição, porque o porteiro só estava cumprindo o seu dever, “na medida em que ofereceu ao homem a perspectiva de uma possibilidade futura de entrar”.⁵⁰⁹

É apenas essa *possibilidade futura de entrar* que o Decreto, como um bom porteiro cumpridor de deveres, oferece às comunidades quilombolas, e isso só no início, pois no fim, termina *indo embora e fechando a porta*. Restam, assim, conservadas as marcas coloniais do Direito quando o assunto é o tratamento de grupos subalternizados, que historicamente apelam à ordem jurídica estatal para receber aquilo que já era originariamente deles. O que só a muito custo ocorrerá, e ainda assim, mais para servir como uma aparência de legitimidade do sistema, como nos 5% das comunidades que foram contempladas com a titulação.

De todos os modelos dominantes e opressivos da modernidade/colonialidade, que foram apresentados como superados, como a própria ideia de colonização, subjaz um que também se conserva: o da escravidão. Vale observar que a colonialidade é a manutenção da colonização por outros métodos. Em sendo assim, como não reconhecer uma nova versão de escravidão, inaugurada a partir dos processos abolicionistas do século 19 e identificá-la como uma *escravidão da colonialidade*? Como bem ressalta Gilroy, no Prefácio à edição brasileira de sua

⁵⁰⁸ KAFKA, Franz. **O processo**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 261 a 263.

⁵⁰⁹ KAFKA, Franz. **O processo**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 264.

importante livro *O Atlântico negro*.⁵¹⁰ “O sistema de escravidão racial e seu lugar no desenvolvimento do comércio global forneceram bases fortes para a análise da escravidão, da *plantation* e de outras modernidades coloniais”.

Assim, não parece que as etapas da escravidão tenham sido finalizadas com o que Dale Tomich chamou de “A segunda escravidão” (século 19), como anteriormente abordado, mas continua em formas contemporâneas, muitas vezes vistas de forma eufemísticas, como na expressão “condição análoga a de escravo”, do artigo 149 do Código Penal Brasileiro. Ou mesmo pelo reconhecimento expresso na Emenda Constitucional 81, de 2014, que acrescenta “a exploração de trabalho escravo na forma da lei” ao artigo 243 para caracterizar as propriedades rurais sujeitas à expropriação.

Até aqui, os dois modelos centrais do sistema mundo capitalista se limitaram à compreensão dos efeitos da modernidade ocidental (Wallerstein) e do colonialismo (Mignolo). Mas um outro elemento para a compreensão do capitalismo se encontra na necessidade desse modelo econômico em arrematar uma reserva de força de trabalho baseada principalmente no ideal de mão-de-obra barata.

E aqui talvez resida a razão principal pela qual as denominadas “Espistemologias do sul” foram sufocadas, levando-se em consideração que o desinteresse dos conquistadores pelo conhecimento e vivências dos povos nativos e dominados esteja exatamente na proporção inversa do interesse na força de trabalho que os membros desses povos representavam.

Se, por um lado, a ideia de infinitude dos recursos naturais, relacionada ao sentido de controle da natureza, embasa as investidas extrativistas em busca do lucro, por outro, no aspecto do trabalho, a ideia que ajudou a pavimentar o produtivismo rentista do capitalismo colonialista foi a de inferioridade étnica de negros, vistos como legítimos trabalhadores braçais em essência.

O Direito foi o grande legitimador da escravidão no século 19 por meio da categoria jurídica da propriedade,⁵¹¹ e se a ideia de escravidão estava associada, no pensamento liberal e seus instrumentos jurídicos, aos modelos políticos tiranos do absolutismo, a ideia de liberdade, ainda na mesma bitola ideológica, estava restrita ao ideal do individualismo burguês.

⁵¹⁰ GILROY, Paul. Prefácio à edição brasileira (Tradução de Patrícia Farias). In: GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. 2. ed., São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012, p. 11.

⁵¹¹ Sobre as formas como a ordem jurídica do Brasil imperial legitimava a escravidão, cf. CAMPELO, André Barreto. **Manual jurídico da escravidão: Império do Brasil**. Jundiaí, SP: Paco, 2018.

Uma homogeneização da inferioridade visa a todo custo barrar o que Gilroy chama de “contracultura da modernidade” representada pelo Atlântico negro⁵¹², e esta cultura da inferiorização do outro pode estar representada tanto na generalização do africano ou afrodescendente, na referência à África, como também, no Brasil, no tratamento do Nordeste ou do nordestino, que muitas vezes é promovida pela generalização do termos como “baianos”, “paraibas” e “paus-de-arara”. Expressões como “pezinho na África”, na “senzala” ou na “cozinha”, representam os padrões históricos da opressão escravocrata, combinada com um “racismo mascarado”, na definição de Abdias Nascimento, que se perpetuam ainda hoje.

Nesse relação quase sempre conflituosa entre aquilo que Gilroy chamou de “identidades inacabadas” de europeu e negro, é que surgem discursos racistas, nacionalistas ou etnicamente absolutistas, que orquestram relações políticas de forma que tais identidades tenham a aparência de serem mutuamente exclusivas. É nesse sentido que “ocupar o espaço entre elas ou tentar demonstrar sua continuidade tem sido encarado como um ato provocador e mesmo opositor de insubordinação política”⁵¹³.

Identificando o quilombo brasileiro como uma cópia do africano, que foi reconstruído aqui para se resistir à escravidão, Kabengele Munanga destaca que os escravizados “transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar”⁵¹⁴. Em seguida, o antropólogo brasileiro-congolês identifica o que acredita ser um dado fundamental da cultura afro-brasileira.

Apesar de o quilombo ser um modelo bantu, creio eu que, ao unir africanos de outras áreas culturais e outros descontentes não-africanos, ele teria recebido influências diversas, daí seu caráter transcultural. Com efeito, a transculturação parece-me um dado fundamental da cultura afro-brasileira. [...] Com efeito, os escravizados africanos e seus descendentes nunca ficaram presos aos modelos ideológicos excludentes. Suas práticas e estratégias desenvolveram-se dentro do modelo transcultural, com o objetivo de formar

⁵¹² GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. 2. ed., São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012, p. 33 e segs.

⁵¹³ GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. 2. ed., São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012, p. 33 e 34.

⁵¹⁴ MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do Quilombo na África. In: **REVISTA USP**, São Paulo (28): pp. 56-63, dez/fev - 95/96. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364>. Acesso em: 8 jul 2021.

identidades pessoais ricas e estáveis que não podiam estruturar-se unicamente dentro dos limites de sua cultura.⁵¹⁵

Esse modelo transcultural parece se repetir nas comunidades quilombolas do presente, e não só na diversidade de modelos de organização social dentre as milhares de comunidades espalhadas pelo país, como também pela existência de quilombos cujos membros se confundem com outras etnias. Assim, sendo a generalização, como corolário da totalidade, a lógica da dominação, expressões como “remanescentes de comunidades quilombolas” retiram toda a carga de cultura e identidade contemporânea que marca a realidade dessas comunidades, ofuscando a dimensão de resistência que pode ser encontrada em cada uma, de forma diferenciada e autônoma. E mais, ela de certa forma ofusca a imagem do quilombo, como já identificava Edison Carneiro⁵¹⁶, como “um fenômeno *contra-aculturativo*, de rebeldia contra os padrões de vida impostos pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos”.

Se há um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar, como enfatizado por Kabengele, deve ser um modelo que transforme em primeiro lugar o Direito e todo o pensamento jurídico, partindo de uma postura monista, centralizadora e hegemônica, para outra pluralista, diversificadora e solidária.

Trazendo uma importante contribuição para o desenvolvimento do conceito normativo de povos e comunidades tradicionais, o professor Julio Cesar de Sá da Rocha se baseia na ideia de campo de Pierre Bourdieu para identificar, no âmbito do campo jurídico, a emergência do direito étnico,⁵¹⁷ um campo jurídico, segundo o professor, ainda em formação. Rocha vai buscar na América Latina exemplos de conceitos normativos sobre grupos étnicos, com uma reflexão mais detida sobre o caso da Colômbia. E essa é uma abordagem extremamente relevante, pois vai sintonizar os esforços emancipadores do direito, a partir de uma visão comunitarista e plural, com os métodos decoloniais do que se denomina *Novo Constitucionalismo Latino-Americano*, marcado pela insurgência de comunidades tradicionais em face dos modelos caracterizadores da modernidade/colonialidade.

No presente estudo, para além de buscar responder a indagação de Rocha sobre como os povos e comunidades tradicionais podem alterar a presente correlação de forças, o objetivo

⁵¹⁵ MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do Quilombo na África. In: **REVISTA USP**, São Paulo (28): pp. 56-63, dez/fev - 95/96. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364>. Acesso em: 8 jul 2021.

⁵¹⁶ CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares**. 2. ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958, p. 14.

⁵¹⁷ ROCHA, Julio Cesar de Sá da. Direito, grupos étnicos e etnicidade: reflexões sobre o conceito normativo de povos e comunidades tradicionais. In: ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SERRA, Ordep (orgs.). **Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais**. Salvador: EDUFBA, 2015, p. 24.

é, de um ponto de vista autocrítico do direito, questionar como o próprio mundo ou campo jurídico pode promover uma alteração nesse monopólio do direito de dizer o direito. A proposta passa pela *abertura*, e não exatamente por um “reconhecimento”, por parte do direito, a um universo jurídico pluralista perante o qual o direito não apenas sofre os efeitos dos movimentos sociais e étnicos, mas move a si mesmo no sentido de uma postura mais emancipadora.

Se, por um lado, como conclui acertadamente Rocha, “a realidade inserida num contexto de pluralismo jurídico deve determinar para os povos e comunidades tradicionais desafios contínuos de cruzamento entre diferentes fronteiras jurídicas”,⁵¹⁸ por outro, desafios também devem ser determinados para o próprio direito eminentemente estatal no sentido de superar suas posturas hegemônicas, sob o risco de se “ontologizar” o processo dominante do sistema jurídico. Nesse sentido, acredita-se que o processo de alteração do aspecto colonialista do direito não tem um movimento exclusivamente de fora para dentro, mas também de dentro para fora, provocando-se como que *curtos-circuitos* internos na máquina jurídica.

Se, ainda, como destacam Eduardo Braz Marinho Rolim e Roberta Neri da Silva,⁵¹⁹ o direito, sob a tutela do Estado, foi construído na modernidade com bases em ideais universalizantes, na esteira de uma visão determinista da ciência que serviu a interesses burgueses, é preciso que se reconheça, de uma forma invertida, que o direito não é em si exatamente um sistema universalizante, mas, sim, um instrumento utilizado para a universalização do sistema dominante. E se ele foi construído assim na modernidade, nada impede que se pense em uma construção diferente, de forma a se superar aspectos como, por exemplo: o monismo jurídico estatal e seu monopólio de dizer o direito; a hegemonização de específicos interesses étnicos e/ou de classe; e a visão exclusivamente individualista de direitos fundamentais como o da propriedade.

Sendo assim, é exatamente a imprescindibilidade do reconhecimento de direitos coletivos, quando se trata de grupos que se definem coletivamente, como bem observam Rolim e Silva,⁵²⁰ que pode ser o ponto de partida para a compreensão de um pluralismo jurídico emancipador, como será desenvolvido adiante com relação à questão quilombola no direito

⁵¹⁸ ROCHA, Julio Cesar de Sá da. Direito, grupos étnicos e etnicidade: reflexões sobre o conceito normativo de povos e comunidades tradicionais. In: ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SERRA, Ordep (orgs.). **Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais**. Salvador: EDUFBA, 2015, p. 25.

⁵¹⁹ ROLIM, Eduardo Braz Marinho; SILVA, Roberta Neri da. A quem serve o Direito contemporâneo? O papel da ciência moderna para o viés dominante do campo jurídico em conflito com as comunidades tradicionais. In: ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SERRA, Ordep (orgs.). **Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais**. Salvador: EDUFBA, 2015, pp. 453 e 454.

⁵²⁰ ROLIM, Eduardo Braz Marinho; SILVA, Roberta Neri da. A quem serve o Direito contemporâneo? O papel da ciência moderna para o viés dominante do campo jurídico em conflito com as comunidades tradicionais. In: ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SERRA, Ordep (orgs.). **Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais**. Salvador: EDUFBA, 2015, p. 454.

brasileiro. O que se deve ter em mente é que o sentido de reconhecimento deve ser visto aqui como uma abertura para novas perspectivas teóricas ou mesmo de valores⁵²¹, tanto no campo da teoria dos direitos fundamentais quanto no da própria teoria do direito, superando-se posturas rígidas e formais de compreensão do fenômeno jurídico.

⁵²¹ Nesse sentido de abertura a novos valores, como uma característica de *inexauribilidade*, o que será discutido mais adiante, cf. REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 20. ed., São Paulo: Saraiva, 2002, p. 203.

CAPÍTULO 4 – PLURALISMO JURÍDICO EMANCIPADOR: A QUESTÃO QUILOMBOLA NO DIREITO BRASILEIRO

Se a expressão *remanescentes* já traz uma denotação discutível que remete a sobras de uma realidade do passado, como visto no capítulo anterior, é preciso ressaltar outro aspecto do enunciado da norma constitucional do artigo 68 do ADCT que restringe ainda mais os direitos quilombolas. Quando dos trabalhos da Assembleia Constituinte, na proposta inicial, de autoria do deputado constituinte Carlos Alberto Caó, havia a referência, para o enunciado, à expressão “comunidades negras remanescentes de quilombo”, sendo posteriormente alterada no trâmite do processo legislativo⁵²², e por pressão das representações conservadoras⁵²³, resultou configurada a expressão “remanescentes das comunidades quilombolas” no texto final do artigo.

O que se observa não é apenas a exclusão da referência a “comunidades negras”, mas a inversão no sentido dos sujeitos de direito ali contemplados. No lugar de uma dimensão coletiva de *comunidades remanescentes*, passou-se a limitar o direito à terra a uma dimensão individual, quando agora o direito restou associado a *remanescentes das comunidades*.⁵²⁴ Num rigor hermenêutico-jurídico, a norma do artigo 68 do ADCT não parece consagrar o direito à terra especificamente aos quilombos, enquanto comunidades tradicionais do presente, mas às pessoas consideradas individualmente, e ainda assim que ocupem terras na condição de remanescentes de uma comunidade existente no passado. Ou seja, não são sequer os quilombos atuais que são considerados como remanescentes pela norma constitucional, mas as pessoas que permaneceram ocupando terras dos “antigos quilombos”, na própria expressão ainda do § 5.º do artigo 216 do texto permanente da Constituição, que arremessa os quilombos na vala comum das “reminiscências históricas”. Em síntese: para a Constituição, pelo menos numa interpretação literal, os quilombos do presente simplesmente não parecem existir.

⁵²² Para uma precisa compilação de propostas de emendas e respectivos pareceres, registrados no *Diário da Constituinte*, cf. SILVA, Dimas Salustiano da. Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988. **Boletim Informativo NUER**, Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas / Fundação Cultural Palmares - v. 1, n. 1 - Florianópolis: UFSC, 1997, pp. 11-27. Disponível em: https://nuer.ufsc.br/files/2014/04/m-gpfehggnff_boletim_nuer_1.pdf. Acesso em: 29 jul 2021.

⁵²³ Salustiano da Silva identifica essa representação conservadora no bloco parlamentar que ficou conhecido como “Centrão”, formado por uma maioria ruralista da então UDR (União Democrática Ruralista), responsável pelo artifício de modificar o regimento original no transcurso do processo de elaboração da Constituição, o que o autor caracteriza como “golpe”, dentre tantos outros da História do Brasil.

⁵²⁴ Sobre essa discussão no campo antropológico, cf. ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru/SP: Edusc, 2006, p. 68.

É possível identificar um obstáculo teórico que impede a consagração de uma dimensão coletiva em face do direito de propriedade, construído histórica e ideologicamente pela tradição liberal burguesa, comprometendo a assimilação jurídica de uma propriedade comunitária. No Brasil, o tema é tratado por Alfredo Wagner Berno de Almeida⁵²⁵, que aponta as modalidades de uso comum da terra como um aspecto quase sempre ignorado da estrutura agrária brasileira. Referindo-se aos sistemas de usufruto comum da terra como aqueles que colidem de forma flagrante com as disposições jurídicas vigentes, Almeida salienta ainda a omissão quanto às análises econômicas, numa perspectiva cujo teor literal vale transcrever aqui, em razão da direta relação com o objeto do presente estudo:

As análises econômicas, ao se omitirem na interpretação das modalidades de uso comum da terra, fundam-se, no mais das vezes, em noções deterministas para expor o que classificam como sua absoluta irrelevância. Consideram que se trata de formas atrasadas, inexoravelmente condenadas ao desaparecimento, ou *meros vestígios do passado*, puramente medievais, que continuam a recair sobre os camponeses, subjugando-os. Neste enfoque, referem-se às terras de uso comum e a este estrato da camada camponesa que lhes corresponde, como *formas residuais ou “sobrevivências” de um modo de produção desaparecido*, configuradas em instituições anacrônicas que imobilizam aquelas terras, impedindo que sejam colocadas no mercado e transacionadas livremente.⁵²⁶ (sem itálicos no original)

O esforço hermenêutico de se identificar o direito à terra, presente no artigo 68 do ADCT, às próprias comunidades quilombolas do presente, enquanto direito coletivo, e não apenas como um direito individual de propriedade, é fruto do que se convencionou denominar de uma “luta por reconhecimento”, o que foi tema de estudo de André Videira de Figueiredo, tendo por objeto a comunidade quilombola do Alto da Serra do Mar, localizado em Lídice, um distrito do município de Rio Claro, no estado do Rio de Janeiro. A partir das teses de Axel Honneth, Figueiredo desenvolve uma relação entre as políticas de reconhecimento com as

⁵²⁵ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2. ed., Manaus: PGSCA–UFAM, 2008, p. 133. (Coleção “Tradição e ordenamento jurídico”, vol. 2 - projeto nova cartografia social da Amazônia). Disponível em: https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2017/07/Alfredo-Wagner-B-de-Almeida_Terras-Tradicionalmente-Ocupadas.pdf. Acesso em: 29 jul 2021.

⁵²⁶ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2. ed., Manaus: PGSCA–UFAM, 2008, p. 136. (Coleção “Tradição e ordenamento jurídico”, vol. 2 - projeto nova cartografia social da Amazônia). Disponível em: https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2017/07/Alfredo-Wagner-B-de-Almeida_Terras-Tradicionalmente-Ocupadas.pdf. Acesso em: 29 jul 2021.

políticas de redistribuição, para observar como, numa interpretação ressemantizada de quilombo, a terra é elemento que traz consigo uma duplicidade: “constitui a garantia fundamental de reprodução material do grupo, espaço de produção, ao tempo em que opera como suporte material para a produção simbólica da territorialidade”⁵²⁷.

Na avaliação de Carlos Ruiz Schneider⁵²⁸, a ideia de reconhecimento está relacionada à crítica de Hegel à concepção kantiana de liberdade, na qual este valor é visto de forma inadequada quando comparado com uma visão formalista de universalidade, como uma oposição entre o universal e o individual.

A crítica de Hegel, ainda segundo Ruiz Schneider, recai “sobre el carácter coercitivo y destructivo de la universalidad formal, de un universalismo que no recoge lo individual y que es incapaz por lo tanto de encarnarse en algo singular”. Ressaltando que, uma vez transferida para o terreno político, esta visão afastaria a liberdade dos sujeitos individuais isolados, Ruiz Schneider destaca o seguinte:

La libertad, en este sentido, no es una cualidad de una sustancia identitaria, el sujeto. Libertad, desde esta perspectiva, será más bien un apelativo para describir formas de *relación* no dependientes entre los sujetos; por ejemplo, como lo propondrá más tarde el mismo Hegel, como miembros que se reconocen recíprocamente, al interior de una comunidad política organizada.⁵²⁹

Mas é de se considerar mais uma vez aqui o quanto que essa ideia de reconhecimento está associada à fase dos estudos de Hegel em Jena e não propriamente reflete o pensamento que o filósofo desenvolve na *Fenomenologia do Espírito*, quando surge a dialética do senhor e do escravo. Na avaliação de Honneth,⁵³⁰ que fundamenta sua análise da luta por reconhecimento nas ideias de eticidade de Hegel, o “primeiro Hegel” só chegou à concepção de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade porque esteve em condições de dar uma “guinada teórica” ao modelo da *luta social* introduzido na filosofia por Maquiavel e

⁵²⁷ FIGUEIREDO, André Videira de. **O caminho quilombola: Sociologia jurídica do reconhecimento étnico**. Curitiba: Appris, 2011, p. 68.

⁵²⁸ RUIZ SCHNEIDER, Carlos. El concepto hegeliano de eticidad y el comunitarismo. In: **Seminarios de filosofía** [artículo de revista] Vols. 12-13 (1999-2000), p. [197]-212.

Disponível em: <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/9965>. Acesso em: 29 jul 2021.

⁵²⁹ RUIZ SCHNEIDER, Carlos. El concepto hegeliano de eticidad y el comunitarismo. In: **Seminarios de filosofía** [artículo de revista] Vols. 12-13 (1999-2000), p. [197]-212.

Disponível em: <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/9965>. Acesso em: 29 jul 2021.

⁵³⁰ HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 30.

Hobbes. Com essa mudança de abordagem teórica, “o processo prático de conflito entre os homens passou a ser atribuído a impulsos morais, não aos motivos de autoconservação”.

Ainda para Honneth, foi só por conferir ao processo da ação de luta o significado de um distúrbio nas relações sociais de reconhecimento, que Hegel teve como reconhecer também nele “o *médium* central de um processo de formação ética do espírito humano”. E, em seguida, é o próprio Honneth que observa que o programa nunca passou de meros esquemas e projetos, e que “na *Fenomenologia do espírito*, com cujo término Hegel encerra sua atividade de escritor em Jena, o modelo conceitual de uma ‘luta por reconhecimento’ já volta a perder seu significado teórico marcante”.⁵³¹

Assim, como sustentado no capítulo anterior, dificilmente se pode associar a dialética hegeliana do senhor e do escravo ao contexto da escravidão histórica, na perspectiva da modernidade ocidental, nem, muito menos, à Revolução do Haiti, tendo antes mais um caráter psicológico ou espiritual⁵³². Citando, em epígrafe, um texto de Gramsci, que afirmava que Hegel não poderia ser pensado sem a Revolução Francesa e sem Napoleão com suas guerras, Rubén Dri, por sua vez, destaca que Hegel não é apenas o grande filósofo alemão do século XIX, “mas também o máximo filósofo da revolução burguesa, que, a partir da revolução francesa, se expande por toda a Europa, levada pelas armas dos exércitos napoleônicos”⁵³³.

Se, por esse método marcial, a burguesia é contemplada com a expansão dos ideais de sua revolução por toda a Europa, é ainda com a autocoroação de Napoleão Bonaparte, em 1804, que a França vai ter por garantido o sistema de leis escritas, a partir principalmente da implementação do conhecido Código Napoleônico. Para garantir a aceitação de um sistema unificado de leis por meio de um código, que encontrava resistência da população, Napoleão se utilizou de medidas antidemocráticas, como censura à imprensa e mesmo a força policial.

É essa relação entre uniformização do direito posto, soberania estatal e monismo jurídico, aspectos essenciais que consagram o modelo liberal de Estado de Direito, que vai marcar toda tentativa de impor uma retórica de legitimidade de um processo hegemônico com impactos profundos sobre os protagonismos de outras realidades culturais.

⁵³¹ HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 30. HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 30.

⁵³² Espiritual aqui tanto no sentido filosófico (consciência) quanto teológico, haja vista a forte influência da Reforma Protestante em Hegel, cujas ideias o fizeram desenvolver uma crítica aos desdobramentos da Revolução Francesa. É de se destacar, apenas a título de ilustração, o quanto que a dialética do senhor e do escravo parece remeter ao sentido da passagem de Romanos 7: 14-25.

⁵³³ DRI, Rubén R. A filosofia do Estado ético. A concepção hegeliana do Estado. In: BORON, Atílio A. (Org.). **Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx**. Traducido por Celina Lagrutta. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; San Pablo: Depto. de Ciência Política - FFLCH - Universidade de São Paulo, 2006, p. 213.

4.1. A Constituição de 1988 e os entraves para a efetivação dos direitos quilombolas

Na versão ideológica liberal do direito, todos são abstratamente sujeitos de direito, sem qualquer identificação de suas características de gênero, origem social, étnica etc., até que a ordem jurídica preveja expressamente um grupo específico. É Hannah Arendt quem observa o paradoxo da Declaração dos Direitos do Homem do fim século 18, que “se referia a um ser humano ‘abstrato’, que não existia em parte alguma”.⁵³⁴ Os próprios conceitos de “cidadão”, “indivíduo”, “pessoa” e até mesmo a ideia de “homem”, careciam de uma singularidade que identificasse um sentido de titularidade concreta e existencial dos beneficiários das declarações liberais de direitos dos setecentos.

A crítica ao conceito de abstrato aqui se aplica tanto ao sentido kantiano de *sujeito transcendental* quanto ao sentido hegeliano de *ser* diluído no Todo da comunidade ou do Estado, sendo a liberdade, e *a fortiori* a autonomia, um processo dialético da personalidade que luta entre “o mundo profano, que nos oprime, e o mundo moral, que nos emancipa”.⁵³⁵ Mesmo os valores da objetividade social e histórica enaltecidos pela linha do pensamento de Hegel irão desembocar num “espírito objetivo” com matizes de uma totalidade abstrata representada pela ideia do Absoluto.

Ocorre que desde o denominado “giro copernicano” realizado por Kant, o conhecimento passou a enaltecer a subjetividade, em razão do despertar do sono dogmático a que foi levado o filósofo de Königsberg pelo inglês David Hume, que questionava a eficiência do ato de conhecer tanto pelo viés idealista quanto por uma postura mais detidamente empírica. Assim, Kant vai buscar identificar as condições de possibilidade do conhecimento humano, mas, na verdade, o seu intento parece ser o de procurar suprir o destronamento que sofreu a humanidade quando da passagem do geocentrismo para o heliocentrismo, provocado pelas pesquisas de Copérnico no século 16.

O conhecido giro copernicano de Kant inverte a relação gnosiológica entre sujeito e objeto. Se antes, havia a centralidade do objeto, em torno do qual girava o sujeito em busca do conhecimento de algo fora dele, agora a perspectiva kantiana coloca o sujeito ocupando o centro dessa relação, cabendo ao objeto essa imagem de movimento circular em torno no sujeito. Assim, se não se pode ser o centro do Universo, pelo menos se tem a perspectiva de controle pelo conhecimento e, conseqüentemente, a dominação de tudo e de todos.

⁵³⁴ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 325.

⁵³⁵ REALE, Miguel. **Pluralismo e liberdade**. 2. ed., Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1998, p. 56.

Entretanto, essa postura de centralidade foi atribuída a um sujeito transcendental, levando Kant a construir um pensamento cujo formalismo vai envolver também e principalmente o campo da Ética, onde o homem estará vinculado a um compromisso deontológico universal. Mas, em tal compromisso, não se especifica nem o seu conteúdo nem as singularidades da *pessoa* comprometida com esses valores racionalmente estabelecidos ou mesmo a que seja destinatária de proteção em face de suas respectivas necessidades.

Esse formalismo abstrato vai contaminar o pensamento jurídico dos séculos seguintes cuja superação vai caracterizar todo o embate ideológico, tendo com um dos mais aguerridos adversários o materialismo histórico-dialético. A visão formalista, capitaneada pelo positivismo jurídico exegeta clássico e depois pelo normativismo de feição kelseniana, vai triunfar na primeira dimensão dos direitos humanos, de caráter negativo, e mesmo na segunda dimensão, cujas concepção inaugural de igualdade material tem no trabalho e sua contraposição ao capital o eixo principal das discussões. Só na metade do século 20, no fim da Segunda Guerra Mundial, que o valor da fraternidade vai destacar a categoria do gênero humano e suas peculiaridades.

É aí que se observa que com a Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 essa especificação, pelo menos da pessoa humana, foi promovida para que se identificassem e distinguíssem as diversas necessidades e interesses dos diferentes grupos. Ao analisar o teor da Declaração de 1948, Fábio Konder Comparato identifica o princípio da igualdade essencial do ser humano como valor fundamental do documento, destacando que o pecado capital contra a dignidade da pessoa humana está representado no tratamento do outro, seja indivíduo, classe social ou povo, “como um ser inferior, sob pretexto da diferença de etnia, gênero, costumes ou fortuna patrimonial”⁵³⁶.

De forma complementar, o que se vai perceber é que a liberdade de cada um forma a igualdade de todos, e é a partir das liberdades individuais clássicas consagradas na Declaração de 1948 que, como observa ainda Comparato, as Nações Unidas vão adotar convenções internacionais destinadas a regular, por exemplo, os direitos políticos das mulheres (1952), com base na igualdade entre os sexos, ou a que trata da eliminação de todas as formas de discriminação racial (1965). Como diz Comparato: “A par desses direitos e liberdades tradicionais, a Declaração estende o sistema de proteção universal da pessoa humana a novos setores.”⁵³⁷

⁵³⁶ COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 10. ed., São Paulo: Saraiva, 2015, p. 241.

⁵³⁷ COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 10. ed., São Paulo: Saraiva, 2015, p. 245.

Por sua vez, Celso Lafer, com base no pensamento de Hannah Arendt, ressalta que o mundo comum da pluralidade humana tem uma característica ontológica dupla: a igualdade e a diferença. E arremata Lafer: “Se os homens não fossem iguais, não poderiam entender-se. Por outro lado, se não fossem diferentes não precisariam nem da palavra nem da ação para se fazerem entender.”⁵³⁸ De fato, em termos lógicos, a diferença parece ser o pressuposto mesmo da harmonia, pois onde houvesse igualdade absoluta, não haveria, em tese, necessidade daquela. Eis uma perspectiva ainda difícil de se entender em uma sociedade marcada por conflitos, resultantes, estes, muito mais da equivocada visão da diferença como oposição do que de uma suposta qualidade negativa inerente ao “outro”, o qual pode trazer, potencialmente, as características positivas da complementariedade.

Sem se dar por conta de que o próprio conceito de *Universo* implica a ideia de *unidade na diversidade*, as comunidades políticas, visando reduzir a amplitude das diferenças, almejam a homogeneidade étnica e linguística, como bem destacou Lafer⁵³⁹ a partir de uma observação de Arendt em *Origens do Totalitarismo*. E é de se ressaltar as situações apontadas por Arendt que mostram que o surgimento de governos totalitários é um fenômeno interno, e não externo, da própria civilização⁵⁴⁰. Com base nessa avaliação, não é descabido argumentar no sentido de o quanto que forçadas padronizações de nacionalidade e de ideologias podem mascarar um Estado totalitário, mesmo em austeras democracias capitalistas e suas retóricas da *liberdade individual*, sem lastro na realidade, que mais servem para acomodar os interesses de grupos econômicos dominantes.

Desde o partido único da experiência política do comunismo, passando pela supervalorização da raça ariana no nazismo, até os discursos políticos que se apropriam dos símbolos nacionais com a retórica antagonista do combate aos “inimigos internos”, identifica-se a vala comum do totalitarismo sincero ou mascarado.

Daí a necessidade de se multiplicarem os direitos, a partir da Declaração de 1948, passando, como salientou Norberto Bobbio, do homem genérico ao homem específico, estendendo consideravelmente o seu campo de titularidade, onde o homem “é visto na especificidade ou na concreticidade de suas diversas maneiras de ser em sociedade, como

⁵³⁸ LAFER, Celso. **A reconstrução histórica dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 151.

⁵³⁹ LAFER, Celso. **A reconstrução histórica dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 152.

⁵⁴⁰ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 336.

criança, velho, doente, etc.”⁵⁴¹ Esse “Sistema Especial de Proteção”, como o denominou Flávia Piovesan,⁵⁴² caracterizada pelas inúmeras outras Declarações e Convenções então elaboradas, trouxe não só novos direitos como também a previsão de proteção de violações determinadas, bem como o tratamento de determinados grupos caracterizados como vulneráveis.

Ou seja, o direito, a partir de uma perspectiva mais ampla de igualdade material, passa a encarar os sujeitos em suas respectivas realidades, e embora essa nova postura seja vista como um reconhecimento desses grupos pelo direito, o que se pode entender é que houve um reconhecimento do direito, mas de suas próprias limitações, abrindo-se, desde então, para uma visão mais ampla e específica das diversas e reais categorizações dos sujeitos.

Sendo assim, é de se observar que antes da Constituição de 1988, os agora tratados como “remanescentes de comunidades quilombolas” no artigo 68 do ADCT estavam, para a ordem jurídica, diluídos nessa categoria abstrata de sujeitos de direito, embora invisibilizados em face de suas identidades históricas e culturais e de suas reais necessidades econômicas e sociais. Nessa concepção liberal, um quilombola era tanto um indivíduo sujeito de direito quanto um morador da cidade, por exemplo, numa concepção formal-jurídica de igualdade como pressuposto.

Curioso observar que se o pensamento liberal combate a opressão do indivíduo pela coletividade, representada pela sua dimensão social ou estatal, irá também promover, por sua vez, a dispersão do indivíduo no todo abstrato e genérico, representada principalmente na fórmula jurídica do *todos são iguais perante a lei*, que encara a igualdade como pressuposto formal e não como objetivo material de transformação social. Lembra-se aqui Kierkegaard, para quem, de um ponto de vista abstrato, “sistema e existência não podem ser pensados conjuntamente, já que a fim de pensar a existência, o pensamento sistemático deve pensá-la como anulada e, portanto, como não existente”.⁵⁴³

Se o Brasil demorou 100 anos, contados a partir da Abolição da Escravatura, para promulgar uma Constituição que consagrasse, ainda que de forma bastante tímida, a proteção das comunidades que sofreram o reflexo do regime da escravidão, também retardou, por outro lado, 40 anos a consagração, agora também na mesma Constituição de 1988, dos valores positivados na Declaração de 1948. Não bastasse isso, é de destacar ainda que a Convenção 169

⁵⁴¹ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 10. ed., Rio de Janeiro: Campus, 1992, pp. 68 e 69.

⁵⁴² PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 18. ed., São Paulo: Saraiva Educação, 2018, p. 282.

⁵⁴³ KIERKEGAARD, Søren. **Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas**. Traducción y estudio introductorio de Nassim Bravo Jordán. México, DF: Universidad Iberoamericana, 2008, p. 119.

da OIT, de 1989, que regulamenta a proteção dos “Povos Indígenas e Tribais”, revisando a anterior Convenção 107, de 1957, só foi ratificada pelo Brasil em 2002, pelo Decreto Legislativo 143, entrando em vigor em 2003, mas só regulamentada pelo Decreto 5.052, de 19 de abril de 2004.⁵⁴⁴ Observa-se, ainda, que não houve nenhuma ratificação pela ordem jurídica interna brasileira referente à primeira versão da referida Convenção, de 1957.

É bastante sintomático que uma convenção internacional voltada para a proteção de “Povos Indígenas e Tribais” tenha por fonte a Organização Internacional do Trabalho (OIT), criada em 1919, após o fim da Primeira Guerra Mundial, cuja finalidade sempre foi o de “promover padrões internacionais de condições de trabalho e bem-estar”.⁵⁴⁵ Mais sintomático ainda é o fato de a jurisprudência pátria ter reconhecido a aplicação da Resolução 169 da OIT, quando da sua ratificação pelo Brasil, às comunidades quilombolas⁵⁴⁶.

Trabalho, terra e etnia são sempre temas correlatos quando se trata da proteção de comunidades tradicionais, tanto interna quanto internacionalmente, o que remete a conservação no século 21 de uma problemática de cariz nitidamente colonialista. Vale destacar que a Resolução 169 traz dispositivos que regulamentam especificamente a *Terra*, na Parte II (arts. 13 ao 19), e a *Contratação e Condições de Emprego*, na Parte III (arts. 20 ao 23).

Além do documento internacional em tela, no âmbito da legislação pátria, destaca-se o Decreto 4.887, de novembro de 2003 (Governo Lula), que foi editado para regulamentar o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do ADCT. O referido decreto revogou o anterior, de n.º 3.912, editado em setembro de 2001 (Governo FHC), e que atribuía à Fundação Cultural Palmares (FCP) a competência para todo o processo administrativo de “identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como de reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das terras por eles ocupadas”.

⁵⁴⁴ O Decreto 5.052/2001 foi revogado no Governo Bolsonaro pelo Decreto 10.088/2019, que transferiu o texto da Convenção 169 da OIT ao 72º Anexo do Decreto, como a demonstrar o grau de importância que o tema tem para governo. Considerando que o Decreto 10.088/2019 *ensacou* uma grande quantidade de outros decretos que ratificaram Convenções da OIT (num total de 78!) em anexos ao decreto, é de se conjecturar o ensejo de se revogar todas essas Convenções da OIT apenas revogando futuramente o Decreto 10.088/2019. E não se trata de mera conjectura, pois a autorização da denúncia da Convenção 169 da OIT pelo Brasil é o tema de um Projeto de Decreto Legislativo (PDL 177/2021), de autoria do deputado Alceu Moreira (MDB/RS), integrante da Frente Parlamentar da Agropecuária. Seria típico da *intelligentsia* bolsonarista.

⁵⁴⁵ PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 18. ed., São Paulo: Saraiva Educação, 2018, p. 205.

⁵⁴⁶ Para uma consulta aos julgados, conferir o site da Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPISP), no endereço: <https://cpisp.org.br/convencao-169-oit-quilombolas/>

Pelo Decreto 4.887/2003, em vigor, o procedimento para titulação passou a ser da competência do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), então vinculado ao antigo Ministério do Desenvolvimento Agrário, cabendo à Fundação Cultural Palmares o processo de autodefinição das comunidades. À FCP foi prevista ainda a atividade de assistir e acompanhar o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, e também a atividade de subsidiar os trabalhos técnicos em caso de contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto no Decreto.

Vale ressaltar que a FCP teve sua criação autorizada pela Lei n.º 7.668, de agosto de 1988, que vinculou a instituição ao Ministério da Cultura, vinculação essa que se conservou até o Decreto 9.660, de janeiro de 2019, quando, já no Governo Bolsonaro, a fundação foi vinculada ao Ministério da Cidadania. Posteriormente, no mesmo ano, no mês de novembro, pelo Decreto 10.108, a fundação passou a ser vinculada ao Ministério do Turismo.

Por sua vez, o Ministério do Desenvolvimento Agrário foi extinto por meio da Medida Provisória 726/2016 (Governo Temer), passando o INCRA e outros órgãos responsáveis pelas políticas de reforma agrária para a Casa Civil. No Governo Bolsonaro, por meio de mais uma modificação, o INCRA passa a ser vinculado ao Ministério da Agricultura.

Em resumo, o quadro de inefetividade dos direitos quilombolas vem se agravando nos últimos anos, principalmente após o Golpe de 2016. Por um lado, a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira, para a qual foi criada a Fundação Cultural Palmares, deixou de ser assunto de políticas culturais para ser tema de turismo. Por outro lado, as políticas fundiárias e de reforma agrária, para as quais foi criado o INCRA, deixou de ser assunto de política de desenvolvimento agrário para se tornar objeto da pasta da Agricultura, num governo dominado interna e internacionalmente pelas grandes corporações do agronegócio, com objetivos eminentemente especulativos e financeiros.

A influência negra na formação da sociedade brasileira deixou de ser uma questão cultural que promove o processo de autoconhecimento ou olhar para si mesmo como nação, para se tornar um objeto exótico novamente agora “para inglês ver”, embora em outro contexto. Isso remete a uma categoria de dominação que já foi apontada por Abdias Nascimento: a folclorização da cultura afro-brasileira, que é apropriada pelo sistema para fins comerciais. Nascimento denuncia como a cultura africana é reduzida à condição de “vazio folclore”, o que revela não apenas o desprezo do negro da sociedade vigente, mas também “exibe a avareza com

que essa sociedade explora o afro-brasileiro e sua cultura com intuítos lucrativos”.⁵⁴⁷ E mais: “A folclorização dá um passo em frente ao desenvolver outra etapa do tratamento dispensado à cultura afro-brasileira pela sociedade dominante: a sua *comercialização*.”

A mensagem subliminar que se extrai da vinculação da Fundação Cultural Palmares ao Ministério do Turismo é a de que se não se tem interesse de promover a cultura afro-brasileira como formação da identidade do todo da sociedade brasileira, e se não se pode simplesmente se livrar dela num Estado democrático, então lucra-se com ela, pela versão econômica da democracia liberal.

Diante do quadro acima explanado, não é de se estranhar que, mesmo durante a vigência da atual Constituição, sucessivos entraves possam ser identificados para a consolidação dos direitos de uma categoria de comunidade tradicional que, além de extremamente vulnerável, tem na terra, objeto principal de disputa do poder econômico, o seu referencial de identidade e resistência.

4.1.1. Entraves sociais: as comunidades quilombolas e seus desafios cotidianos

Como observado por Marli Mateus dos Santos,⁵⁴⁸ tendo por objeto a comunidade quilombola Rio dos Macacos, localizada em Simões Filho, região metropolitana de Salvador, se a questão do afrodescendente no Brasil é complexa e marcada por violências históricas, a das comunidades quilombolas é ainda mais difícil por se exigir o seu reconhecimento oficial. Tal reconhecimento, como salienta ainda Santos, depende de uma série de variáveis que mesmo identificando o agrupamento como quilombo urbano ou rural, ainda assim não existem garantias de que seus direitos fundamentais serão respeitados.

Questão interessante é a referente a do caso da comunidade quilombola dos Alpes, localizado no bairro Glória, em Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, estudada por Cristian Jobi Salaini e Mariana Balen Fernandes⁵⁴⁹. Identificando essa política de reconhecimento como de “cunho e vocação eminente moral”, a partir de Axel Honneth e sua já

⁵⁴⁷ NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. Ed., São Paulo: Perspectivas, 2016, pp. 146 e 147.

⁵⁴⁸ SANTOS, Marli Mateus dos. **O Direito Quilombola na encruzilhada dos Direitos Fundamentais: Marinha do Brasil x Quilombo Rio dos Macacos**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Direito, p. 65.

⁵⁴⁹ SALAINI, Cristian Jobi; FERNANDES, Maria Balen. Dilemas do reconhecimento: “desconfianças” e colonialidade em territórios quilombolas no Brasil. **VISIONI LATINOAMERICANE**, v. 21, pp. 123-140, 2019. Disponível em: https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/27232/3/7_Visioni_Latinoamericane_n.21_luglio_2019-2.pdf. Acesso em: 10 ago 2021.

referida abordagem hegeliana, as autoras discutem o “dilema do reconhecimento”, questionando, por exemplo, o “porquê de um grupo social subalternizado evocar o direito de reconhecimento mesmo quando isto redundaria em efeitos negativos, contrariando o argumento de uma identidade ativada para fins estritamente instrumentais”.

Cynthia Beatriz Müller,⁵⁵⁰ por sua vez, analisando o caso do quilombo de Morro Alto, localizado no município de Maquiné, no estado do Rio Grande do Sul, tenta demonstrar o lado positivo do reconhecimento como “remanescentes de quilombos”. Nesse sentido, sustenta o quanto que a luta que levou uma determinada comunidade quilombola à busca de um outro tipo de reconhecimento, além daquela de camponeses, “viabiliza uma forma de leitura positiva da identidade negra que possuem, ao mesmo tempo em que assegura a atenção do Estado às necessidades que advêm do segmento camponês”. Essa visão, que aparenta ser mais do ponto de vista estratégico do que de fortalecimento da identidade cultural, revela toda a dificuldade de implementação dos direitos constitucionalmente consagrados em favor das comunidades quilombolas, com destaque para o referente à territorialidade.

Especificamente quanto à territorialidade quilombola na Bahia, é válido trazer novamente a contribuição de Diosmar Marcelino de Santana Filho, que, numa aparente aproximação com os sentidos de forças centrífuga e centrípeta aqui elaborados e discutidos adiante, fala de escalas na formação socioespacial do Estado Nacional brasileiro.

A primeira escala identificada por Santana Filho, e que se poderia associar à força estatal centrífuga, tem origem no mercantilismo, baseado no “plantation” com o escravismo dos povos originários, no tráfico e a escravidão dos povos do continente africano⁵⁵¹. Nesse sentido, diz o geógrafo baiano que:

[...], a geopolítica do território nacional brasileiro, pelo processo social e histórico, se fortalece no centralismo, hierarquização e patrimonialismo refletindo no espaço e no tempo da Colônia, do Império e da República, sendo determinista quando se tratou da inserção da população negra pela sua organização política o território quilombola.

Diferentemente, os territórios quilombolas seriam a segunda escala, sendo esta identificada por Santana Filho como consequência principalmente de todas as “espacialidades

⁵⁵⁰ MÜLLER, Cynthia Beatriz. Ser camponês, ser “remanescente de quilombos”. **ILHA: Revista de Antropologia**. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V. 7, números 1 e 2 (2005) - Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2005, p. 40. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/1558>. Acesso em: 10 ago 2021.

⁵⁵¹ SANTANA FILHO, Diosmar Marcelino de. **A geopolítica do Estado e o território quilombola no século XXI**. Jundiá (SP): Paco Editorial, 2018, p. 15.

e temporalidades apresentadas nos processos político e econômico do Estado que se formou, assumindo o status de ameaça real ao centralismo e ao patrimonialismo dos séculos XVI ao XXI”.⁵⁵² Na esteira desse raciocínio, que vislumbra duas forças contrárias de legitimidade, Santana Filho desenvolve uma crítica ao modelo estatal brasileiro, apresentando as contradições do Estado Nacional, que tem o racismo como estruturante na organização geopolítica, o que impede a consolidação da democracia em favor da população negra quilombola.

De fato, a centralidade de uma construção jurídica vinculada a interesses de matriz hegemônica provoca uma supervalorização dos processos burocráticos, com intuito claro de travar a efetivação dos direitos quilombolas, principalmente daqueles que levam à titulação de suas terras. Nessa perspectiva, é de se trazer à baila a análise de Mariana Balen Fernandes,⁵⁵³ que fala de suas experiências junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), quanto aos processos de licenciamento ambiental e de identificação de territórios quilombolas. Além da comunidade de Morro Alto/RS, Fernandes menciona pesquisas feitas tendo por objeto ainda os “processos de conflito territorial envolvendo as Comunidades Quilombolas Alto do Cruzeiro, Mante Recôncavo, São Braz e Caboto, situadas na região do Recôncavo Baiano”.

Enquanto Cinthia Müller destaca as estratégias das comunidades quilombolas de lutar para serem reconhecidas como “remanescentes de comunidades quilombolas” e seus efeitos positivos, Fernandes salienta, por outro lado, a ausência de estratégias por parte do governo que viabilizassem a lógica adotada por essas comunidades no sentido de determinar quais medidas deveriam ser tomadas em prol de suas demandas.

Cumprir destacar ainda a pesquisa de Thaisa Maira Rodrigues Held que teve por objeto a comunidade quilombola de Mata Cavalo, localizada em Nossa Senhora do Livramento, Estado de Mato Grosso, revelando toda a violação de direitos sofrida pela comunidade. Diferente de outros quilombos, Mata Cavalo possui uma peculiaridade, pois, como ressalta Held,⁵⁵⁴ sua formação é destoante da maioria por ter ocorrido por meio de doação das terras, pressupondo “uma posse mansa e pacífica em um período de transição de escravização e

⁵⁵² SANTANA FILHO, Diosmar Marcelino de. **A geopolítica do Estado e o território quilombola no século XXI**. Jundiaí (SP): Paco Editorial, 2018, p. 16.

⁵⁵³ FERNANDES, Mariana Balen. Territórios quilombolas e o estado: etnicidade, direitos coletivos e processos de licenciamento ambiental e identificação territorial. In: ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SERRA, Ordep (orgs.). **Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais**. Salvador: EDUFBA, 2015, pp. 81-109.

⁵⁵⁴ HELD, Thaisa Maira Rodrigues. **Mata Cavalo – a violação do direito humano ao território quilombola**. São Paulo: LiberArs, 2018, p. 134.

libertação, seja por condições pessoais da senhora Ana Tavares, seja por possíveis acordos, onde a ocupação pacífica ocasionada por doação como uma forma de herança”.

Tendo por marco temporal o ano de 1883, ano em que houve a doação das terras aos negros, posteriormente a comunidade se expandiu principalmente em razão da compra de terras e do aumento dos núcleos familiares, o que “despertou conflitos entre posseiros de áreas confrontantes e mais tarde de áreas comuns, culminando na desestruturação de algumas famílias”⁵⁵⁵, com significativo impacto na comunidade. Assim, a segurança da sobrevivência inicial foi mantida até a primeira discussão judicial que questionava a ocupação das terras pelos negros, onde os conflitos pela terra já se iniciaram desde sete anos após a doação. E a partir do Estado Novo (1937-1945), a terra passou a ter valor como mercadoria, e não só como meio de subsistência, iniciando as violações aos direitos dos quilombolas, em razão de interesses econômicos.

Hoje, mesmo com a previsão de direito constitucionalmente consagrado, as ameaças continuam, e a comunidade de Mata Cavallo, como tantas outras no Brasil, sofrem no torvelinho da insegurança entre o reconhecimento e a negação do direito ao território. Nesse sentido, sintetiza Held:

Com o advento do art. 68 do ADCT, os negros de Mata Cavallo passam a ter um reconhecimento jurídico constitucional do direito ao território, o que lhes autorizou a reivindicar ao governo federal, estadual e municipal a regularização fundiária do território a que sempre pertenceram. *No entanto, à medida que o Estado reconhece os direitos dos quilombolas e estes os reivindicam, os invasores de suas terras atacam com maior violência.*⁵⁵⁶ (sem itálicos no original)

Em Alagoas, importante ressaltar o caso da comunidade de Melancia, localizada no município de Pariconha, que se identificava como uma comunidade híbrida, logo tanto de características histórico-culturais quilombolas quanto indígenas, embora identificada como quilombolas junto à Fundação Cultural Palmares. A comunidade optou por se vincular a indígenas da região, em razão de melhores condições estruturais ali encontradas, para viabilizar o acesso a políticas públicas no âmbito do Governo estadual.

⁵⁵⁵ HELD, Thaisa Maira Rodrigues. **Mata Cavallo – a violação do direito humano ao território quilombola**. São Paulo: LiberArs, 2018, p. 135.

⁵⁵⁶ HELD, Thaisa Maira Rodrigues. **Mata Cavallo – a violação do direito humano ao território quilombola**. São Paulo: LiberArs, 2018, p. 144.

Ainda no Estado de Alagoas, é de se observar a preocupação do Procurador da República Bruno Lamenha⁵⁵⁷, expressa em entrevista realizada para a pesquisa, no sentido de se a atuação de instituições oficiais de representação dos interesses de comunidades tradicionais não amputariam de forma indireta a própria cidadania dessas comunidades. Ressalvando as comunidades quilombolas, cujas questões, segundo informação do Procurador da República, não têm tanta demanda em Alagoas, o problema recairia mais sobre as comunidades indígenas, onde o Ministério Público Federal (MPF) às vezes termina resolvendo demandas que são referentes à organização interna das comunidades.

Com relação especificamente aos quilombolas, o entrevistado observou que algumas comunidades não procuram o MPF, até mesmo pela dificuldade de se reconhecerem como membros dessas comunidades, fazendo com que muitas das demandas promovidas pelo MPF sejam resultado de uma iniciativa do próprio órgão ministerial. Ainda segundo o entrevistado, há casos de algumas comunidades, a exemplo da comunidade de Guaxinim, no município de Cacimbinhas/AL, que optam por não quererem a demarcação de suas terras em razão de temerem retaliações. Diante dessa situação, o entrevistado refere-se a um dilema em que se vê envolvido: por um lado, a questão de saber se, ante essa negativa, ainda assim a instituição deveria promover a demarcação em razão do direito previsto; por outro lado, o entrevistado chega a questionar se o Estado poderia de fato garantir a segurança das pessoas, membros dessas comunidades, ante as possíveis violações que poderiam ser praticadas pelos grandes proprietários de terras.

Com 71 comunidades certificadas e mais de 12 mil quilombolas espalhados em 39 municípios, em Alagoas também se pode encontrar as mesmas dificuldades vivenciadas por quilombos de outros estados. O grande desafio talvez seja o de reduzir essa grande dependência administrativa e de subsistência em relação às instituições públicas representativas, oficiais ou não, das comunidades. Em entrevista realizada para a pesquisa com Jordi Santana, Servidor da Secretaria da Mulher e dos Direitos Humanos do Estado de Alagoas, com atuação junto às comunidades quilombolas do Estado, o entrevistado ressaltou a necessidade de capacitação de jovens quilombolas para atuarem na liderança das comunidades.⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ Entrevista concedida por LAMENHA, Bruno. **Entrevista 1.** Entrevistador: JOBIM, Marcelo Barros. Maceió, 25 set 2020. O Procurador da República Bruno Lamenha atuou no período de 2018-2020 em Alagoas como Procurador substituto na 6.ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, que trata especificamente de comunidades tradicionais.

⁵⁵⁸ Entrevista concedida por SANTANA, Jordi. **Entrevista 2.** Entrevistador: JOBIM, Marcelo Barros. Maceió, 30 set 2020. Com mais 12 anos de atividades junto às comunidades quilombolas em Alagoas, Jordi Santana, além de ter contato direto com todas as comunidades e suas lideranças no Estado, atua como ativista da questão quilombola na qualidade de servidor lotado na Superintendência de Direitos Humanos e Igualdade Racial, órgão interno da

O entrevistado fez uma campanha para conseguir telefones celulares usados para doação a esses jovens quilombolas, visando a inclusão digital até para permitir o estudo à distância, facilitando o acesso à educação. Informou, ainda, que boa parte do sustento das comunidades ainda se resume ao Bolsa Família e ao Benefício de Prestação Continuada (BPC), mas que aqueles que já foram capacitados desenvolvem uma pequena agricultura com cultivo, por exemplo, de coentro, cebolinha, macaxeira etc., que são vendidos de um quilombo para o outro. Há ainda os trabalhos precários fora dos quilombos, como empregados domésticos, trabalhos em fazendas e até cargos comissionados nas Prefeituras, mas obedecendo ao sistema dos “favores”, podendo perder o cargo quando não atua “como o gestor municipal quer”.

Assim, é de argumentar que, se no passado os quilombos históricos resistiam à escravidão, hoje, pela luta por autonomia, os quilombos do presente resistem à lógica do trabalho precário promovido pelo sistema capitalista e sua sociedade hierarquizada, que precisa de braços para os serviços pesados. Esse mesmo sistema que prevê direitos com uma mão, cria barreiras burocráticas com a outra, pois não tem interesse em uma comunidade quilombola materialmente autônoma, que serve sempre como uma espécie de *cadastro de reserva* para tarefas pesadas e sujas. No entorno dessas comunidades, há sempre um grande proprietário de terras que não só cobiça as terras quilombolas, mas também precisa de alguém para tratar os cavalos e limpar as pocilgas.

Em outros contextos, barreiras burocráticas também foram apontadas por Damasceno, Khoury, Santana Filho e Rocha,⁵⁵⁹ quanto à política das águas na bacia do Rio São Francisco. Dentre outras observações, concluem os autores pela necessidade de uma revisão das ações burocráticas que permita o acesso aos que necessitam de apoio e de logística, no sentido de viabilizar tanto o deslocamento ao local dos eventos quanto o repasse de informações, as quais devem primar por uma linguagem menos técnica e que seja acessível por meio físico.

De uma forma que sintetiza toda a problemática aqui debatida, os autores trazem uma avaliação que é válido transcrever:

A luta pela maior participação de representantes das Comunidades Tradicionais em organismos de decisão sobre as águas contribuirá para uma relação mais justa perpassando por um comitê de bacia forte, com representações legítimas e atuantes, com autonomia financeira e política,

Secretaria da Mulher e dos Direitos Humanos do Estado de Alagoas, e é um profundo conhecedor dos conflitos e das necessidades dos quilombos do Estado.

⁵⁵⁹ DAMASCENO, Ângela Patrícia Deiró; KHOURY, Luciana Espinheira da Costa; SANTANA FILHO, Diosmar M. de; ROCHA, Julio Cesar de Sá da. Comunidades tradicionais nas escalas da política das águas na bacia do Rio São Francisco. In: **Revista da ABPN**, v. 9, n. 23, jul-out 2017, pp. 31-56. Disponível em: <http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/506>. Acesso em: 10 ago 2021.

todavia o histórico de hostilidade do sistema político à participação social no próprio estado da Bahia aliado à fragilidade de organização da sociedade civil levam ao controle social incipiente, *que precisará contar com um novo desenho de política descentralizada ou com uma sociedade organizada que altere seu padrão cultural, rompendo com a apatia, a desconfiança e avançando para a ocupação dos espaços decisórios.*⁵⁶⁰ (sem destaques no original)

No que toca especificamente a essa necessária “ocupação dos espaços decisórios”, Jobim, Rocha e Carvalho⁵⁶¹ apontam para a formação de um Direito Administrativo mais progressista que vise conciliar o “dever de decidir” da Administração Pública com a autonomia dos povos e comunidades tradicionais. Em sintonia com o que aqui está sendo abordado, os autores discutem o monopólio estatal de dizer o direito e, ante a possibilidade aventada pela então PEC 215/2001, por exemplo, de transferência da competência para a demarcação de terras indígenas do Executivo para o Legislativo, argumentam quanto aos problemas a respeito do devido processo legal administrativo. Se estes já podem ser identificados no âmbito do processo judicial e no próprio processo administrativo, eles se tornam mais graves na perspectiva dos processos deliberativos no interior do Poder Legislativo.

E questionam, os autores, a legitimidade de uma decisão administrativa referente à demarcação de terras indígenas em um Congresso Nacional dominado por uma frente parlamentar ruralista, com seu utilitarismo político-econômico. Como se daria o controle judicial dessas decisões tipicamente administrativas no âmbito do Poder Legislativo?⁵⁶²

Nesse ponto, é que saltam aos olhos todas as dificuldades para se implementar os direitos de comunidades tradicionais, com destaque aqui para as comunidades quilombolas. Não bastassem os aspectos econômicos, salientam-se os entraves institucionais burocráticos que são instrumentos de um modelo jurídico uniformizante, cuja função é mediar os conflitos de interesses, mas sempre em favor dos grupos dominantes.

⁵⁶⁰ DAMASCENO, Ângela Patrícia Deiró; KHOURY, Luciana Espinheira da Costa; SANTANA FILHO, Diosmar M. de; ROCHA, Julio Cesar de Sá da. Comunidades tradicionais nas escalas da política das águas na bacia do Rio São Francisco. In: **Revista da ABPN**, v. 9, n. 23, jul-out 2017, pp. 31-56. Disponível em: <http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/506>. Acesso em: 10 ago 2021.

⁵⁶¹ JOBIM, Marcelo Barros; ROCHA, Julio Cesar de Sá da; CARVALHO, Fábio Lins de Lessa. Direito Administrativo e direitos étnicos: o “dever de decidir” da Administração Pública em face da autonomia das comunidades tradicionais. In: CARVALHO, Fábio Lins de Lessa (Org.). **Direito Administrativo Progressista**. Curitiba: Juruá, 2020, pp. 125-148.

⁵⁶² JOBIM, Marcelo Barros; ROCHA, Julio Cesar de Sá da; CARVALHO, Fábio Lins de Lessa. Direito Administrativo e direitos étnicos: o “dever de decidir” da Administração Pública em face da autonomia das comunidades tradicionais. In: CARVALHO, Fábio Lins de Lessa (Org.). **Direito Administrativo Progressista**. Curitiba: Juruá, 2020, p. 140.

4.1.2. Entraves políticos: a legitimação da desigualdade e da subordinação

A autonomia quilombola resta inteiramente “sujeitada”, no sentido foucaultiano, tanto negativamente quanto positivamente. No primeiro sentido, porque vem condicionada aos procedimentos legais de titulação e credenciamento, cujas dificuldades, antes de emancipar, submetem os quilombos a um outro assujeitamento: o do poder econômico. No segundo sentido, porque embora autorizem as identidades reivindicadas, mas por meio de uma conceitualização dada pelo próprio sistema, e ainda de forma bastante questionável: “remanescentes de comunidades quilombolas”, e onde os processos de representação são definidos pela política das instituições e órgãos públicos que têm nessa representação um de suas variadas “funções institucionais”.

Se a base histórica (ou arqueológica, na perspectiva de Foucault) do poder disciplinar na Europa foi a prisão, na América Latina, e mais especificamente no Brasil, essa base foi a escravidão. A relação entre os dois fenômenos, inclusive, está clara na 13.^a Emenda à Constituição Americana e no Código Penal brasileiro de 1890, como visto o Capítulo 3. Não é exatamente essa escravidão histórica que se conserva na atualidade, ainda que se fale de “escravidão moderna”, mas, sim, a versão latino-americana de poder disciplinar que ela engendrou. Essa “microfísica do poder”, para usar ainda a expressão de Foucault, cujas bases arqueológicas estão na escravidão, está presente em toda relação de poder que envolva uma relação de subordinação com algum fim de produtividade, não exclusivamente de viés econômico.

Seja no Poder Judiciário, com suas metas impostas aos juízes, que por sua vez as transferem aos assessores, seja nas escolas em todos os níveis de escolaridade, na relação entre gestores e corpo docente, com suas obrigações e prazos de produção acadêmica e confecção de documentos institucionais, seja nos escritórios de advocacia, na relação entre advogado principal e advogados contratados, geralmente iniciantes na carreira, bem como a figura do estagiário.

Foucault não conclui com uma proposição para os problemas que ele identifica, até porque talvez isso fosse uma postura estruturalista. Não há, ao que parece, uma solução universal, a não ser a necessidade de uma tomada de consciência desse assujeitamento, como aquilo que Foucault chama de “precauções de método”, para se compreender esse poder

disciplinar capilarizado⁵⁶³. O pensador francês sugere tomar o poder, no sentido de compreendê-lo, em suas formas e instituições mais locais, onde ele se prolonga para além das regras e investe-se em instituições. Numa síntese: “apreender o poder sob o aspecto da extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício”⁵⁶⁴. Naquela extremidade onde o poder, embora legitimado pelo direito e seus critérios formais de competências e funções, se pratica de forma clandestina, num ponto em que, ante as discussões jusfilosóficas sobre a relação entre Direito e Moral, o direito parece muito mais relacionado com a imoralidade.

Cada sociedade deve buscar seu processo de resistência, exercendo aquilo que, parafraseando Foucault, e até em contraposição efetiva à microfísica do poder, poderia ser definido como uma *microfísica da resistência*, que, na América Latina tem seu suporte teórico exatamente no giro decolonial.

O Estado e o Direito são monológicos em sua formação europeia, daí os racismos, sexismos etc., por não se promover de forma efetiva uma compreensão social, política e jurídica baseada no pluralismo, e ainda presa a uma concepção utilitarista que vê pessoas e coisas como objetos de uso, quando não veem pessoas como coisas. Por que não seguir a proposta de Ailton Krenak⁵⁶⁵ de parar de se desenvolver para começar o processo de envolvimento?

O que Krenak está dizendo é que o des-envolvimento tira o envolvimento das relações orgânicas e o transfere para relações sintéticas e artificiais, como o consumo, por exemplo, que está inserido no sentido de alienação provocado pelo capital, na medida em que o mercado cria necessidades com objetivo de lucro e não de satisfação da pessoa do consumidor. Enquanto isso, do colonialismo, marcado pela ideia de expansão, passou-se para a colonialidade, que nada mais é do que a perpetuação dessa vida repleta de coisas, mas sem humanidade, formando *homens vazios, cheios de nada*.

E mais: quando se valorizou o trabalho apenas humano, tanto na concepção do liberalismo econômico clássico quanto no próprio socialismo, legitimou-se a ideia de que esse trabalho tem a dignidade de explorar a Natureza, que é vista como um ente exclusivamente passivo. Mas se uma das dimensões importantes do trabalho exercido pelo homem está no extrativismo de recursos naturais, isso pressupõe aquilo que a Natureza mesma produziu, sendo

⁵⁶³ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Editora, 2010, pp. 24 e 25.

⁵⁶⁴ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Editora, 2010, p. 25.

⁵⁶⁵ KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 13.

já o momento de se reconhecer, ao lado do trabalho humano, a noção de *trabalho natural*, umas das perspectivas reverenciadas pela cultura de comunidades tradicionais.

Nunca houve um pensamento jurídico que contemplasse em essência as realidades das comunidades tradicionais, que sempre foram objeto de tratamento institucional a partir da ótica da racionalidade ocidental, especificamente burguesa, desde a intenção de se administrar a exploração da força de trabalho, até um mecanismo de tutela de grupos vulneráveis, este último mais como domesticação do que para fins de proteção propriamente dita. As teorias jurídicas ou de justiça levaram sempre em consideração o grupo étnico dominante e suas investidas de desenvolvimento econômico, e as políticas voltadas para os grupos culturalmente diferentes sempre foram diretamente arregimentadas pelas instituições, sem um respaldo teórico consistente e autocrítico.

Partindo de uma já discutível ideia hipotética de igualdade original, no sentido de justiça como equidade, John Rawls aponta para dois princípios: o da igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos e o que sustenta que as desigualdades econômicas e sociais se justificariam pelos benefícios compensatórios para os membros menos favorecidos. Ou seja, para Rawls, como um esforço de justificar a desigualdade social, faz parte de uma “ideia intuitiva” a concepção de que “a ordem social não deve estabelecer e assegurar as perspectivas mais atraentes dos que estão em melhores condições a não ser que, fazendo isso, traga também vantagens para os menos afortunados”.⁵⁶⁶

Mas, a essa ideia de compensação, deve-se acrescentar a de ausência de opressão exercida pelos grupos dominantes sobre os grupos dominados, onde ao critério econômico deve-se acrescentar o critério político. A desigualdade social sem miserabilidade, que pode ser inferida da tese de Rawls, pode ser um dado positivo, mas apenas se não for condicionada pela dependência ou sujeição exatamente desses “menos afortunados”. Aqui a questão da autonomia é fundamental, não só referente a indivíduos, mas também a grupos inseridos culturalmente, e principalmente comunidades étnicas culturalmente diferenciadas e com um histórico evidente de subordinação.

Vale lembrar que Rawls, no início de sua mais importante obra, aponta como mérito da terminologia do contrato o fato de que ela transmite a ideia de que os princípios de justiça originalmente concebidos teriam sido escolhidos por “pessoas racionais”⁵⁶⁷, como a seguir uma

⁵⁶⁶ RAWLS, Jonh. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Piseta e Lenita M. R Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 80.

⁵⁶⁷ RAWLS, Jonh. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Piseta e Lenita M. R Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 18.

tradição eurocêntrica de Razão, cujos efeitos mais sensíveis foram os de hierarquizar sujeitos e estruturar os mais aptos a promover um consenso.

Quando se diz aqui que a essa política compensatória indicada por Rawls deve ser acrescentada uma postura de ausência de opressão exercida pelos grupos dominantes sobre os grupos dominados, leva-se em consideração a lúcida observação de Haroldo Abreu. Para o historiador brasileiro, embora o reconhecimento de direitos para a categoria dos “subalternos”, conhecidos como *direitos sociais*, contrariem os clássicos fundamentos liberais da burguesia, em determinado momento histórico eles se tornaram necessários para a própria reestruturação da ordem capitalista, conservando seus modelos opressores. Salienta Abreu que

[...] essa nova esfera de direitos só seria positivamente útil por meio da institucionalização de uma “força exterior” e entendida como superior à esfera de ação privada dos indivíduos, sob a forma de uma regulação nacional e pública das relações contratuais e do mercado, o que significava uma pequena ruptura com o restrito Estado-guardião aos direitos privados. Mas essa era a forma necessária para regular e assegurar a reprodução subalterna do trabalho.⁵⁶⁸

Daí para o desenvolvimento de um arcabouço teórico que legitimasse cientificamente o Estado e seu processo de intervenção política nos contratos mercantis, tributando os rendimentos privados, identificados por Abreu como “a mais-valia politicamente disponível”, foi um salto curto. O clássico liberalismo burguês “cedia terreno ao positivismo jurídico-burocrático moralizador e ‘cientificamente’ justificado e compatível com o crescente estranhamento e coisificação da vida social”,⁵⁶⁹ com destaque, ainda segundo Abreu, para o direito, cuja sistematização se deu como ordem positiva e sistema jurídico “racionalmente neutro”, com base principalmente na pureza teórica de Hans Kelsen.

Essa visão de Abreu sobre a lógica do trabalho parece se estender para as políticas de reconhecimento e de tutela de comunidades tradicionais, vistas aqui no bojo da categoria de grupos subalternos e dependentes de direitos compensatórios. Por meio dessa visão é que se vai ter por compreensão no sentido de que “a identidade dos trabalhadores”, o que pode ser extensível aos grupos étnicos vulneráveis, “progressivamente reconfigurada como cidadãos

⁵⁶⁸ ABREU, Haroldo. **Para além dos direitos: cidadania e hegemonia no mundo moderno**. Rio de Janeiro, 2008, p. 159.

⁵⁶⁹ ABREU, Haroldo. **Para além dos direitos: cidadania e hegemonia no mundo moderno**. Rio de Janeiro, 2008, p. 159.

subalternos dotados de direitos compensatórios, era crescentemente objeto de intervenção de estratégias mediadas e centradas no aparato burocrático do Estado nacional”.⁵⁷⁰

Observe-se, à guisa de exemplo, a exigência do Decreto 4.887/2003, mais especificamente no parágrafo único do artigo 17, para que as comunidades quilombolas sejam representadas por suas “associações legalmente constituídas” quando do processo de titulação de suas terras. Tal exigência parece paradoxal, pois leva à indagação sobre quem atua perante as instituições públicas: são de fato os quilombos, enquanto organização cultural e sujeitos históricos ou a pessoa jurídica que eles são obrigados a formalizar? Não seria o caso de se estender aos quilombos o direito constitucional, garantido aos índios, ao reconhecimento de sua organização social e a legitimidade para ingressar em juízo?

Em todo caso, é de se admitir que tanto para a comunidade quilombola quanto para os povos indígenas, independentemente da configuração jurídica de sua representação, as dificuldades parecem ser as mesmas quando o objeto de disputa são as terras que tradicionalmente ocupam. Ainda ilustrando os entraves políticos, basta mencionar a aprovação, em junho de 2021, pela Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania da Câmara dos Deputados, do Projeto de Lei 490/2007, que pretende regulamentar o marco temporal para a demarcação de terras indígenas no Brasil, em confronto direto com a racionalidade constitucional dos chamados *direitos originários*.

Se há uma suposta *racionalidade* no contrato social, como enaltecia Rawls, e agora também no processo de estruturação do poder político para fins de reconfiguração do capital, ela parece sempre privilegiar a lógica rentista que caracteriza a razão subjetiva dominante discutida no primeiro capítulo. Por outro lado, é possível identificar também uma irracionalidade que permeia a aplicação do direito, na dimensão especificamente jurídica, como se tentará mostrar a seguir.

4.1.3. Entraves hermenêuticos: a irracionalidade do uso ideológico da hermenêutica jurídica

Pode parecer sem sentido a distinção feita acima entre quilombos, enquanto organização cultural e sujeitos históricos, e a pessoa jurídica das associações que eles são obrigados a formar para fins de representação quando do processo de titulação. Mas a distinção foi feita pensando-se na crítica de Lênio Streck que, analisando o Poder Judiciário, salienta que o Estado ali parece lidar com “abstrações jurídicas”, e os protagonistas do processo se transformam em categorias

⁵⁷⁰ ABREU, Haroldo. **Para além dos direitos: cidadania e hegemonia no mundo moderno**. Rio de Janeiro, 2008, p. 161.

objetivas tipo *autor e réu, reclamante e reclamado*, ocorrendo uma espécie de “coisificação” das relações jurídicas.⁵⁷¹ Streck identifica nesse fato uma “crise no plano da hermenêutica brasileira”⁵⁷² que, ainda segundo o autor, comprova aquilo que Tercio Sampaio Ferraz Jr. chamou de “astúcia da razão dogmática”, pois desloca o discurso do plano do mundo da vida para os das abstrações jurídicas.

De fato, para Ferraz Jr., a hermenêutica jurídica promove uma espécie de *domesticação* da norma, com resultados no sentido de enfraquecer as tensões sociais. Para uma melhor apreciação do tema, consulte-se as lições do ilustre jurista:

A hermenêutica jurídica é uma forma de pensar dogmaticamente o direito que permite um controle das consequências possíveis de sua incidência sobre a realidade antes que elas ocorram. O sentido das normas vem, assim, desde seu aparecimento, “domesticado”. [...] Essa astúcia da razão dogmática põe-se, assim, a serviço do enfraquecimento das tensões sociais, na medida em que neutraliza a pressão exercida pelos problemas de distribuição do poder, de recursos de benefícios escassos. E o faz, ao torná-los conflitos abstratos, isto é, *definidos em termo jurídicos e em termos juridicamente interpretáveis e decidíveis*.⁵⁷³ (Itálico do autor)

Se a pretensa precisão metodológica das ciências sobre fatos naturais se baseia na objetividade da própria realidade da natureza, no positivismo aplicado a fenômenos sociais o que se faz é identificar essa objetividade no próprio observador, por meio do ideal de neutralidade. Como uma das ciências sociais aplicadas, o Direito se apresenta como pretensão de segurança e estabilidade, mas se envolve com a realidade social, marcada pela diversidade e evolução no tempo e no espaço, o que levou juristas como Miguel Reale a pensar a categoria da *ontognoseologia*,⁵⁷⁴ que aproxima sujeito e objeto na configuração científica do Direito.

Essa relação do Direito com uma realidade social dinâmica põe em xeque a sua pretensão de certeza científica no sentido clássico, o que faz com que, volta e meia, surja a confusão entre Direito e Moral, geralmente a partir de teorias críticas que enfatizam os aspectos hermenêutico e discursivo. Essa confusão é inerente à dicotomia “Ser” e “Dever-Ser”, sempre presente nas abordagens teóricas do pensamento jurídico, mas que está associada à distinção entre Fato e Norma. Isso talvez, porque, como diz magistralmente Reale, o homem é que é a

⁵⁷¹ STRECK, Lênio. **Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999, p. 58.

⁵⁷² STRECK, Lênio. **Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999, p. 61.

⁵⁷³ FERRAZ Jr., Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 4. ed., São Paulo: Atlas, 2003, p. 308.

⁵⁷⁴ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 20. ed., São Paulo: Saraiva, 2002, p. 51.

razão determinante do processo histórico, pois só ele “possui a *dignidade originária de ser enquanto dever ser*”.⁵⁷⁵ O que se deve observar é que no mesmo Dever-Ser se encontram as normas jurídicas e as morais, resultando na compreensão de que o que unifica Direito e Moral é o aspecto deontológico de ambos, cuja diferença reside apenas no campo da legitimidade das fontes.

Identificando no Direito as dimensões do fato, do valor e da norma, Reale procura salientar a inclusão do campo da experiência como objeto da ciência jurídica vinculando o sujeito congnovente ao seu momento histórico. O jurista conceitua o que denominou de *ontognoseologia jurídica* como “a parte da Filosofia do Direito destinada a indagar das condições *subjetivas e objetivas* da experiência jurídica”⁵⁷⁶. Afastando a possibilidade de um conceito puramente formal do direito, bem como a sua redução a um fato puro, Reale destaca ser “possível determinar que o direito é *essencial e dialeticamente tridimensional*”⁵⁷⁷.

A rigor, se a Deontologia é a ciência do Dever-Ser, nesse caso, tanto o Direito quanto a Moral são objeto de estudos deontológicos, pois exprimem as regras de comportamento passíveis de serem analisadas teoricamente. Em apertado resumo, pode-se dizer que o Direito é a oficialização de regras morais, razão pela qual o estudo daquele não tem como se desvincular dos questionamentos sobre o universo destas. Mais uma vez, cabe a lição do saudoso jurista Miguel Reale, para quem, no plano da experiência histórica, surge um problema essencial, que é o da complementariedade entre o direito e a moral, embora duas formas de vida distintas.⁵⁷⁸

É aqui que entra o componente ideológico, e isso por duas razões: primeiro, porque, como indica o próprio Reale, é possível se reconhecer como *pressupostos axiológicos* da realidade jurídica desde os ideológicos até os de ordem religiosa,⁵⁷⁹ dentre outros provenientes dos imponderáveis reclamos da vida cotidiana; segundo, porque a imposição de regras jurídicas está associada à discussão sobre quem tem a legitimidade de impô-las, levando a abordagens simbólicas a respeito da definição da moral predominante em uma sociedade complexa, com respaldo quase sempre no aspecto fundamental das normas constitucionais. Se o constitucionalismo moderno passou a ser o referencial da legitimação política, a apropriação do sentido das normas constitucionais por meio de seus “órgãos guardiões” dá a tônica do processo de dominação, ainda que à custa da racionalidade jurídica.

⁵⁷⁵ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 20. ed., São Paulo: Saraiva, 2002, p. 216.

⁵⁷⁶ REALE, Miguel. **O direito como experiência**. 2. ed., São Paulo: Saraiva, 1999, p. 55.

⁵⁷⁷ REALE, Miguel. **O direito como experiência**. 2. ed., São Paulo: Saraiva, 1999, p. 55.

⁵⁷⁸ REALE, Miguel. **O direito como experiência**. 2. ed., São Paulo: Saraiva, 1999, p. 263.

⁵⁷⁹ REALE, Miguel. **O direito como experiência**. 2. ed., São Paulo: Saraiva, 1999, p. 259.

No tocante à ideia de uma *constitucionalização simbólica*, Marcelo Neves desenvolve uma análise com uma estreita relação com o aspecto ideológico, num passagem que vale a pena transcrever:

Em caso de constitucionalização simbólica, o problema ideológico consiste no fato de que se transmite um modelo cuja realização só seria possível sob condições sociais totalmente diversas. Dessa maneira, perde-se a transparência em relação ao fato de que a situação social correspondente ao modelo constitucional simbólico somente poderia tornar-se realidade mediante uma radical transformação social. Ou o modelo constitucional atua como um ideal que seria atingível pelos detentores do poder e sem prejuízo para os grupos privilegiados. Trata-se de ilusões e enganos que imunizam o sistema político contra outras alternativas.⁵⁸⁰

A partir dessa precisa análise de Marcelo Neves, cabe perguntar se, para conservar os privilégios, os grupos dominantes não estariam legitimando sua perspectiva moral por meio de “ilusões e enganos” que chegam ao ponto de praticar um discurso jurídico irracional. Afinal, a dificuldade de se estabelecer uma precisa teoria da justiça se daria em razão de um inevitável subjetivismo dos aplicadores do direito ou residiria no fato de que os tribunais exercem um indisfarçável *poder modelador* das atividades políticas de uma classe dominante?

A irracionalidade aqui é vista, dentre outros fatores, como a presença quase sempre de intenções veladas impostas por meio da realização de um poder simbólico que vise consolidar os interesses dos grupos dominantes, ou seja, como a distorção do ideal constitucional de transformação social. É preciso uma análise que possa desnudar o que está por trás dessa hermenêutica aplicada, no campo da irracionalidade apontada, e que se apoia em uma hermenêutica teórica carregada de boas intenções “racionalizantes”.

Como bem ensina Reale, a norma não é redutível a um comando de ordem volitiva, mas antes constitui uma prescrição de caráter axiológico, e no processo de objetivação normativa, “a *vontade* constitui fator decisivo de mediação”⁵⁸¹. Essa concepção parece se estender para o próprio campo da aplicação da norma, onde a decisão judicial não se reduz à vontade dos intérpretes aplicadores, pois o elemento volitivo se justifica como instrumento de realização da norma, e não apenas de sua dimensão analítica, mas também e principalmente, de seus valores. Assim é que se vai compreender a já antiga advertência de Loewenstein, por exemplo, quanto

⁵⁸⁰ NEVES, Marcelo. **Constituição e direito na modernidade periférica: uma abordagem teórica e uma interpretação do caso brasileiro**. Trad. Antônio Luiz Costa. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018, p. 85.

⁵⁸¹ REALE, Miguel. **O direito como experiência**. 2. ed., São Paulo: Saraiva, 1999, p. 248.

ao critério funcional da separação dos poderes, onde na verdade são as funções que se separam e não o poder⁵⁸², vendo naquelas meros instrumentos de realização política.

Veja-se o caso do Supremo Tribunal Federal e sua postura de “guardião da Constituição”. Entre a Carta e a Corte deve existir uma relação de mutualidade, onde as decisões não se apoiam em um imperativismo voluntarista, mas antes num imperativo constitucional, no qual a vontade dos membros da Corte deve atuar como fator de mediação. Assim, se por um lado a Constituição é a fonte de onde o STF deve retirar o sentido de suas decisões, por outro, o STF deve sempre se pautar senão pela normatividade, ao menos pelo espírito da Constituição, lastreada em toda a diversidade cultural, cujas bases principiológicas residem na dignidade humana e no pluralismo político.

Separam-se aqui os conceitos de hermenêutica teórica, sempre respaldada em uma assepsia acadêmica, e de hermenêutica aplicada, ou seja, aquela que é praticada pelos tribunais e que termina revelando as intenções simbólicas de hegemonização. O que se pretende discutir é que no Brasil essa hermenêutica aplicada ainda se apresenta por vezes de cunho essencialmente colonialista, que vem maquiada com o verniz acadêmico da hermenêutica teórica. E o principal contraste a ser observado, e que vai desvelar esse aspecto colonialista na hermenêutica aplicada nos tribunais, é com as reivindicações dos direitos das comunidades tradicionais, que estão positivados na ordem jurídica, mas que são distorcidos nas decisões judiciais com base nos mais rigorosos métodos hermenêuticos. É como se ainda não tivesse ocorrido aquilo que Reale chamou de “superamento da antropomórfica concepção voluntarista”⁵⁸³, onde as normas jurídicas são reduzidas a “comandos”, impedindo que o intérprete possa levar em consideração a prescricitividade valorativa.

Seguindo esse raciocínio, é de todo válido questionar se a hermenêutica jurídica, um dos mais importantes mecanismos teóricos alinhados ao pensamento crítico do direito, não estaria sendo usada irracionalmente no Brasil como instrumento legitimador de processos dominantes.

Para isso, é preciso primeiramente observar que mesmo no século XX o pensamento jurídico liberal parece querer insistir com o legado racional de viés formalista, e o neokantismo se faz presente com a figura eminente de Kelsen e sua Teoria Pura do Direito.

Paradoxalmente, em que pese a base kantiana do pensamento kelseniano, a concepção cognoscitiva do filósofo alemão não se reproduz no jurista austríaco, pois para este o direito é criado institucionalmente pelo órgão aplicador, por meio de interpretação, que qualifica como

⁵⁸² LOEWENSTEIN, Karl. **Teoría de la constitución**. Traducción de Alfredo Galego Anabitarte. Barcelona, Caracas, México: Editorial Ariel, 1976, p. 55.

⁵⁸³ REALE, Miguel. **O direito como experiência**. 2. ed., São Paulo: Saraiva, 1999, p. 249.

autêntica. Ou seja, o direito posto/aplicado é ato de vontade que cria e prescreve, e não ato de conhecimento, que explica e descreve; é atividade cognitiva e não meramente cognoscitiva.

Para evitar mal-entendidos no sentido de se compreender que o Direito novo possa ser obtido através de uma interpretação simplesmente cognoscitiva, fundamento da jurisprudência dos conceitos, Kelsen se apressa em dizer que tal tese “é repudiada pela Teoria Pura do Direito”⁵⁸⁴. Sim, porque como explica o jurista, é a interpretação científica que exerce atividade cognoscitiva, e é ela que vai promover a definição dos sentidos das normas jurídicas, sem, no entanto, criá-las. A partir desse leque ou cardápio de sentidos da norma, o órgão aplicador irá, aí sim, exercer a função de criação (ou reprodução) jurídica, mas não por meio de ato de conhecimento, mas por ato de vontade.

No entanto, o que legitima a decisão do órgão aplicador não é o seu conteúdo, como fruto dessa vontade ou escolha dos sentidos possíveis. Fazendo jus à sua concepção de estrutura escalonada da ordem jurídica, Kelsen sustenta que a legitimidade da decisão repousa na própria legitimidade do órgão, reproduzindo a ideia de normas superiores e inferiores na perspectiva de órgãos também superiores e inferiores com suas respectivas atribuições e formas previstas de investiduras. Mas se toda a ciência jurídica se baseia numa teoria pura, sem avaliações contedísticas, apenas em termos de legitimidade do órgão aplicador, como explicar a ideia do próprio Kelsen sobre a função político-jurídica da ciência jurídica?

Esse é um questionamento válido, na medida em que a afirmação de Kelsen pode levar à ideia de uma contaminação do político pelo formalismo associado ao jurídico, em que pese a separação entre os âmbitos científico e institucional na tese do jurista. Com base em sua metáfora da moldura como limite da produção de normas individuais⁵⁸⁵, o autor da Teoria Pura do Direito sentencia:

A questão de saber qual é, de entre as possibilidades que se apresentam nos quadros do Direito a aplicar, a “correta”, não é sequer – segundo o próprio pressuposto de que se parte – uma questão de conhecimento dirigido ao Direito positivo, não é um problema de teoria do Direito, *mas um problema de política do Direito*.⁵⁸⁶ (Sem itálicos no original)

Independentemente da postura teórica de Kelsen, que resvala em uma discutível discricionariedade do intérprete autêntico, o que se extrai dessa afirmação é que a aplicação do

⁵⁸⁴ KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. 6. Ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 395.

⁵⁸⁵ KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. 6. Ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 391.

⁵⁸⁶ KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. 6. Ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 393.

Direito, para o jurista austríaco, não é um ato que venha a ser objeto de uma abordagem teórica. Aplicação do direito é “um problema de política do Direito”, enfatize-se. E se assim for, e considerando que a política do direito também envolve questões ideológicas, a teoria do Direito não se ocuparia destas últimas.

Entretanto, não parece suficiente à dimensão política da ciência jurídica o papel de fornecer o arcabouço semântico das normas jurídicas para o manejo do intérprete autêntico. Se à ciência jurídica cabe uma função político-jurídica, essa envolve o desvelar dos aspectos ideológicos inerentes à atividade institucional exercida pelo aplicador do Direito. Em outras palavras, enquanto a aplicação do Direito é um problema de política do Direito, como queria Kelsen, à teoria do Direito caberia a importante função, não só de servir o aplicador, mas a de desnudar sua eventual, ou até mesmo inevitável, atuação política.

E aqui é o que separa as abordagens analíticas do Direito das definidas como teorias críticas. Se o formalismo já encontra resistência quando associado ao jurídico, tal resistência cabe ainda mais se for vista em referência ao político, que não pode ser visto (conhecido) sem as referências críticas ao conteúdo das escolhas efetivadas pelos órgãos encarregados da aplicação das normas.

Pelo menos quanto ao processo de produção das normas, essa parece ter sido a questão levantada pela tese do vício de vontade para fins de se configurar a inconstitucionalidade da lei em face da prática de corrupção no processo legislativo, aventada na ADI 4885. O argumento sustentado é que a Emenda Constitucional 41/2003 estaria inquinada pelo vício de inconstitucionalidade formal em razão da participação, no processo legislativo, de parlamentares envolvidos no esquema do “mensalão”, conforme foi reconhecido pela Ação Penal 470, julgada pelo STF.

A ADI 4885 ainda está aguardando julgamento final, mas, pelo parecer da Procuradoria Geral da República (PGR), é possível colher o seguinte entendimento:

27. Não há dúvida, portanto, de que o vício na formação da vontade no procedimento legislativo viola diretamente os princípios democrático e do devido processo legislativo e implica, necessariamente, a inconstitucionalidade do ato normativo produzido.

28. Ocorre que, por força desses mesmos princípios, bem como em razão da garantia constitucional da presunção de não culpabilidade (art. 5.º, LVII, da CR), é indispensável que haja a comprovação da maculação da vontade de parlamentares em número suficiente para alterar o quadro de aprovação do ato normativo, o que não ocorre na hipótese ora analisada.⁵⁸⁷

⁵⁸⁷ BRASIL, Supremo Tribunal Federal. Parecer da PGR N.º 10.800/RG. **ADI 4885**. Rel. Ministro Marco Aurélio, Brasília/DF, 2013.

Como se percebe, em seu parecer, a PGR seguiu para o posicionamento no sentido da improcedência da ação direta em tela não pela via da impossibilidade de se reconhecer a inconstitucionalidade formal pelo vício de vontade, nos termos sustentados pelo autor da ação, mas por não se poder identificar, no caso em discussão, o efetivo comprometimento do processo legislativo. Esse entendimento, a depender do julgamento final, sinaliza para uma compreensão da formação do direito em suas múltiplas expressões, incluindo a que se define a partir do conteúdo que, em verdade, determina a vontade do órgão político.

Não se trata de uma sindicância da vontade em si do legislador ou do intérprete, o que seria incabível no modelo de um Estado democrático, mas de um desnudamento do processo que possa identificar os vícios que, para usar a expressão consignada no parecer da PGR, “maculem” essa vontade. O que se observa é que esses vícios podem ser identificados não só por uma ofensa ao princípio da moralidade, como na discussão jurídica da ADI 4885, mas também em razão de um desvio de finalidade, quando os órgãos definem seus atos políticos em flagrante contrariedade aos interesses da coletividade ou mesmo dos grupos específicos afetados, atuando mais em favor de grupos dominantes. Mais uma vez, indica-se a aprovação do PDL 490/2020 mencionado *supra*, pois, não bastasse a irracionalidade do marco temporal para demarcação das terras indígenas, como sugerido no referido projeto de lei, em confronto com a própria lógica constitucional dos direitos originários, é preciso destacar ainda a ampla reação contrária desses povos ao projeto. E mais: como a evidenciar o fenômeno da recessão democrática, não surpreende toda a violência praticada contra os representantes desses povos quando de suas manifestações, marcando, de forma legítima, seus posicionamentos em face da investida do poder legislativo.

Indo adiante, é possível reconhecer, ainda, que tais vícios de vontade não se constatarem apenas no processo legislativo, mas também no processo judicial, pois, quando da análise da fundamentação de decisões, percebe-se uma irracionalidade entre meios e fins, bem como de pressupostos hermenêuticos, ou simplesmente de fragilidade de argumentos. A perspectiva de avaliar uma decisão do poder político a partir do conteúdo que, em essência, determina a vontade do órgão político, o que vem sendo sinalizado na ADI 4885 em face do processo legislativo, parece também poder se aplicar no âmbito dos processos judiciais, desnudando, assim, de uma forma ou de outra, a prática do poder simbólico.

O poder simbólico nesse ambiente neocolonial se apresenta como o processo irracional de mostrar interesses particulares como se fossem da coletividade, de se apropriar da semântica constitucional com características de ilegítimo poder constituinte e, o que é mais característico, de impor definições hegemônicas sobre os interesses de culturas diversas. Nesse último aspecto,

destacam-se duas decisões do STF que abordam a irracionalidade colonial do órgão brasileiro guardião da Constituição: uma, envolvendo o racismo; e outra, a noção de terra como direitos originários.

A primeira se refere ao Inquérito 4694⁵⁸⁸, pelo qual o então candidato à presidência da República Jair Bolsonaro foi denunciado pela Procuradoria-Geral da República em razão de declarações nitidamente racistas e ofensivas a uma comunidade quilombola. Na oportunidade, a Primeira Turma do STF rejeitou a denúncia sob fundamentos no mínimo intrigantes: primeiro, a de que a conduta do então deputado federal estaria acobertada pela imunidade parlamentar na sua forma de inviolabilidade por suas opiniões, palavras e votos; segundo, que, embora, reconhecendo a “grosseria, o erro, a vulgaridade” (sic) das expressões, elas não extrapolariam os limites que caracterizariam a responsabilidade do parlamentar.

Com esse julgamento, o Supremo Tribunal Federal sinaliza, por intermédio de seu poder simbólico, que o parlamentar brasileiro pode ser vulgar e grosseiro. E não importa se a específica comunidade quilombola afetada, na qual Jair Bolsonaro identificou negros que não serviam nem para procriar, ou todas as comunidades quilombolas ou mesmo toda a população negra do país, tenham se sentido profundamente ofendidas. Não, o que importa para o Tribunal Supremo é o sentido da norma constitucional, se é que ele existe, que possa preservar a legitimidade do poder colonial e seu racismo institucional. Com esse julgamento, o STF sinaliza, para aqueles cidadãos que não compreendem o sistema das imunidades parlamentares, que, se um deputado federal pode ridicularizar a população negra no Brasil, numa atitude nitidamente racista, a conduta está legitimada para quem se sinta superior etnicamente.⁵⁸⁹

A fala do então deputado federal foi encarada como uma simples *piada*, configurando um lamentável costume social, que Adilson Moreira conceitua como “racismo recreativo”, agora simbolicamente legitimado pelo Supremo Tribunal Federal.

O racismo recreativo decorre da competição entre grupos raciais por estima social, sendo que ele revela uma estratégia empregada por membros do grupo

⁵⁸⁸ BRASIL, Supremo Tribunal Federal. “Rejeitada denúncia contra o deputado Jair Bolsonaro por incitação ao racismo”. **Notícias STF**. Terça-feira, 11 de setembro de 2018. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=389384>. Acesso em: 11 de fevereiro de 2019.

⁵⁸⁹ Esse entendimento parece ser o do professor Adilson Moreira, autor do livro *O que é Discriminação?* (Belo Horizonte: Editora Letramento, 2017), para quem “a decisão legitima o racismo”. Cf. ‘Decisão do STF sobre Bolsonaro legitima o racismo no Brasil’, diz professor. **Rede Brasil Atual**. São Paulo, 12 set 2018. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2018/09/decisao-do-stf-sobre-bolsonaro-legitima-o-racismo-no-brasil-diz-professor/>. Acesso em: 16 out 2021.

racial dominante para garantir que o bem público da respeitabilidade permaneça um privilégio exclusivo de pessoas brancas. A posse exclusiva desse bem público garante a elas acesso privilegiado a oportunidades materiais porque o humor racista tem como consequência a perpetuação da ideia de que elas são as únicas pessoas.⁵⁹⁰

E isso não se dá sem uma razão velada e mórbida. A construção dessa irracionalidade vai promover a preservação, no inconsciente coletivo, da legitimação da mentalidade de que uma raça “inferior” estaria destinada a se limitar a fornecer a sua força de trabalho na perspectiva do trabalho da força, quase sempre subalterno. Enquanto isso, uma elite branca mantém o monopólio não só de dizer o direito, como o de definir toda construção ideológica que caracteriza a superestrutura do sistema dominante e opressor.

Criticando o formalismo jurídico, que “parte do pressuposto de que juiz deve aplicar uma norma que possui um sentido objetivo a um fato social concreto”, Adilson Moreira ressalva que “certas transformações na teoria hermenêutica demonstram que a atividade interpretativa tem um caráter significativamente mais complexo”. E enfatiza:

Essas mudanças nos mostram que o intérprete também pode atuar como um agente ideológico. Isso significa que o seu ofício não é necessariamente guiado pelo princípio da neutralidade. Tendo em vista o fato que as normas jurídicas são produto de um jogo político entre forças sociais que possuem peso distinto dentro do processo decisório, a hermenêutica também deve incluir uma apreciação adequada da realidade social na qual os sujeitos estão situados.⁵⁹¹

Outra irracionalidade se encontra na tese do marco temporal em relação aos povos indígenas desde o julgamento da Petição 3388/RR pelo STF, em 2009, referente à Terra Indígena Raposa Serra do Sol. A tese foi juridicamente proposta pelo então Ministro Carlos Ayres Britto, relator do julgamento, ao definir a data da promulgação da Constituição de 1988 “como insubstituível referencial para o reconhecimento, aos índios, ‘dos direitos sobre as terras que tradicionalmente ocupam’”.⁵⁹²

Com essa definição, o Supremo Tribunal não só impõe a visão do Estado sobre os interesses das comunidades tradicionais, de formação histórica, o que dá à decisão a

⁵⁹⁰ MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo**. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2019, p. 148.

⁵⁹¹ MOREIRA, Adilson. Direito, poder, ideologia: discurso jurídico como narrativa cultural. In: **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, Vol. 08, N. 2, 2017, p. 830-868. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rdp/a/wK9zTHHtQ445mdCbRh4BXYG/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 16 out 2021.

⁵⁹² BRASIL, Supremo Tribunal Federal. **Petição 3388/RR**. Rel. Ministro Carlos Ayres Britto, Brasília/DF, 2009, p. 41. As páginas referem-se ao inteiro teor do Acórdão, disponível na *internet* em:

<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=630133>. Acesso em: 11 de fevereiro de 2019.

característica de colonialidade, como legítima as fraudes em cartórios e as violentas invasões promovidas por grandes proprietários perpetradas no período anterior à promulgação da Constituição de 1988.

Mas, como a demonstrar a validade do entendimento aqui sustentado, no sentido de que a irracionalidade do que chamamos hermenêutica aplicada vem respaldada em um academicismo da hermenêutica teórica, é de salientar como ministro-relator faz referência a importantes estudos de autores consagrados para fundamentar o voto. Citando Boaventura de Sousa Santos, o ministro do STF faz a seguinte construção:

Visto que terra indígena, no imaginário coletivo aborígene, deixa de ser um mero objeto de direito para ganhar a dimensão de verdadeiro ente ou ser que resume em si toda ancestralidade, toda coetaneidade e toda posteridade de uma etnia. *É o que Boaventura de Sousa Santos chama de "hermenêutica diatópica", para dar conta do modo caracterizadamente cultural de interpretação dos direitos fundamentais. Metodologia interpretativa que, no caso dos indígenas, sedimentada na própria Constituição, nos orienta para fazer dos referidos "usos, costumes e tradições" o engate lógico para a definição da semântica da posse indígena, da semântica da permanência, da semântica da habitação, da semântica da produção, e assim avante;*⁵⁹³ (No original, os destaques estão em negrito)

O que deixa transparecer é que o ministro, na fundamentação do voto, se vale do conceito de “hermenêutica diatópica” de Boaventura Sousa Santos, que tem um caráter eminentemente emancipador, mas ao mesmo tempo traz uma paradoxal baliza para a efetivação dos direitos originários à terra em favor dos povos indígenas. E quando se observa o resultado da decisão, o que se constata é que não foi exatamente a dimensão emancipatória que prevaleceu, mas, sim, a limitação de um direito.

Ora, a proposta teórica de Boaventura é flagrantemente contra-hegemônica, tendo a hermenêutica diatópica, segundo o autor, o objetivo de “ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra”⁵⁹⁴. Entretanto, a decisão proferida no julgamento da Petição 3388/RR pelo STF, e mais especificamente a definição do marco temporal na forma como foi ali estabelecida, ainda hoje provoca fortes reações contrárias pela comunidade indígena, sendo tais interpelações simplesmente desconsideradas.⁵⁹⁵

⁵⁹³ BRASIL, Supremo Tribunal Federal. **Petição 3388/RR**. Rel. Ministro Carlos Ayres Britto, Brasília/DF, 2009, p. 49 e 50.

⁵⁹⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma concepção multicultural dos direitos humanos. **Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, vol. 23, n.º 1, jan/jun 2001, p. 21.

⁵⁹⁵ Até a conclusão desse trabalho, o STF ainda não concluiu o julgamento do RE 1.017.365, que coloca o tribunal novamente diante da questão do marco temporal para a demarcação de terras indígenas, e que, em razão da repercussão geral reconhecida, pode estender os efeitos a todos os povos originários.

Mais uma vez, o poder simbólico do Supremo Tribunal se consolida, legitimado por uma irracionalidade inerente a uma decisão judicial respaldada em abordagens teóricas opostas aos fins políticos a que destina, caracterizando uma aparente posição ideológica.

Por fim, cabe analisar sucintamente o voto do Ministro César Peluzo na ADI 3239, pois, em que pese a decisão final ter sido favorável às comunidades quilombolas, a fundamentação do voto vencido do relator traz algumas distorções que são válidas apreciar.

Em um importante trecho de seu voto, o ministro salienta o conceito de *quilombos*, sustentando que, “para os propósitos do art. 68 do ADCT, o constituinte optou pela acepção histórica, que é conhecida de toda a gente”, e para fundamentar sua afirmação recorre ao conceito léxico de quilombo, a partir das definições que os dicionários trazem da palavra.⁵⁹⁶ Como não poderia deixar de ser, essas definições parecem enfatizar o senso comum, que sempre associou o termo *quilombo* à “esconderijo”, “escravos fugidos” etc, numa alusão sempre condicionada ao passado.

Apesar de reafirmar os “respeitáveis trabalhos desenvolvidos por juristas e antropólogos, que pretendem ampliar e modernizar o conceito de quilombos”, o ministro não cita nem especifica nenhum, limitando-se ao verbete dos dicionaristas. Logo em seguida, no entanto, menciona a mudança ocorrida no processo da constituinte, onde a expressão “comunidades negras remanescentes dos quilombos” foi alterada para remanescentes das comunidades dos quilombos”, como já discutido aqui anteriormente. E sem levar em consideração as razões políticas e ideológicas da alteração, e mesmo a adulteração da sistemática processual previamente estabelecida, conclui de forma categórica:

Dúvida não resta, pois, de que a preterição de um texto e eleição de outro lhe firmaram o sentido de individualidade, não de coletividade. E, se é assim, não se descobrem razões que justifiquem gravar a propriedade individual com os atributos da impenhorabilidade, imprescritibilidade e inalienabilidade.

Com isso, o ministro não só estabelece, enquanto membro de um órgão jurisdicional, a sua conformação funcional de prezar pelo conteúdo expresso na norma e consolidado no processo constituinte, mas também reproduz o sentido de individualidade atribuído ao direito de propriedade, afirmando, em verdade, o histórico sentido ideológico do pensamento econômico liberal.⁵⁹⁷

⁵⁹⁶ BRASIL, Supremo Tribunal Federal. **ADI 3239**. Rel. Ministro César Peluzo. Brasília/DF, 2018, p. 39.

⁵⁹⁷ Eis aí uma razão clara para se compreender o sentido clássico do Judiciário como um poder neutro, como queria Montesquieu, pois ao ser a “bouche de la loi”, num sistema onde as leis eram feitas por um grupo dominante e sob o lema da igualdade formal de todos, o juiz na verdade está reproduzindo a vontade política do legislador.

Na fundamentação do voto, o ministro relator traz ainda uma sequência de matérias publicadas pela mídia que ilustrariam o “crescimento dos conflitos agrários” e o “incitamento à revolta”, “que tão manifesta usurpação de direitos vem trazendo” (sic). Uma das referências é um artigo publicado em *O Globo*, em 8 de maio de 2010, por Denis Leser Rosenfield, professor de Filosofia na Universidade do Rio Grande do Sul, intitulada *A Criação de Quilombos*. O filósofo critica a “ressignificação da palavra quilombo” e enaltece o uso “inequívoco” do conceito pela Constituição, que, segundo o intelectual, previsivelmente, significaria, “na época, uma comunidade de escravos fugidios, mormente negros, que constituíram povoados em regiões longínquas, com o intuito de oferecer resistência aos que vinham em sua perseguição”. E mais: para o professor de Filosofia, “naquela data”, quando existiam “no máximo, 100 quilombos no País” (sic), as terras efetivamente ocupadas eram “públicas ou devolutas”.⁵⁹⁸

Por ter, o filósofo gaúcho, criticado o que caracterizou como “a farsa de antropólogos engajados politicamente”, foi publicado em 14 de maio de 2010, um direito de resposta assinado por Antropólogas e uma Procuradora do MPF. Do texto, destaca-se aqui o seguinte trecho:

[...] não são os antropólogos que se travestem de constituintes, mas o autor que se reveste de autoridade para, ao lançar mão da cultura de dicionário, esvaziar o sentido de uma realidade complexa e diversificada que emerge pela sua própria existência e capacidade de se manter e reproduzir.⁵⁹⁹

A réplica, de certa forma, pode se estender também ao próprio voto do ministro relator, que, como visto, também parece “lançar mão da cultura do dicionário” para se referir a uma realidade complexa, que exige uma abordagem pluralista e consciente da heterogeneidade social e étnica a que se vincula a realidade brasileira contemporânea.

A fala do professor de filosofia recorda a tese de Bauman no sentido de que, ao contrário da modernidade, quando o intelectual se colocava como um “legislador”, decifrando o mundo sob as bases do pensamento iluminista, na pós-modernidade, a estratégia de trabalho intelectual “é aquela mais bem caracterizada pela metáfora do papel do ‘intérprete’”.⁶⁰⁰ Mas esse papel de intérprete se traduz, segundo Bauman, em “afirmações feitas no interior de uma tradição baseada em termos comunais, a fim de que sejam compreendidas no interior de um sistema de

⁵⁹⁸ Extraído do voto do relator, In: BRASIL, Supremo Tribunal Federal. **ADI 3239**. Rel. Ministro César Peluzo. Brasília/DF, 2018, pp. 54 e 55.

⁵⁹⁹ Extraído do voto do relator, In: BRASIL, Supremo Tribunal Federal. **ADI 3239**. Rel. Ministro César Peluzo. Brasília/DF, 2018, p. 60.

⁶⁰⁰ BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 20.

conhecimento fundamentado em outra tradição”. Ou seja, ao sustentar a Constituição de 1988 como “inequívoca no conceito de quilombo”, o professor de filosofia da UFRGS parece se prender ainda ao sentido moderno de intelectual como legislador, ao afirmar o acerto *inquestionável* da norma que regulamenta uma outra comunidade, com outras cosmovisões. E isso porque o pensamento moderno ocidental é legitimado pela sua extraterritorialidade, que lhe daria o suposto “direito e o dever de validar (ou invalidar) crenças que possam ser sustentadas em vários segmentos da sociedade”.⁶⁰¹

Entretanto, a visão pós-moderna de mundo, a qual o intelectual intérprete deve compreender, “é, em princípio, a de um número ilimitado de modelos de ordem, cada qual gerado por um conjunto relativamente autônomo de práticas”⁶⁰². A retórica da universalidade do pensamento dominante, que, como salientava Mignolo⁶⁰³, está falsamente desgarrada de sua localidade (no caso, a centralidade europeia e seus prepostos crioulos da periferia mundial), parece ser, esse, sim, um projeto arbitrário de poder, que tem na postura monista do pensamento jurídico a sua principal estratégia de dominação.

4.2. Superação do monismo jurídico e os caminhos para a efetivação dos direitos quilombolas

As comunidades tradicionais, embora muitas vezes lidem com problemas que se confundem com os dos grupos inseridos na sociedade, como o racismo referente aos membros de uma comunidade quilombola, trazem uma outra compreensão de luta por autonomia. No contexto do fenômeno afrodiaspórico, as comunidades quilombolas não pretendem necessariamente a sua inclusão, na lógica do acultramento ou da “incorporação à comunhão nacional”, como era previsto para os “silvícolas” em constituições brasileiras anteriores. Para essas comunidades, deve ser reconhecido um conceito (mais) forte de autonomia, no sentido não só de uma identidade cultural e étnica, mas de uma identidade de vivência, cuja diferenciação atinge contornos mais intensos.

Tais comunidades apresentam peculiaridades que não podem ser simplesmente equiparadas com as dos grupos ditos vulneráveis inseridos na sociedade, às voltas com a problemática social e de gênero, por exemplo, pois elas conservam historicamente uma

⁶⁰¹ BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 20.

⁶⁰² BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 19.

⁶⁰³ Ver Capítulo 2, item 2.2.

percepção própria de valores que, em muitos aspectos, entram em uma disputa direta com a visão da racionalidade moderna construída no Ocidente.

Dentre os grupos vulneráveis inseridos na sociedade, destaca-se o movimento feminista e mais especificamente o feminismo negro, que tem na colonialidade o ponto em comum com as questões dos demais grupos que padecem as diversas formas de opressão em uma sociedade hierarquizada. Maria Lugones, por exemplo, faz uma importante pesquisa sobre “la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad con el objetivo de entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color”.⁶⁰⁴ Para a socióloga argentina, essa indiferença não é provocada apenas por aquilo que chama de “separação categorial”, que ocorre entre raça, classe, gênero e sexualidade, observando que essa é uma separação de categorias que são inseparáveis.

Lugones promove um entrelaçamento das análises sobre a colonialidade do poder, a partir de Aníbal Quijano, com as que envolvem a “exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias llevadas a cabo en el nombre de la Mujer”.⁶⁰⁵ De fato, a ideia de superioridade construída pela dominação ocidental branca e masculina teve como forte estratégia não exatamente as qualidades inerentes desse grupo étnico e de gênero, mas a construção de uma ideia de inferioridade dos diferentes. Assim, à noção de *inferioridade* racial, que depois se transforma em *vulnerabilidade* cultural de grupos étnicos específicos, se soma à ideia de *fragilidade* da mulher.

Afinal, a concepção de “sexo frágil” faz parte de um contexto de subalternização inerente a esse contexto mais amplo e interseccional atrelada à perspectiva de diferenciação dos sexos, que promove uma visão de superioridade do homem a partir de uma falsa premissa de força, que só tem sentido quando comparado com o seu oposto, ainda que culturalmente construído. No fundo, essa superioridade é lastreada, em essência, sobre discursos velados com pretensão de racionalidade,⁶⁰⁶ tais como *o homem é forte porque a mulher é frágil; o branco é intelectualmente capaz porque o negro é limitado*, e que funcionam como mensagens subliminares que naturalizam as formas dominantes de diferenciação racial e de gênero.

⁶⁰⁴ LUGONES, María. Colonialidad y género. In: **Tabula Rasa. Bogotá** - Colombia, No. 9: 73-101, julio-diciembre 2008, p. 76. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em: 17 out 2021.

⁶⁰⁵ LUGONES, María. Colonialidad y género. In: **Tabula Rasa. Bogotá** - Colombia, No. 9: 73-101, julio-diciembre 2008, p. 77. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em: 17 out 2021.

⁶⁰⁶ Sobre o tema, cf. o interessante livro de SAINI, Angela. **INFERIOR: how science got women wrong – and the new research that’s rewriting the story**. Boston: Beacon Press, 2017. O livro foi publicado no Brasil pela Darkside Books, em 2020, com o sugestivo título *Inferior é o Car*lhó: eles sempre estiveram errado sobre nós*.

Como observa mais uma vez Bauman, referindo-se aos intelectuais, é a autoimagem intelectual que colore a “enunciação com todos os aspectos da assimetria de poder”, cujo reconhecimento se dá, lembrando aqui Foucault, nas referências “a certas deficiências mentais” que definem grupos e categorias diferentes entre si, mas que formam o conjunto dos dominados.

Se estes são constituídos como primitivos, tradicionais ou incivilizados; se a categoria construída é aquelas de culturas não europeias, raças não brancas, classes inferiores, mulheres, dementes, doentes ou criminosos; a inferioridade da capacidade mental, em geral, e a compreensão inferior de princípios morais ou ausência de autorreflexão e autoanálise, em particular, quase sempre se tornaram destacadas na definição.⁶⁰⁷

Eis a razão pela qual Bauman vai tratar da categoria do intelectual como “um elemento definido não por suas qualidades intrínsecas”, mas por sua característica de mera figuração, seja pelo lugar que ocupa no interior do sistema de dependências, seja pelo papel que desempenha na reprodução e no desenvolvimento dessa mesma figuração.⁶⁰⁸

Essa autoimagem arrogante, que não enxerga verdade senão em si mesmo, acaba por estender essa cegueira intelectual para o universo da insensibilidade com a dor do “outro”. No que toca ainda às mulheres negras, há o agravante de que estas sofrem não apenas a opressão sobre sua própria pessoa, mas também a violência praticada contra os seus. Como adverte Ana Flauzina, é preciso destacar o sofrimento das mães negras em face das guerra travada contra as comunidades periféricas em todo o Brasil: “Mulheres que choram a dor do aniquilamento e do sequestro dos corpos de seus filhos e filhas para as barbaridades em curso. Imagem reificada que não gera empatia, mas a criminalização do sofrimento.”⁶⁰⁹

Após criticar que a luta pelos direitos das mulheres foi ideologicamente definida como uma luta pelos direitos das mulheres brancas de classe média, Angela Davis discute a categoria “mulher” da qual foram expulsas as mulheres pobres e negras.⁶¹⁰ Assim, em vez de expandir a categoria para abarcar as mulheres negras, latinas, indígenas etc., Davis encarece a necessidade de reescrever toda a categoria. Para a filósofa e ativista americana, “o feminismo envolve muito mais do que igualdade de gênero”, e nesse ponto parece convergir com as questões étnicas,

⁶⁰⁷ BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 35.

⁶⁰⁸ BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 37.

⁶⁰⁹ FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. Democracia genocida. In: PINHEIRO-MACHADO, Rosana; FEIXO, Adriano de (orgs.). **Brasil em transe: bolsonarismo, nova direita e desdemocratização**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2019, p. 65.

⁶¹⁰ DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante** [recurso eletrônico]. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2018.

quilombolas, inclusive, uma vez que sustenta que o feminismo deve “envolver a consciência em relação ao capitalismo”. E não só isso, ele deve envolver uma consciência em relação não só ao capitalismo, mas também “ao racismo, ao colonialismo, às pós-colonialidades, às capacidades físicas, a mais gêneros do que jamais imaginamos, a mais sexualidades do que pensamos poder nomear.”⁶¹¹

O ponto que converge com as questões étnicas pode ser identificado quanto ao sentido de decolonialidade, o que foi destacado ainda por Françoise Vergès, ao afirmar que o feminismo “também ultrapassa a categoria ‘mulheres’, fundada sobre um determinismo biológico, e atribui novamente à noção de direitos das mulheres uma dimensão política radical: levar em conta os desafios impostos a uma humanidade ameaçada de desaparecer”.⁶¹² Nessa política radical, inclui-se a superação de um modelo jurídico monista, que atua como uma superestrutura que converge imperativamente os valores plurais numa monolítica centralização voltada para os interesses de uma classe, etnia e gênero dominantes.

Ante essas questões, é que se argumenta que, para se pensar um modelo jurídico pluralista emancipador, em primeiro lugar, é preciso que se entenda os sentidos de forças centrífuga e centrípeta, originários da Física, mas aqui associados à ideia de poder estatal.

Ensinam os físicos que a força centrífuga na verdade é uma pseudoforça ou uma força aparente, pois que os objetos que giram em torno do centro não estão em movimento, mas num estado de inércia. Em termos gráficos, esses objetos, uma vez submetidos a uma força de expulsão a partir do centro, não desenvolvem por sua vez uma força contrária voltada para o centro, mas, sim, direcionada num sentido tangencial ao movimento circular, que corresponde à própria trajetória.

Contrariamente, a força centrípeta, como uma das forças da segunda Lei de Newton, ao lado, dentre outras, da força gravitacional e a do atrito, é a que impele um objeto para o centro. Um automóvel, por exemplo, durante uma curva, tende a sair de sua trajetória curvilínea num sentido perpendicular, mas o atrito dos pneus o mantém na trajetória em razão da força centrípeta, que pode ter variação na sua velocidade, mas mantendo a estabilidade.

Assim, em sentido figurado, no poder estatal na sua visão clássica, combinada com a ideia de monopólio de produção do direito, a força política se caracterizaria por ser centrífuga, ou seja, de natureza excludente, e que mantém o vínculo ao centro do poder como uma forma

⁶¹¹ DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante** [recurso eletrônico]. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2018.

⁶¹² VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020, [livro digital]. Disponível em: <https://mulherespaz.org.br/site/wp-content/uploads/2021/03/Um-feminismo-decolonial.pdf>. Acesso em: 20 out 2021.

de controle ou de dominação. Ou seja, contraditoriamente, o vínculo ao centro não é inclusão, mas domínio. Nessa espécie de força, todos os sujeitos juridicamente vinculados são vistos como inertes, sem trajetória histórica e sem um futuro a que almejem alcançar por suas próprias vias. De forma diferente seria o poder estatal na visão pluralista, combinada com a ideia do pluralismo cultural e jurídico, onde a força política se caracterizaria por ser centrípeta, de natureza inclusiva, mas sem vínculo dominante ao centro do poder, criando um ideal de harmonização dos contrários, numa perspectiva de solidariedade política e social.

A tentativa de se superar os efeitos dominantes de uma visão monista do Direito parece se voltar ainda, paradoxalmente, para a denominada “teoria política do reconhecimento”. Se a visão monista foi construída sobre as bases de uma dimensão individualista do direito, o pluralismo jurídico se sustenta em uma visão comunitária. No primeiro, a autonomia de comunidades étnicas tradicionais resta comprometida, ainda que sob a tutela de um “direito ao reconhecimento”, que tem a posição hegemônica dominante como referencial. No segundo, as comunidades preservam sua autonomia por si mesmas e não em função de um *reconhecimento* estatal, mas pelos *movimentos autônomos* que promovem no interior de uma sociedade heterogênea.

Como bem observa Antônio Carlos Wolkmer, há uma diferença significativa entre o pluralismos clássico da modernidade, que nasceu em contraposição ao poder absoluto soberano, e o que deve ser pensado atualmente, “em face das emergentes condições de vida associativa e das novas necessidades humanas criadas pelo presente estágio do Capitalismo e seus influxos sobre as estruturas dependentes”.⁶¹³ Wolkmer observa que para se propor uma alternativa pluralista, mais especificamente em países periféricos da América Latina, como o Brasil, deve-se enfrentar uma cultura política fortemente impregnada do Estado. Aqui, a relação com os esforços de decolonialidade se apresenta de forma clara, como já observavam Wolkmer e José Luís Solazzi ao analisar exatamente o direito territorial quilombola:

Nos últimos decênios, a correlação entre pluralismo jurídico, descolonialidade e abordagem intercultural tem construído um paradigma político e intelectual que vem elaborando caminhos, possibilidades e imaginários políticos passíveis de viabilizar a ultrapassagem das correlações entre a economia política do capital e a determinação da forma-Estado na América Latina, permitindo a reinvenção crítica da Política.⁶¹⁴

⁶¹³ WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito**. 3. ed., São Paulo: Alfa Ômega, 2001, p. XVIII.

⁶¹⁴ SOLAZZI, José Luís; WOLKMER, Antônio Carlos. Interpretação constitucional, pluralismo jurídico e a questão quilombola: uma abordagem descolonial e intercultural do Decreto nº 4.887/2003 e da ADI 3239. In: WOLKMER, Antônio Carlos e outros (coords.). **Os direitos territoriais quilombolas: além do marco temporal**. Goiânia: Ed. PUC/Goiás, 2016, p. 48.

Ainda quanto às análises do Wolkmer sobre a necessidade de se pensar um novo conceito de pluralismo, é de se destacar que, para o jurista catarinense, há que se promover a adequação dos padrões arraigados à forma de ser do latino-americano e os novos valores assimilados e cultivados como democracia, descentralização e participação. Aos padrões representados pelo monismo jurídico e pela centralização apresentam-se os valores do pluralismo e da descentralização, que serão sustentadas por “uma pluralidade de corpos societários conscientes e autônomos”, que vêm coexistir com o “Estado transformado, controlado e ordenado pela sociedade democrática”.⁶¹⁵

Outra observação pertinente de Wolkmer é quantos aos objetivos dessa proposta “prático-teórica” apresentada como novo paradigma pelo autor, dentre os quais se apresenta o de delinear um pluralismo jurídico “capaz de reconhecer e legitimar novas formas normativas extra-estatais/informais (institucionalizadas ou não), produzidas por novos atores titulares de carências e necessidades desejadas”. Para Wolkmer, essas reivindicações têm sua origem nas “contradições postas entre o que é prometido no Direito objetivo do Estado e o que é possível pelas condições objetivas”, visualizando-se um “desencontro radical entre a racionalidade formal oficial e a racionalidade material”,⁶¹⁶ o que foi justamente apresentado como um dos problemas do presente estudo.

Em termos específicos, ainda segundo Wolkmer, os objetivos se voltam para a insuficiência do referencial lógico-formal da moderna cultura liberal burguesa, criando-se as condições para um pluralismo político e jurídico de base comunitário-participativa, “que absorverá as privações e exigências de estruturas societárias do Capitalismo periférico” no novo milênio.

E não é só na problemática proposta que se pode identificar a correspondência da análise de Wolkmer com a presente pesquisa teórica, mas o que se percebe do livro do professor da UFSC é que suas premissas estão referenciadas ao monismo jurídico como projeto da modernidade burguês-capitalista.⁶¹⁷ Tais premissas parecem se harmonizar com a abordagem apresentada no primeiro capítulo deste trabalho que demonstra a característica especificamente burguesa da racionalidade moderna dominante, de feição subjetiva, que foi presunçosamente decantada como *razão universal*.

⁶¹⁵ WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito**. 3. ed., São Paulo: Alfa Ômega, 2001, p. XVIII.

⁶¹⁶ WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito**. 3. ed., São Paulo: Alfa Ômega, 2001, p. XIX.

⁶¹⁷ WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito**. 3. ed., São Paulo: Alfa Ômega, 2001, p. 25 e segs.

Em suas conclusões, o professor Wolkmer sustenta que no sentido comunitário, ao contrário das propostas individualistas e centralizadoras, o direito “não será obrigatoriamente visualizado como ‘controle disciplinar’ nem como direção impositiva, mas como resposta às justas necessidades humanas, tornadas o supremo bem jurídico protegido e garantido”.⁶¹⁸ O que se percebe é que o professor tem a plena consciência de que o modelo jurídico a que dedica suas investigações teóricas não é algo de pronta aceitação ou mesmo de fácil construção, remetendo-o sobriamente a um processo de transformação ou de mudança de mentalidades, onde a nova dinâmica será desencadeada “tendo presente uma apropriação do espaço público de forma solidária e cooperativa e não mais como ambição, imposição e dominação”⁶¹⁹. Expressões como “Há de se criar um modelo” ou “encaminhar-se para a mudança” reflete o entendimento firmado pelo autor de que a mudança não é imposta, mas conquistada, não envolvendo uma ruptura radical como se proclamou no projeto da modernidade iluminista, ou, acrescenta-se, socialista.

Em outro momento, Wolkmer reconhece que “em uma mundialidade homogeneizante do capital produtivo, da lógica perversa da racionalidade neoliberal e das novas formas de colonialidade e de patriarcalização da vida social”, as abordagens sobre o pluralismo jurídico se apresentam por meio de várias manifestações, com diferentes compreensões. Mas, ao fim, evidencia o sentido real dessas novas propostas pluralistas:

Em suma, mormente, pensar e operacionalizar o pluralismo jurídico enquanto proposição de criticidade no direito é inseri-lo como referencial epistêmico e metodológico capaz de abrir horizontes de processos instituintes “de baixo para cima”, para reconhecer e engendrar, sob outra lógica de legitimidade operante, normatividades insurgentes, de matiz comunitário participativo e autônomo.⁶²⁰

Exatamente esse “abrir horizontes” já traz uma outra perspectiva de um direito pluralista e emancipatório se comparado com a visão, aparentemente ainda presa a um monismo, da ideia de *reconhecimento*, que traz não só a concepção de que o esforço (a luta) é só dos grupos subalternos, para, ao fim e ao cabo, fortalecer a referencialidade centralizadora do poder estatal. Ademais, o *abrir-se* cria uma postura reflexiva e autocrítica no próprio Direito, reconhecendo,

⁶¹⁸ WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito**. 3. ed., São Paulo: Alfa Ômega, 2001, p. 351.

⁶¹⁹ WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito**. 3. ed., São Paulo: Alfa Ômega, 2001, p. 352.

⁶²⁰ WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo jurídico: um referencial epistêmico e metodológico na insurgência das teorias críticas no direito. In: **Rev. Direito Práx.**, Rio de Janeiro, V.10, N.4, 2019, p. 2711-2735.

aí sim, as suas próprias limitações e excessos, enquanto *reconhecer* voltado para o exterior mantém uma postura conservadora de “poder disciplinar”.

O diferencial entre o *reconhecimento* e a *abertura* aqui proposto parece corresponder à distinção que Wolkmer faz entre o pluralismo conservador e o pluralismo transformador:

El pluralismo de corte *conservador* se opone radicalmente al pluralismo *transformador*, democrático e intercultural. La diferencia entre el primero y el segundo está, fundamentalmente, en el hecho de que el pluralismo *conservador* inviabiliza la organización de los distintos y amplios espacios de sociabilidades, enmascarando la verdadera participación, en tanto que el pluralismo *transformador* como estrategia democrática de integración procura promover y estimular la participación múltiple de los segmentos populares y de los nuevos sujetos colectivos de base.⁶²¹ (Itálicos do autor)

Associado por Wolkmer a projetos da “pós-modernidade” que se apresentam como alternativa ao “neocolonialismo” e ao “neoliberalismo”, este modelo conservador de pluralismo “es más bien un artificio para escamotear la concentración violenta del capital en el ‘centro’ (Norte global), excluyendo en definitiva la ‘periferia’ (el Sur global) y radicalizando todavía más las desigualdades sociales y agravando la explotación y la miseria”.⁶²² Tal modelo de pluralismo, segundo Wolkmer, não é de fato um instrumento contrahegemônico de emancipación de estructuras sociales dependientes”.

De mesma forma, quando se observam os institutos jurídicos e administrativos da “política de reconhecimento”, o que se constata é o quanto que estes estão mais “mascarando a verdadeira participação” do que promovendo ou estimulando a participação múltipla dos segmentos populares e dos sujeitos coletivos, o que implica toda a dificuldade de se efetivar, de forma autêntica, os direitos de comunidades tradicionais, principalmente os quilombolas. Tudo gira em torno das medidas e das normatizações estatais, das funcionalidades dos órgãos públicos de representação, na lógica da tutela estatal, sinônimo de poder disciplinar.

Mesmo quando se *reconhece* a própria iniciativa das comunidades, há ainda, por um lado, a invisibilidade e a má informação, que distorce a opinião pública sobre as questões étnicas, bem como, por outro, a falta de uma política de valorização e autoestima coletiva quanto às suas origens, que impede até mesmo o indispensável autorreconhecimento como sujeitos históricos específicos.

⁶²¹ WOLKMER, Antônio Carlos. **Teoría crítica del Derecho desde América Latina**. Traducción de Alejandro Rosillo Martínez. CDMX: Akal, 2017, p. 210.

⁶²² WOLKMER, Antônio Carlos. **Teoría crítica del Derecho desde América Latina**. Traducción de Alejandro Rosillo Martínez. CDMX: Akal, 2017, p. 209.

Assim, é forçoso concordar que a saída é pelo “árduo caminho para a descolonização”⁶²³, apresentado por Melissa Mendes de Novais como um novo paradigma constitucional. Se, como argumenta Novais, as demandas sociais de redução das desigualdades não são supridas pelas democracias, que ainda guardam vestígios de governos autoritários, agiganta-se o descrédito popular quanto às instituições e ao regime. Como bem destaca a autora, se essa desconfiança pode comprometer ações de solidariedade entre os cidadãos e apartá-los da busca por soluções institucionais para seus conflitos, a confiança e a cooperação entre os membros de uma comunidade em prol do bem comum, por sua vez, garantem a legitimidade da democracia.

Cumprido concordar ainda com Lucas Machado Fagundes, que sustenta a “necessidade de refundar o Estado a partir dos sujeitos negados”.⁶²⁴ Em contraste com o constitucionalismo clássico, forjado na racionalidade centralizadora eurocêntrica, caracterizada por uma hegemonia liberal-burguesa que sufoca e explora os sujeitos históricos do Novo Continente, surge agora a necessidade de um novo constitucionalismo que traduz o movimento popular e que vem das bases. Como enfatiza Fagundes:

Os sujeitos construídos como marginais e excluídos tomam consciência da sua condição de dependência e ausência da história, e emergindo no contexto sóciopolítico latino-americano, impulsionados por suas necessidades, intentam atravessar esse período com uma racionalidade ou cosmovisão emancipatória, libertária e de rompimento com os sistemas e instituições de dominação colonial, mais que a ideia de prática política e jurídica, reinventa a sua posição antropológica no tempo e espaço geopolítico da América Latina.⁶²⁵

É com base nessa visão pluralista e emancipatória, preservando-se a autonomia das comunidades tradicionais, que se vai apresentar no capítulo seguinte a ideia de um *Constitucionalismo decolonial*. Para além de uma visão crítica, baseia-se em uma abordagem dialética que visa a um constante aperfeiçoamento para a construção de uma sociedade solidária, sem, no entanto, a escatológica noção de um modelo definido de sociedade que se busque atingir.

⁶²³ NOVAIS, Melissa Mendes de. Um novo paradigma constitucional: o árduo caminho da descolonização. In: WOLKMER, Antônio Carlos; CORREAS, Oscar (orgs.). **Crítica jurídica na América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS, 2013, p. 108.

⁶²⁴ FAGUNDES, Lucas Machado. Reflexões histórico-jurídicas e antropológicas: a necessidade de refundar o estado a partir dos sujeitos negados. In: WOLKMER, Antônio Carlos; CORREAS, Oscar (orgs.). **Crítica jurídica na América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS, 2013, p. 145.

⁶²⁵ FAGUNDES, Lucas Machado. Reflexões histórico-jurídicas e antropológicas: a necessidade de refundar o estado a partir dos sujeitos negados. In: WOLKMER, Antônio Carlos; CORREAS, Oscar (orgs.). **Crítica jurídica na América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS, 2013, p. 161.

CAPÍTULO 5 – AUTONOMIA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS E O CONSTITUCIONALISMO DECOLONIAL

A partir das ideias do pluralismo jurídico, busca-se agora compreender a autonomia das comunidades quilombolas na perspectiva do Constitucionalismo na América Latina, propondo a visão de um *constitucionalismo decolonial*. Não se fará uma análise minuciosa de toda evolução dos movimentos constitucionais europeus em sua origem, limitando-se ao corte histórico do fenômeno constitucional que se instaura com os processos de independência das colônias europeias na América do Sul no século 19 e o modelo de Estado constitucional formado deste então neste continente. Para a análise das fases do constitucionalismo latino-americano, em cotejo com a história constitucional brasileira, tem-se o importante referencial teórico no trabalho de Roberto Gargarella⁶²⁶ sobre o tema, sempre destacando os pontos referentes às questões étnicas locais, até sua última fase, com o advento do denominado *Novo Constitucionalismo Latino-Americano*.

Ademais, é preciso avaliar se a Constituição brasileira de 1988 pode ser considerada como inserida na perspectiva desse modelo de Constitucionalismo, identificando suas características e os possíveis contrastes com a realidade brasileira, na perspectiva de uma “modernidade periférica”⁶²⁷. Entende-se que esse é o caminho teórico para se encetar uma proposta de conceito de autonomia que difere de seu sentido clássico no Direito, haja vista as peculiaridades históricas e culturais das comunidades aqui estudadas, e mais especificamente os obstáculos para a efetivação dos direitos quilombolas.

O sentido de constitucionalismo decolonial está sendo apresentado aqui como uma identificação do constitucionalismo latino-americano para além de suas características geográficas e históricas, mas destacando suas reivindicações políticas e epistêmicas. Assim, busca-se ressaltar o sentido que concilia com os temas aqui debatidos, quanto aos desafios postos ao próprio Direito, para a superação de uma postura hegemônica e de inefetividade de direitos de comunidades e povos tradicionais.

Assim, inicia-se a seguir com as análises sobre a formação do constitucionalismo e suas motivações políticas.

⁶²⁶ GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014. Também do mesmo autor: GARGARELLA, Roberto. **As teorias políticas depois de Rawls: um breve manual de filosofia política**. WMF Martins Fontes: 2018.

⁶²⁷ NEVES, Marcelo. **Constituição e direito na modernidade periférica: uma abordagem teórica e uma interpretação do caso brasileiro**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

5.1. Constitucionalismo liberal *contra* o povo

Em consonância com a advertência de Luciano Oliveira no sentido de não se falar do Código de Hamurabi⁶²⁸, para não se incorrer no risco de certos anacronismos, é preciso ter em mente que, embora haja um sentido amplo de constitucionalismo, havendo quem identifique o fenômeno na Idade Antiga⁶²⁹, a concepção atual de constituição e de constitucionalismo, segundo Bercovici, “é fruto do século XVIII, não é anterior”⁶³⁰. Foram as revoluções liberais que, a pretexto de superar o modelo absolutista de Estado, consagraram um sistema que, mais que um referencial de validade jurídica, muitas vezes se confunde hoje com o próprio ideal de justiça, combinado com um mecanismo quase demiúrgico de racionalidade jurídica.

Em suas lições sobre o constitucionalismo, Canotilho conceitua este como a “teoria (ou ideologia) que ergue o princípio do governo limitado indispensável à garantia dos direitos em dimensão estruturante da organização político-social de uma comunidade”⁶³¹. Desse conceito elaborado pelo mestre de Coimbra, geralmente se destaca a referência à ideia de princípio do governo limitado, dando origem a todas as discussões sobre a legitimidade do poder político organizado constitucionalmente.

De fato, é um ponto relevante observar, a partir dessa associação entre o fenômeno constitucional e a limitação do poder, o quanto que o constitucionalismo tem no Estado de Direito uma espécie de correlação intrínseca, colocando em xeque o reconhecimento da legitimidade especificamente constitucional de governos autoritários. Estes últimos parecem ter sido enquadrados, na classificação de Karl Loewenstein, dentre aqueles que se servem de uma constituição semântica, ou seja, aquela que atua como “disfarce”⁶³², pois, em vez de promover a limitação do poder, se reduz a um instrumento para estabilizar e eternizar a intervenção dos detentores de fato do poder político.

⁶²⁸ OLIVEIRA, Luciano. Não fale do Código de Hamurabi: a pesquisa sociojurídica na pós-graduação em Direito. In: OLIVEIRA, Luciano. **Sua excelência o comissário e outros ensaios de Sociologia Jurídica**. Rio de Janeiro: Letra Legal, 2004, pp. 137-167.

⁶²⁹ Para Loewenstein, por exemplo, os hebreus foram “o primeiro povo que praticou o constitucionalismo”. Cf. LOEWENSTEIN, Karl. **Teoría de la constitución**. Traducción de Alfredo Galego Anabitarte. Barcelona, Caracas e México: Editorial Ariel, 1979, p. 154. Ideia semelhante se observa quanto ao sentido de *Estado* que, embora a palavra só venha a se referir a organização política no século 16, com *O Príncipe*, de Maquiavel, autores como Jellinek fazem referência a “antigo Estado oriental”, “Estado helênico”, “Estado romano” e “Estado da Idade Média”. Cf. JELLINEK, Georg. **Teoría general del Estado**. Traducción de Fernando de los Rios. Fondo de Cultura Económica: México, 2000 [1900], pp. 282 e segs.

⁶³⁰ BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. 2. ed., São Paulo: Quartier Latin, 2013, p. 15.

⁶³¹ CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito constitucional e teoria da constituição**. 7. ed., Coimbra: Almedina, 2003, p. 51.

⁶³² LOEWENSTEIN, Karl. **Teoría de la constitución**. Traducción de Alfredo Galego Anabitarte. Barcelona, Caracas e México: Editorial Ariel, 1979, p. 219.

Mas o que se destaca no conceito de Canotilho para o constitucionalismo é a referência, no início, ao sentido de *teoria*, bem como de *ideologia*, está última colocada entre parêntesis pelo autor. O próprio constitucionalista português acentua que o constitucionalismo é, no fundo, “uma teoria normativa da política”, comparando-a com a teoria da democracia ou com a teoria do liberalismo. Sendo assim, o que se observa é que, para que se entenda o processo de limitação do poder promovido pelas revoluções liberais do século 17 e 18, antes é preciso reconhecer uma transformação no modo de conhecimento, no plano teórico, ou mesmo no modo de pensamento, no plano ideológico, sobre os novos fatos ensejadores da organização política. Não por acaso, o movimento filosófico do Iluminismo é que viria a dar a tônica de toda essa verdadeira mudança de mentalidade, ainda que tal movimento não tenha relação direta com o princípios democráticos.

É preciso seguir dizendo que a origem do problema da centralização e do monismo jurídico e seu monopólio de dizer o direito talvez não esteja especificamente na ideologia do Estado liberal individualista, mas exatamente naquilo que ela conserva, paradoxalmente, do modelo de Estado hobbesiano na sua versão do liberalismo político. Como observa Bauman, é fora de qualquer dúvida a importância da proposição de Hobbes e seu repúdio ao “estado natural” da humanidade, vista como a condição na qual a vida humana é selvagem e bruta, sendo tal proposição amplamente aceita “como ponto de partida da filosofia social, da ciência política e a sociologia modernas”⁶³³.

Bastante conhecido é o paralelo entre a concepção absolutista e a liberal feito por Norberto Bobbio, para quem “a passagem de uma para outra não implica num conflito tão drástico, como comumente se sustenta”⁶³⁴. Nesse sentido, quanto à relação entre as funções legislativa e judiciária no Estado liberal, diz Bobbio:

Na verdade, a concepção liberal acolhe a solução dada pela concepção absolutista ao problema das relações entre legislador e juiz, a saber, o assim dito dogma da *onipotência do legislador* (a teoria da monopolização jurídica por parte do legislador); as codificações, que representam o máximo triunfo celebrado por este dogma, não são um produto do absolutismo, mas do iluminismo e da concepção liberal do Estado.⁶³⁵

⁶³³ BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 81.

⁶³⁴ BOBBIO, Norberto. **Positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2006, p. 38.

⁶³⁵ BOBBIO, Norberto. **Positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2006, p. 38.

Outro importante elo entre o absolutismo e o Estado liberal é exatamente o movimento iluminista do século 18 e seus *philosophes*, que não tinham qualquer reverência ao ideal democrático tão alardeado pelo liberalismo individualista. É Bauman mais uma vez que mostra que “o iluminismo entrincheirou-se em nossa memória coletiva como o ímpeto vigoroso de levar o conhecimento às pessoas, dar saber ao ignorante”, resgatando os “cegos pela superstição” e promovendo a “passagem da obscuridade às luzes, da ignorância ao conhecimento”. Entretanto, salienta Bauman, “a substância do radicalismo esclarecido se revela como ímpeto de legislar, organizar e regulamentar, e não disseminar o conhecimento”⁶³⁶. Para o sociólogo polonês, o domínio das ideias, que era o principal projeto do Iluminismo, e a sua coincidência com a disciplina e a ordem só “pode parecer contraditória e paradoxal quando se ignoram as raízes sociais da Era da Razão”⁶³⁷.

Era da Razão, Razão econômica e Razão de Estado parecem ser conceitos que se combinam no século 16. Nesse sentido, sustentando a tese da vinculação entre a formação do Estado e do constitucionalismo e a formação e o desenvolvimento capitalista, Gilberto Bercovici também salienta, a partir do historiador e jurista italiano Pirangelo Schiera, o grande motivo de todo o discurso da razão de Estado desde o século 16 e sua passagem para o discurso iluminista: “Embora também centrado nas questões da segurança e da previsibilidade, com a substituição do discurso da razão de Estado pelo discurso iluminista, entram em cena as possibilidades de instauração de um regime liberal e constitucional.”⁶³⁸

Entretanto, como ressalta Bercovici, os liberais foram surpreendidos após suas revoluções com o surgimento de um novo ator político: “o poder constituinte do povo, incontrolável e ameaçador”.⁶³⁹ A fórmula do poder constituinte, que tem a burguesia, ou o “terceiro estado” (Sieyès), como principal protagonista, quase uma metonímia para o conceito de “povo”, termina resvalando para uma incômoda abertura de universalismo democrático que precisava a todo custo ser contido. O discurso que reduz a legitimidade à legalidade faz a distinção entre normalidade e exceção perder o sentido, “pois a exceção, ao ser legal, assume as vestes de normalidade”⁶⁴⁰. E segue dizendo Bercovici:

⁶³⁶ BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 107.

⁶³⁷ BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 108.

⁶³⁸ BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. 2. ed., São Paulo: Quartier Latin, 2013, pp. 44 e 45.

⁶³⁹ BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. 2. ed., São Paulo: Quartier Latin, 2013, p. 45.

⁶⁴⁰ BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. 2. ed., São Paulo: Quartier Latin, 2013, p. 45.

A forma institucional disto foi o constitucionalismo. O constitucionalismo nasceu contra o poder constituinte, buscando limitá-lo. A separação dos poderes, por exemplo, foi pensada menos para impedir a usurpação do poder executivo do que para barrar as reivindicações das massas populares.⁶⁴¹

De fato, é curioso notar como que a fórmula da separação dos poderes imaginada por Montesquieu se apresenta como um recurso político de limitação do poder, mas não uma limitação promovida pelos seus destinatários, pois, para o filósofo fidalgo, para que não se possa abusar do poder, é preciso que “o Poder limite o Poder”. Aos cidadãos restaria uma liberdade enquanto “o direito de fazer tudo o que as leis permitem”.⁶⁴²

Como ressalta Bercovici, o Estado devia garantir a proteção jurídica e a segurança, fatores indispensáveis para o desenvolvimento do capitalismo e para a edificação de uma economia de mercado. Nesse sistema, o povo não estava nos planos, a não ser para servir de retórica para a fundamentação do poder político a ser instituído, na perspectiva de um poder constituinte legitimador, cuja atuação iria até a promulgação da Constituição, depois disso eram os poderes constituídos, conduzidos agora pelos grupos econômicos dominantes, que passariam a dar as cartas marcadas do jogo democrático.

A necessidade de controle social, no período que Bauman chama de “a crise do século XVII”, vai ter “origem entre os poderosos e ricos da época” incomodados com a presença de “pessoas livres”, representada por “uma população móvel, sem teto, vagabunda, a turba, a ralé, o *mobile vulgus, les classes dangereuses*” (itálicos no original). Havia, assim, o “esforço para neutralizar a ameaça percebida e para dissipar o medo que dela emanava”, que se tornou a “forma de práticas políticas”⁶⁴³, daí a o surgimento de uma “cultura-jardim”⁶⁴⁴ que implicava a nova responsabilidade do poder centralizado do Estado pela manutenção e reprodução da ordem social.⁶⁴⁵ Nesse sentido, diz Bauman:

O projeto do Iluminismo era uma resposta a essas percepções, problematizações, práticas e exigências. Quando isso é lembrado, o paradoxo

⁶⁴¹ BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. 2. ed., São Paulo: Quartier Latin, 2013, p. 45.

⁶⁴² MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. **O espírito das leis**. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 166.

⁶⁴³ BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 108.

⁶⁴⁴ Para Bauman, com lastro na visão do filósofo e antropólogo Ernest Gellner (1925-1985), as “culturas-jardins”, baseadas em um poder pastoral do Estado, “moldado segundo o papel do jardineiro”, vieram substituir as “culturas selvagens”, que, como ervas daninhas não planejadas, existiam para “sublinhar a fragilidade da ordem imposta”. Cf. BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 78.

⁶⁴⁵ BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 109.

se evapora. Torna-se claro, em vez disso, que o projeto tinha, desde o princípio e por necessidade, duas vertentes: visava ao “esclarecimento” do Estado, de suas políticas práticas e de seus métodos de ação, por um lado; e conter, domesticar ou regulamentar seus súditos, por outro.⁶⁴⁶

Mas essa contenção e domesticação do povo tinha por fundamento o medo das elites dominantes com relação às classes perigosas. Assim, não só a contenção, e até por causa dela, “o povo” era visto pelos *philosophes* “como objeto de tutela e cuidado”.⁶⁴⁷ Talvez daí se origine a ideia dos direitos como uma concessão tutelar por parte do Estado, que visava não exatamente o benefício e a autonomia de seus titulares, mas um projeto de controle estatal para se garantir a ordem social. Tudo em nome, claro, do mercado.

5.2. Constitucionalismo contemporâneo: entre prudência e ideologia

Como se vê, a modernidade trouxe as ideias de técnica e racionalidade como pressuposto da verdade e da certeza, mas atrelada a um ideal de ordem econômica. Para o fenômeno jurídico, elas foram o pressuposto mesmo da legitimidade, a ponto de se confundir o legal com o legítimo, onde a Lei representava a síntese racional da soberania popular, a partir da representação democrática. Fechando o acerto da modernidade no plano político, o discurso da igualdade de todos perante a lei, de índole puramente liberal, fazia com que o objeto se adequasse forçadamente ao método, e o sentido de racionalidade fosse construído nesse cadinho da alquimia ideológica do pensamento burguês.

Mas, de pronto, vieram os questionamentos desse modelo nos albores do século XIX, e desde o Historicismo, que em Savigny apresentava a ideia de um *Volksgeist* alemão, até os embates do socialismo científico e do materialismo histórico, de Marx e Engels, a árvore de um racionalismo formalista começa a sofrer suas primeiras podas teóricas.

Sem pretender analisar minuciosamente todas as tentativas de superação de um modelo formalista do direito, o que se pode dizer é que a evolução do pensamento jurídico se apresenta, quase sempre, como um reflexo das mudanças de paradigmas políticos e econômicos, tendo forte e estreita relação com o aspecto ideológico ou cultural. Assim, dentre as concepções filosóficas e jurídicas que surgiram com o propósito de promover a superação acima mencionada, dá-se destaque àquelas que, na primeira metade do século XX, propuseram a

⁶⁴⁶ BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais.** Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 109.

⁶⁴⁷ BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais.** Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 113.

análise do comportamento humano em sua concretude (ou contingência), muito próximas dos critérios definidos pelo sentido de prudência. Surge o que Juliano Zaidan Benvindo⁶⁴⁸ refere-se como “abertura para o prático”, que, já aí, se liga a uma “auto-reflexão dos fundamentos da normatividade”, combinada com sua “destranscendentalização” e “descentralização”, vistos como “condições para se poder descobrir uma resposta à crise de validade jurídica”.

Em lugar do aspecto dedutivista, a ideia de prudência enfatiza o olhar aporético das questões jurídicas, o que reflete numa ênfase na função jurisdicional do Estado, criando a necessidade de uma complexa teorização sobre aquilo que de forma mais, pode-se dizer, técnica, estava associado ao processo de subsunção. A prudência, enquanto uma sabedoria prática (*phronesis*), “mantém uma íntima relação com o mundo, com a facticidade, a partir da qual se retira toda a normatividade, que não é, contudo, rigorosamente refletida”.⁶⁴⁹

Sendo assim, permita-se aqui uma breve digressão sobre o campo filosófico hermenêutico, para daí se chegar ao desenvolvimento de modelos constitucionais abertos e plurais, passando pelo Constitucionalismo Latino-americano, até a formação das bases do que aqui se pretende chamar de Constitucionalismo decolonial.

Desenvolvido na Antiguidade clássica, a ideia de prudência, segundo Recasén-Sichens, foi vítima de descuido ou até mesmo de esquecimento em virtude da “exacerbação frenética do racionalismo formalista, isto é, do que se tem chamado de espírito cartesiano, o ideal matematizante, e depois pela exaltação da moral rigorista e formalista de Kant”.⁶⁵⁰

A perspectiva do Direito como um método pragmático, no sentido de buscar soluções para o conflito de interesses concretos, combinada com as influências do âmbito social sobre juristas e juízes, aponta para a sua aplicação como um exercício de prudência, haja vista as técnicas da ponderação, da proporcionalidade, da razoabilidade etc., que permeiam a práxis jurídica nacional e estrangeira. Nesse ponto subjaz o sentido filosófico de prudência, que, de acordo com os estudos de Pierre Aubenque⁶⁵¹, é construída sobre a ideia do homem como integrante de um mundo contingente. Nesse mundo, as regras devem ser maleáveis e adaptadas às circunstâncias, sem que se possa sustentar uma (pré)determinação das ações humanas com base em métodos tradicionais de uma cientificidade rígida e formal.

⁶⁴⁸ BENVINDO, Juliano Zaidan. **Racionalidade jurídica e validade normativa: da metafísica à reflexão democrática**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008, p. 22.

⁶⁴⁹ BENVINDO, Juliano Zaidan. **Racionalidade jurídica e validade normativa: da metafísica à reflexão democrática**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008, p. 31.

⁶⁵⁰ RECASÉNS-SICHES, Luis. Algunas contribuciones españolas al estudio de la prudencia. In: **Dianóia**, p. 182-199, vol. 17, n. 17, 1971.

⁶⁵¹ AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. 2. ed., Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008, p. 107 e segs.

Por sua vez, identificando o aspecto ético na dimensão da hermenêutica, o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002), em seu clássico *Verdade e Método*, publicado em 1960, aborda a ética aristotélica quanto às ciências do espírito, e questiona:

O atual problema é o de saber como pode se dar um saber filosófico sobre o ser moral do homem. Se o que é bom só aparece na concreção da situação prática em que ele se encontra, então o saber ético deve oferecer, para se haver com a situação concreta, o que é que esta exige dele ou, dito de outro modo, aquele que atua deve ver a situação concreta à luz do que se exige dele em geral.⁶⁵²

Exatamente esse saber ético, relacionado não apenas a uma compreensão abstrata, faz com que o problema hermenêutico, para Gadamer, fique apartado de um saber puro, separado do ser, transformando a interpretação numa conduta ativa, e o intérprete, um sujeito que interage com a realidade, num esforço de vivenciá-la, identificando-se com os sujeitos sobre cuja conduta recai a sua observação.

As teses de Gadamer exerceram forte influência no pensamento jurídico em meados do século 20, em resposta às visões formalistas de juristas analíticos como Hans Kelsen. O destaque se dá para o trabalho de Theodor Viehweg e suas compreensões quanto à tópica, enaltecendo o método de pensar aporético de Aristóteles. O próprio Viehweg aponta os principais aspectos de sua obra *Tópica e Jurisprudência*, ao afirmar que “[...] a tópica é uma técnica de pensar por problemas, desenvolvida pela retórica. Ela se desdobra numa contextura cultural que se distingue claramente nas menores particularidades de outra de tipo sistemático dedutivo”⁶⁵³.

Na virada linguística, onde a filosofia hermenêutica ganha terreno, principalmente quando se transfere seus métodos para o universo jurídico, a preocupação com o real e o concreto aparece como um fator indispensável. Lênio Streck, ao desenvolver sua *Crítica Hermenêutica do Direito*, partindo do pensamento de Heidegger, propõe uma “revisão crítica dos temas centrais transmitidos pela tradição filosófica através da linguagem”⁶⁵⁴. Por meio da “destruição e revolvimento do chão linguístico da metafísica ocidental”, Streck sustenta que

[...] é possível descobrir um indisfarçável projeto de *analítica da linguagem*, numa imediata proximidade com a *práxis humana*, como *existência e facticidade*, em que a linguagem – o sentido, a denotação – não é analisada

⁶⁵² GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 466.

⁶⁵³ VIEHWEG, Theodor. **Tópica e jurisprudência**. Tradução de Tércio Sampaio Ferraz Jr. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, 1979, p. 17.

⁶⁵⁴ STRECK, Lênio Luiz. **Lições de crítica hermenêutica do direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014, p. 10.

num sistema fechado de referências, mas, sim, no plano da historicidade. Enquanto baseado no método hermenêutico-linguístico, o texto procura *não se desligar da existência concreta*, nem da carga pré-ontológica que na existência já vem sempre antecipada (itálicos no original).⁶⁵⁵

Com base nessas lições de Streck, pode-se inferir que valores clássicos como a dignidade da pessoa humana, que passam a ter uma nova conotação no pós-Segunda Guerra, bem como o surgimento de novos valores, como a solidariedade, em sintonia com as dimensões dos direitos fundamentais “no plano da historicidade”, vão exigir uma redefinição hermenêutica que vise à libertação das amarras teóricas e práticas do fenômeno jurídico. É forçoso concluir que a efetividade daqueles direitos, e seus corolários, muitas vezes se encontra comprometida, dentre outros fatores, pelo apego a construções ainda estritamente formalistas do Direito.

Outro valor de extrema relevância naquilo que se convencionou chamar de pós-modernidade, e que tem importantes reflexos nas teorias da justiça, é a pluralidade e suas implicações multiculturais. Buscando combinar pluralismo e igualdade, Michael Walzer identifica o que denomina de as esferas da justiça e propõe a ideia de uma “igualdade complexa”⁶⁵⁶. Para o filósofo político norte-americano, o problema não reside exatamente nas diferenças, mas, sim, na opressão dos mais fracos por parte daqueles que se encontram em situação de privilégio. Em termos socioeconômicos, Walzer observa que a existência de ricos e pobres não gera a política igualitária, “mas o fato de que os ricos ‘oprimem os pobres’, impõem-lhes sua pobreza, exigem-lhes comportamento respeitoso”⁶⁵⁷. O grande problema estaria naquilo que “os aristocratas fazem aos plebeus; o que as autoridades fazem aos cidadãos comuns; o que as pessoas que têm poder fazem aos que não têm”⁶⁵⁸.

Ainda numa perspectiva de política igualitária, Roberto Gargarella, por sua vez, ao fazer uma análise sobre as teorias da justiça surgidas depois de John Rawls, observa como este jusfilósofo americano foi receptivo às críticas que vinham sendo feitas ao seu trabalho original, que também envolve um liberalismo igualitário. Dentre as mudanças apontadas, Gargarella identifica como Rawls “considerou o modo como as sociedades modernas foram mudando até se tornarem sociedades multiculturais”⁶⁵⁹.

⁶⁵⁵ STRECK, Lênio Luiz. **Lições de crítica hermenêutica do direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014, p. 10.

⁶⁵⁶ WALZER, Michael. **As esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade**. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes: 2003, p. 20.

⁶⁵⁷ WALZER, Michael. **As esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade**. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes: 2003, p. XV.

⁶⁵⁸ WALZER, Michael. **As esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade**. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes: 2003, p. XVI.

⁶⁵⁹ GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política**. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: WMF Martins Fontes: 2008, p. 224.

Na atualidade, todos esses valores, cada vez mais presentes na retórica constitucional dos tribunais, servem para legitimar e compreender o fenômeno da “socialização” do Estado, resultando num processo de desformalização da prática jurídica e apontando para o caráter contingente dos problemas jurídicos. Justamente essa conciliação entre contingência e segurança jurídica é o verdadeiro desafio para o qual a pós-modernidade encareceu a necessidade de fazer ressurgirem ideias antigas pretensamente superadas desde a consolidação do Estado de Direito, a exemplo da já mencionada prudência.

Entretanto, em se tratando de retórica constitucional, esse desafio não deve ser encarado da mesma forma, tanto na experiência jurídica dos países ditos desenvolvidos, quanto naquilo que Marcelo Neves chama de “realidade constitucional periférica”⁶⁶⁰. Como já salientado no capítulo anterior, referente aos entraves hermenêuticos para a efetivação dos direitos quilombolas, essa é uma distinção importante, pois, na realidade periférica, o elemento ideológico é identificado aqui como contraste entre a hermenêutica jurídica aplicada e sua dimensão teórica.

Desenvolvendo o conceito de campo como um espaço simbólico no qual as lutas dos agentes determinam, validam e legitimam representações, Bourdieu identifica o campo jurídico como aquele em que se visa afirmar “o monopólio do direito de dizer o direito”. Eis a lição do sociólogo:

O campo jurídico é o lugar de concorrência pelo monopólio do direito de dizer o direito, quer dizer, a boa distribuição (*nomos*) ou a boa ordem, na qual se defrontam agentes investidos de competência ao mesmo tempo social e técnica que consiste essencialmente na capacidade reconhecida de *interpretar* (de maneira mais ou menos livre ou autorizada) um *corpus* de textos que consagram a visão legítima, justa, do mundo social.⁶⁶¹ (itálicos no original)

A partir dessas considerações, pode-se afirmar que o monopólio de dizer o direito aplicável em uma determinada sociedade está associado à hermenêutica jurídica enquanto base racional ou mesmo científica para a legitimação do poder num Estado democrático. Mas isso não impede que se possa identificar um hiato entre a hermenêutica teórica, de base acadêmica,

⁶⁶⁰ NEVES, Marcelo. **Constituição e direito na modernidade periférica: uma abordagem teórica e uma interpretação do caso brasileiro**. Trad. Antônio Luiz Costa. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018, p. 139.

⁶⁶¹ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 212.

e a hermenêutica aplicada, de viés institucional, justamente aquela que operacionaliza o poder simbólico⁶⁶², quase sempre associado às estruturas dos grupos dominantes.

De forma semelhante, Michel Troper já observou essa relação entre teoria e prática no plano da interpretação, quando o jurista francês enfatizou que, se se analisa a argumentação realmente praticada pelos juristas, vai-se constatar que ela apela a teorias que se apoiam elas mesmas na forma jurídica, e ainda coincidem frequentemente com aquelas que a teoria geral combate por serem falsas ou ideológicas.⁶⁶³ Eis aqui um elemento característico de irracionalidade, ou seja, a sustentação contraditória do discurso hermenêutico-jurídico, em sede de aplicação do direito, em premissas “falsas ou ideológicas” a partir da própria teoria do direito, ou simplesmente incompatíveis com os resultados da decisão.

Assim, retomando a distinção kelseniana da interpretação como conhecimento ou como vontade, Michel Troper entende que a teoria geral do direito se encontra diante de uma alternativa: ou ela pode tratar como falsa a teoria da interpretação-conhecimento, pressuposta pelo raciocínio dos juristas, ou pode aceitar reproduzi-la, tomando-a por objeto, mas desistir de sua própria teoria da interpretação-vontade.⁶⁶⁴

Para escapar a essa alternativa, ainda segundo Troper, os autores mantêm a teoria da interpretação-vontade, mas afirmando que “se os juristas aderem a uma interpretação-conhecimento é que ela constitui uma ideologia cômoda para dissimular seu poder ou eles são vítimas de uma ilusão”^{665 666} (tradução livre). Mais adiante, como a rechaçar essa “tese da ilusão”, o jurista francês faz a seguinte análise:

Se é verdade que os juristas, em particular os juízes, são os autores ou as vítimas de uma ilusão, quando afirmam estar ligados a uma norma correspondente à significação real dos textos, mas se eles são em realidade livres para determinar eles mesmos essa significação, conforme suas preferências, nada lhes impede de modificar a todo momento suas decisões, de acordo com seus caprichos, garantidos que são de poderem sempre antecipar uma justificação.^{667 668} (tradução livre)

⁶⁶² Importante sublinhar que o sentido de *simbólico* em Bourdieu difere daquele apresentado por Marcelo Neves. Enquanto para o sociólogo francês, o poder simbólico está associado a um processo de dominação pela apropriação dos mecanismos de legitimidade, para Neves a constitucionalização simbólica se refere ao nominalismo constitucional. Entretanto, em termos de uma justiça constitucional e de concepções teóricas do Direito, ambos parecem ter importantes semelhanças a serem exploradas.

⁶⁶³ TROPER, Michel. **La théorie du droit, le droit, l'État**. Paris: PUF, 2001, p. VIII.

⁶⁶⁴ TROPER, Michel. **La théorie du droit, le droit, l'État**. Paris: PUF, 2001, p. VIII.

⁶⁶⁵ TROPER, Michel. **La théorie du droit, le droit, l'État**. Paris: PUF, 2001, p. VIII.

⁶⁶⁶ No original: “[...] si les juristes adhèrent a une théorie de l'interprétation-connaissance, c'est qu'elle constitue une idéologie commode pour dissimuler leur pouvoir ou qu'ils sont victimes de une illusion”.

⁶⁶⁷ TROPER, Michel. **La théorie du droit, le droit, l'État**. Paris: PUF, 2001, p. IX.

⁶⁶⁸ No original: “S'il est vrai que les juristes, en particulier les juges, sont les auteurs ou les victimes d'une illusion, lorsqu'ils affirment être liés par une norme correspondant à la signification véritable des textes, mais s'ils sont en

Em sendo assim, a justificação das decisões, por mais que estas sejam sempre alteradas, irá se basear racionalmente em teorias que, lembrando Troper, se apoiam elas mesmas na forma jurídica, ou coincidem com aquelas que a teoria geral combate por serem falsas ou ideológicas. Defronta-se aqui com uma espécie de círculo vicioso da práxis hermenêutica que demonstra o quanto as teorias podem servir apenas para fundamentar racionalmente a irracionalidade do sistema de legitimação aleatória do poder via função jurisdicional.

No contexto da modernidade periférica, cabe mencionar a análise de Marcelo Neves sobre o nominalismo constitucional, com base na conhecida classificação de Karl Loewenstein, como aquele que não reflete a realidade social ou não efetiva o direito como um horizonte de expectativas.⁶⁶⁹

Trata-se aqui de uma conexão complexa de ações, mediante a qual se transmite um modelo constitucional que [...] só poderia ser realizado sob condições sociais inteiramente diversas. Dessa maneira, perde-se transparência no que concerne ao fato de que a situação social que teria de refletir o modelo constitucional simbólico só poderia tornar-se realidade por meio de uma profunda transformação social.⁶⁷⁰

A Nova Hermenêutica Constitucional, cuja concretização, segundo Bonavides, é aperfeiçoadora e criativa⁶⁷¹, se depara com a normatividade das tarefas ou dos objetivos fundamentais, a exemplo do artigo 3.º da Constituição brasileira, o que implica uma “mentalidade utópica” de viés transformador, no sentido que lhe foi conferido por Karl Mannheim⁶⁷². Essa difere, assim, frontalmente da “mentalidade ideológica”, também na concepção do pensador alemão, que, a *contrario sensu*, embora baseada em ideias situacionalmente transcendentais, jamais atinge seus objetivos, o que, por fim, resulta na manutenção da ordem existente.

Eis, em síntese, a lição de Mannheim:

As utopias também transcendem a situação social, pois também orientam a conduta para elementos que a situação, tanto quanto se apresenta em dada

réalité libres de déterminer eux-mêmes cette signification, conformément à leurs préférences, rien ne les empêche de modifier à tout moment leurs décisions, au gré de leurs caprices, assurés qu'ils sont de pouvoir toujours avancer une justification.”

⁶⁶⁹ NEVES, Marcelo. **Constituição e direito na modernidade periférica: uma abordagem teórica e uma interpretação do caso brasileiro**. Trad. Antônio Luiz Costa. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018, p. 148.

⁶⁷⁰ NEVES, Marcelo. **Constituição e direito na modernidade periférica: uma abordagem teórica e uma interpretação do caso brasileiro**. Trad. Antônio Luiz Costa. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018, p. 149.

⁶⁷¹ BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. Malheiros: São Paulo, 2013, p. 520.

⁶⁷² MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. 4. Ed., Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986, p. 216.

época, não contém. Mas não são ideologias, isto é, não são ideologias na medida e até o ponto em que conseguem, através da contra-atividade, transformar a realidade histórica existente em outra realidade, mais de acordo com suas próprias concepções.⁶⁷³

Com base nessa precisa distinção de Karl Mannheim, pode-se argumentar que a hermenêutica jurídica prática no Brasil, aquela desenvolvida pelos tribunais, em vez de promover a utopia constitucional, como processo de transformação, exerce uma ideologia com matizes de poder simbólico para a manutenção do *status quo* dominante. Aqui se aponta mais uma característica da irracionalidade praticada pelos tribunais brasileiros, como eixo das ideias apresentadas nesse trabalho.

Como se verá mais adiante, essa irracionalidade se apresenta na aplicação do que se insiste em chamar equivocadamente de *princípio da solidariedade*, desvirtuando o próprio objetivo fundamental de se construir uma sociedade solidária. Quando se imagina esse objetivo fundamental em relação com a sistemática constitucional dos direitos quilombolas, o que se infere é a manutenção de um sentido oposto ao de solidariedade, pois não só a inefetividade dos direitos se evidencia, como também a sociedade se conserva em grande parte numa postura de indiferença que mantém essas comunidades sob o véu da invisibilidade.

Como se sustentou em outra oportunidade, o objetivo fundamental de se construir uma sociedade solidária se apresenta como uma *cláusula de aperfeiçoamento*⁶⁷⁴ das relações sociais, e não traz um *princípio* propriamente dito, caracterizado como premissas axiológicas das quais se parte, e que, com vinculação normativo-constitucional, se associa ao conceito de programaticidade⁶⁷⁵. Ademais, se o objetivo é *construir* uma sociedade solidária, isso pressupõe uma alternativa: ou que a solidariedade social ainda não é uma realidade, sendo este o modelo de sociedade a ser finalisticamente atingido, ou que se está sempre em busca de níveis cada vez mais amplos desse valor constitucional. Sustenta-se aqui a segunda opção.

Um processo de irracionalidade pode ser apontado na perspectiva de uma teoria geral do direito, ou mesmo de teorias da interpretação, sendo reconhecido como presente inclusive em um ambiente acadêmico de países pertencentes à centralidade econômica, como se depreende das análises do jurista francês Michel Troper, anteriormente abordadas. Se tal ocorre

⁶⁷³ MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. 4. Ed., Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986, p. 219.

⁶⁷⁴ JOBIM, Marcelo Barros. Direitos das comunidades tradicionais: a construção de uma sociedade solidária como resultado de uma hermenêutica plural. **Revista de Estudos Brasileños**, Salamanca, v. 6, n. 13, p. 103-114, ene. 2020. ISSN 2386-4540. Disponível em: <<https://revistas.usal.es/index.php/2386-4540/article/view/reb2019613103114>>. Acesso em 03 abr. 2020.

⁶⁷⁵ BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 28. ed., São Paulo: Malheiros, 2013, pp. 264 a 267.

nesses países, com modelos democráticos aparentemente mais consolidados, o que se presume é que essa característica hermenêutica se apresenta de forma mais grave nos chamados “países periféricos”.

E não se pode desmerecer o aspecto político-econômico que forjou o projeto de modernidade de feição marcadamente capitalista, mas com uma diferenciação global que caracteriza a divisão do trabalho mundial e discrimina os respectivos papéis dos Estados-nações, separando-os artificialmente em desenvolvidos e em desenvolvimento. Esse modelo dicotômico foi e vem sendo forjado por uma dominação capitalista cujo valor de mercado dá a tônica das representações não só econômicas, mas principalmente políticas e jurídicas. É de todo válido reconhecer que a racionalidade capitalista permeia todo esse processo paradoxal de promoção da irracionalidade, desde que seja para manter politicamente um modelo econômico.

Nesse contexto, são pertinentes as lições de Wálber Araújo Carneiro, ao mencionar o projeto de modernidade forjado pelo modelo capitalista, marcado pela hipertrofia do princípio do mercado em detrimento dos demais princípios do Estado e da comunidade, que “foram esmagadas e suas imbricações com as lógicas de racionalidade esvaídas”⁶⁷⁶.

*O princípio do Estado, por sua vez, coloca-se em função de uma sociedade civil competitiva e livre – porém já condicionada pelo mercado – e, conseqüentemente, assume a figura do Estado mínimo, tendo como função residual a segurança pública. O dualismo sociedade civil versus Estado passa a ser o elemento que isola mutuamente as possibilidades regulatórias dos princípios a eles correlatos e confere espaço para a concretização do *laissez-faire*. Desse modo, são visíveis as marcas do capitalismo em uma sociedade civil que, por si mesma, preconiza um Estado mínimo e, ao mesmo tempo, enxerga na liberdade e igualdade falaciosas as possibilidades emancipatórias.⁶⁷⁷ (itálicos no original)*

De fato, é essa supremacia do mercado que significará uma “racionalidade adequada ao modelo capitalista”⁶⁷⁸, criando e legitimando as irracionalidades em outras áreas. Ou seja, em síntese, a irracionalidade da hermenêutica jurídica praticada nos tribunais tem sua gênese na racionalidade econômica capitalista.

Mas a racionalidade capitalista não é a mesma nos países do centro e nos da periferia na divisão do trabalho mundial. Enquanto por lá prevalece um projeto desenvolvimentista, por aqui ainda se conserva a lógica colonialista, maquiada pela fórmula falsa do “em

⁶⁷⁶ CARNEIRO, Walber Araújo. **Hermenêutica jurídica heterorreflexiva: uma teoria dialógica do direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011, p. 156.

⁶⁷⁷ CARNEIRO, Walber Araújo. **Hermenêutica jurídica heterorreflexiva: uma teoria dialógica do direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011, p. 156.

⁶⁷⁸ CARNEIRO, Walber Araújo. **Hermenêutica jurídica heterorreflexiva: uma teoria dialógica do direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011, p. 157.

desenvolvimento” e com o verniz tosco da adaptação de modelos epistêmicos construídos na realidade eurocêntrica. A promoção de um olhar sobre uma vivência dos trópicos a partir de uma lente construída para ver e enxergar, e até mesmo criticar, uma outra realidade, envolvida com outras problemáticas em sua origem, sinaliza a conservação de um ranço colonialista que perdurou durante longos três séculos.

Os processos de Declaração de Independência no século 19, que resultaram na libertação política das nações latino-americanas, não foram suficientes para superar a dependência econômica e cultural, caracterizando o que hoje se costuma chamar de colonialidade, como uma versão atualizada de colonização que se engendra sobre os Estados soberanos da América Latina. Daí a formação de processos de constitucionalização mais voltados para a realidade do Continente, desde o pioneirismo do constitucionalismo social da Constituição mexicana de 1917 até a inclusão das vivências nativas em Constituições como a do Equador e da Bolívia, nos anos de 2008 e 2009, respectivamente.

Com o objetivo de superar os desafios enfrentados na região, além de um constitucionalismo com feições originais, a América Latina, e por extensão o Brasil, sofrem ainda a influência de outras concepções constitucionalistas advindas da centralidade europeia, mas que, como se verá a seguir, ainda padecem de certas insuficiências no campo prático.

5.3. Evolução do Constitucionalismo latino-americano, seus limites e a situação do Brasil

As fases do Constitucionalismo latino-americano apresentado por Roberto Gargarella iniciam-se com um pacto liberal-conservador no século 19 e termina com uma perspectiva que transcende a exclusividade do eminentemente humano para se identificar também a natureza como sujeito de direitos, no denominado Novo Constitucionalismo latino-americano, nos fins do século 20 e início do 21. Gargarella chama esse pacto realizado no início da experiência constitucional na América Latina de um “constitucionalismo de fusão”⁶⁷⁹.

Essa fusão se deu apesar das diferenças representadas, principalmente pela ideia de separação entre Estado e indivíduo, defendida pelos liberais, e a visão oposta dos conservadores, que viam essa iniciativa do liberalismo “como uma afronta à sua vocação por assegurar a religiosidade ou a moralização da população”.⁶⁸⁰ Mas, mesmo assim, Gargarella

⁶⁷⁹ GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014, p. 49.

⁶⁸⁰ GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014, p. 54.

aponta o que chama de o “marco dos acordos” entre liberais e conservadores, indicando a área da organização do poder e a área dos direitos. Pela primeira área, tanto a ideia da separação entre Estado e indivíduo quanto a do uso do Estado como instrumento de moralização do povo confluíam para a superação da velha obsessão com a “vontade geral”. Em nome de uma soberania da razão, era preciso, pensava-se, começar a se adotar decisões sensatas e inteligentes para tirar o país de uma situação de desordem e atraso, o que já caracterizava a desconfiança das elites em face da política das massas.⁶⁸¹

Fue así que liberales y conservadores llegaron a pensar en las distintas secciones del gobierno, y en la forma de su funcionamiento, con la convicción de que – por un lado – el incremento en el número de participantes en una asamblea reducía la calidad de las decisiones. Es decir, para ello, había una *correlación inversa entre número de participantes en una discusión e imparcialidad de las decisiones.*⁶⁸² (itálicos no original)

Mais uma vez, é curioso observar aqui a aproximação dessa problemática do “número de participantes em uma discussão” com a comparação feita por Hobbes entre as deliberações feitas por uma monarca e aquelas feitas por uma assembleia. Para o idealizador do absolutismo monárquico, “as resoluções de um monarca estão sujeitas a uma única inconstância, que é a da natureza humana, ao passo que nas assembleias, além da natureza, verifica-se a inconstância do número”⁶⁸³. Isso parece remeter ao que o filósofo inglês atribuía a diferença entre as “três espécies de república⁶⁸⁴” (monarquia, democracia e aristocracia), que não era exatamente uma diferença de poder, mas uma “diferença de conveniência”, relacionada à “capacidade para garantir a paz e a segurança do povo”⁶⁸⁵, numa perspectiva que já lembra o aspecto de tutela.

Assim, antes da liberdade relacionada ao “direito de fazer o que a lei determina”, de Montesquieu, Hobbes já havia estabelecido que os homens em situação de absoluta liberdade poderia conferir a um só homem a autoridade de representar todos eles, o que incluía a escolha de se submeter a um monarca de maneira tão absoluta como a qualquer outro representante⁶⁸⁶.

⁶⁸¹ GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014, p. 60.

⁶⁸² GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014, p. 61.

⁶⁸³ HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 161.

⁶⁸⁴ O termo *república* aqui parece estar associado ao sentido genérico de “forma de governo”, e não uma espécie desta, num sentido que se aproxima do significado de *República*, título da obra clássica de Platão, que foi traduzido da palavra grega *Politeia* (Πολιτεία).

⁶⁸⁵ HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 160.

⁶⁸⁶ HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 159.

Essa lição parece ter sido bastante fixada na mente de alguns até mesmo na contemporaneidade, haja vista algumas mobilizações de rua onde pessoas exercem o direito à liberdade de manifestação, paradoxalmente pedindo a intervenção militar e, conseqüentemente, o fim das liberdades.

Tempos sombrios de Pós-verdade. Ou talvez uma versão da “moral de rebanho”, de Nietzsche.

Pois bem. Voltando à aliança entre liberais e conservadores no início do constitucionalismo latino-americano, Gargarella indica ainda que, na área dos direitos, como um dos marcos do acordo, ambas as correntes de pensamento político coincidiam em pensar os direitos a partir da perspectiva do direito de propriedade, associada ainda à proteção das minorias, sendo vistas estas, na verdade, dentre os “ricos e bem-nascidos”, e ainda os direitos políticos sendo reservados para uns poucos.⁶⁸⁷

Gargarella observa que tais exclusões afetariam a amplos e numerosos grupos da sociedade, em especial, com reflexos na atualidade, aos grupos indígenas, apontados pelo jurista argentino, aos quais se acrescenta as comunidades quilombolas, em se tratando de Brasil. Aqui, essa análise de Gargarella se apresenta na formação da República, sob as bases do pensamento positivista, defendido pelos militares, e que tinha no lema “Ordem e Progresso”⁶⁸⁸, de origem em Augusto Comte, a sua divisa principal.

Após analisar o denominado “constitucionalismo de fusão”, Gargarella passa a considerar as reformas constitucionais que começaram a acontecer no século 20 que buscavam introduzir na Constituição alguns dos fundamentais compromissos de orientação republicana que aquele modelo precedente de constitucionalismo havia se empenhado em expulsar da vida constitucional das novas sociedades independentes.⁶⁸⁹ Assim, o jurista argentino concentra sua atenção nas discussões acerca das “bases materiais da Constituição”, representadas principalmente pelas “condições socioeconômicas necessárias para o desenvolvimento do

⁶⁸⁷ GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014, p. 62.

⁶⁸⁸ Não por acaso, após o *impeachment* da ex-presidente Dilma Rousseff, sem crime de responsabilidade, caracterizando o Golpe parlamentar de 2016, o vice Michel Temer assume e adota o lema “ordem e progresso” como *slogan* de seu governo. À primeira vista, como uma referência patriótica à Bandeira nacional, mas, na verdade, representando a volta dos interesses consagrados naquela aliança histórica. Com a eleição de Bolsonaro em 2018, uma figura que na campanha foi fotografado batendo continência à bandeira dos Estados Unidos, a patuscada patriota continua, agora com um trecho do Hino Nacional: “Pátria amada, Brasil”. A situação lembra a passagem bíblica de Provérbio: 1, 22.

⁶⁸⁹ GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014, p. 89.

constitucionalismo”⁶⁹⁰, o que fez sentir a necessidade de se discutir “a pesada herança imposta pelo passado colonial”.

Com as discussões sobre a reforma, os constitucionalistas reconheceram a necessidade de ir mais além da mera estrutura legal, uma vez que pensar a Constituição em seu conteúdo e sua estabilidade exigia que se fosse mais adiante do texto mesmo constitucional. Era preciso superar o modelo construído pelas elites dominantes que consideravam que “só os economicamente independentes deviam gozar de direitos políticos”.

En el marco de sociedades extremadamente desiguales, ello implicaba utilizar el sistema institucional para reconocer el estado de cosas vigente como dado, y dar expresión política-jurídica a tales desigualdades económicas. El derecho, del modo más crudo, pasaba a consagrar así esas desigualdades existentes en el punto de partida.⁶⁹¹

O que se extrai da análise Gargarella é que desde o século 19 essa discussão girava em torno da relação entre a independência econômica e a independência política, chegando alguns a questionar essa relação, para sustentar que a dependência econômica não ofuscava o juízo político, nem a independência o iluminava. Enquanto outros, ainda segundo Gargarella, optaram por radicalizar a necessidade de independência econômica como indispensável à garantia da independência política, o que correspondia a assegurar a independência econômica para todos.⁶⁹²

O que se percebe é o quanto que estava em jogo a própria ideia de autonomia do indivíduo em face do poder político, vista ou sob a ótica de uma condição econômica independente ou de participação política. Mas, deste debate nem sequer se aventava a condição das comunidades tradicionais, já invisibilizadas e excluídas de qualquer grau de participação ou mesmo de consideração no processo de decisões institucionais. No começo do século 20 é que aparecem com força inédita duas correntes políticas como um claro desafio da velha ordem: de um lado, um movimento democratizador, atuando contra o autoritarismo dominante; e de outro, um movimento mais radical formado por grupos socialistas e agrários.⁶⁹³

⁶⁹⁰ GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014, p. 91.

⁶⁹¹ GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014, p. 98.

⁶⁹² GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014, p. 102.

⁶⁹³ GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014, p. 175.

Mas é em 1917 que finalmente se vê aprovada a Constituição mexicana, destacando-se “por sua pioneira e radical abertura à questão social”, mas que não resultou estranha no contexto de enormes desigualdades existentes e de intensa mobilização social. Duas cláusulas, entretanto, se apresentavam como revolucionárias: o artigo 27, que declarava que a Nação era a depositária original da propriedade das terras, nos limites do território nacional; e o artigo 123, que garantia a todos o direito ao “trabalho digno e socialmente útil”.

Como observa Gargarella, com sua Constituição, o México encerrou a primeira etapa de um processo de reação frente a um modelo de “ordem e progresso”, que havia trazido desenvolvimento econômico, junto a um incremento na desigualdade e uma maior dependência do exterior.⁶⁹⁴

Mas a América Latina vai se deparar ainda no século 20 com golpes de estado que pareceram ser a tradução política dos que foram, no século 19, os períodos de predomínio do modelo conservador, que tendiam a combinar sistemas de organização elitista, formados por uma autoridade política concentrada sobre um poder executivo todo poderoso.⁶⁹⁵ Só em meados da década de 1940 que “o pêndulo institucional aparecia movido para o lado contrário, o da democracia, acompanhando o fim da Segunda Guerra Mundial e a derrota definitiva das forças vinculadas com o eixo nazifascistas”⁶⁹⁶.

Entre essas idas e vindas, o constitucionalismo latino-americano ainda vai sofrer com os regimes de exceção nas décadas de 70 e 80, liderados pelos militares, verdadeiros prepostos dos interesses oligárquicos internos e dos capitalismo financeiro internacional, mas contraditoriamente vistos como o superego da sociedade, principalmente no Brasil.

O grande problema identificado por Gargarella estaria no hiperpresidencialismo que caracteriza a região, pelo qual, mesmo com todas as reformas constitucionais adotadas na América Latina, estas pareciam “manter ou reforçar os poderes presidenciais”, em que pese os compromissos constitucionais em matéria de direitos sociais de participação política. Tais reformas, sustenta Gargarella, não podem ser vistas como se tivessem afetado as seções autônomas da Constituição.

Por el contrario, propusimos ver a las mismas como reformas que, una vez puestas em marcha, reforzaban (o no debilitaban de manera significativa) la

⁶⁹⁴ GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014, p. 193.

⁶⁹⁵ GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014, p. 206.

⁶⁹⁶ GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014, p. 207.

autoridad presidencial, algo que, por lo demás, tendía a poner en riesgo el resto de las reformas. Resulta claro que los presidentes con poderes fuertes o reforzados, racionalmente, no tienden a aceptar recortes sobre su propio poder, como los que puede sugerir una ciudadanía autonomizada y/o con mayores poderes de decisión y control.⁶⁹⁷

O Novo Constitucionalismo Latino-Americano (NCLA)⁶⁹⁸ parece também não haver superado esse problema apresentado por Gargarella. A considerar a centralidade da “questão indígena” que esteve presente no constitucionalismo do continente desde fins do século 20, o que se constata são as dificuldades por que passam esses povos originários, bem como as comunidades quilombolas, ainda nos dias de hoje. Tanto a “questão indígena” quanto a questão quilombola” sofrem os reveses de um recrudescimento do autoritarismo em um governo que parece pensar o Brasil com a mente das grandes potências econômicas do Norte Global.

Se a Constituição brasileira de 1988 traz elementos que a aproximam dessa sistemática do NCLA, com a previsão de normas sobre o meio ambiente (art. 225), sobre os índios (arts. 231 e 232) e comunidades quilombolas (art. 68, ADCT), ela ainda está longe de Constituições como a do Equador, por exemplo, que consagra no artigo 71 a natureza, e seus direitos, na figura da *Pacha Mama*:

Art. 71 - La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.

Pacha Mama é um termo composto pelas expressões “pacha”, que significa universo, mundo, tempo, lugar, e “mama”, traduzido como *mãe*, e está associado a um mito andino que se refere ao tempo vinculado à terra. Trata-se de uma compreensão da Natureza ao mesmo tempo como sujeito de direito e como Mãe e que soa, num primeiro momento, para a perspectiva ocidental, irracional ou mesmo mítica, mas isso talvez se tiver como referencial a

⁶⁹⁷ GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014, p. 309.

⁶⁹⁸ Daqui em diante, usa-se a sigla NCLA para se referir ao Novo Constitucionalismo Latino-Americano.

razão instrumental, que tende a promover uma cisão entre o elemento natural e o humano ou cultural.⁶⁹⁹

Se a racionalidade *civilizada* definiu a Natureza como objeto de dominação, e isto resulta, como vem resultando, em desastres ambientais de grandes proporções, não há como se surpreender com relação à dificuldade de se enquadrar a Constituição de 1988 no modelo do NCLA, pois que ainda traz uma visão utilitarista da natureza. Por outro lado, não surpreende sua inefetividade por parte do executivo em uma versão de presidencialismo autoritário, como o da gestão 2018-2022 no Brasil, que já alcançou os maiores índices de desmatamento na floresta amazônica em nome do agronegócio, que tem apenas na especulação financeira como seu principal objetivo.

Ademais, é de se notar no artigo 170 da Constituição, não só a necessidade de se incluir no *caput* a valorização do *trabalho da natureza*, em paralelo ao trabalho humano, como também a referência à *autonomia das comunidades tradicionais e povos originários* dentre os incisos do artigo, que trazem os princípios da ordem econômica. Por sua vez, no Capítulo VIII do Título VIII (Da Ordem Social), os artigos 231 e 232 fazem menção apenas aos Índios, quando muitos dos direitos constitucionais ali previstos poderiam ser estendidos às comunidades quilombolas.⁷⁰⁰

Em todo caso, é de se destacar a observação de Rubén Martínez Dalmau sobre o funcionamento do NCLA:

Existe una correlación entre nuevo constitucionalismo y la mejora de las condiciones de vida de los ciudadanos, el descenso de la desigualdad y de la pobreza, y el mejor disfrute de los derechos civiles. Pero, por otro lado, las nuevas Constituciones latinoamericanas han desatado tensiones entre la voluntad popular constituyente y el gobierno constituido, que en varias ocasiones se ha resistido a estar sometido a la Constitución democrática.⁷⁰¹

Dalmau cita como exemplo o aumento da pobreza da Venezuela, que, para o autor, encontra uma explicação “en la deriva autoritaria del madurismo, que se apartó de la Constitución de 1999 y, en ese sentido, sustituyó los efectos emancipadores por la violación

⁶⁹⁹ JOBIM, Marcelo Barros; ROCHA, Julio Cesar de Sa da; CARVALHO, Fábio Lins de Lessa. Direito Administrativo e direitos étnicos: o “dever de decidir” da Administração Pública em face da autonomia das comunidades tradicionais. In: CARVALHO, Fábio Lins de Lessa (Org.). **Direito Administrativo Progressista**. Curitiba: Juruá, 2020, p. 132.

⁷⁰⁰ Conferir, ao final, nos Apêndices, as alterações sugeridas no texto dos dispositivos constitucionais mencionados para fins de uma mais precisa adequação da Constituição brasileira de 1988 ao modelo do NCLA.

⁷⁰¹ DALMAU, Rubén Martínez. ¿Han funcionado las constituciones del *nuevo constitucionalismo latinoamericano*? In: **Revista Culturas Jurídicas**, Vol. 5, Núm. 12, set./dez., 2018.

masiva de los derechos humanos, el aumento de la corrupción y la falta de control democrático al Gobierno”. Para Dalmau, esse fenômeno caracteriza o que o autor identifica como “*Constitucionalismo populista*”, no que pode, contraditoriamente, se transformar o NCLA a pretexto de efetivá-lo.

De forma inversa, o afastamento da Constituição de 1988 no Brasil vem provocando outro modelo de Constitucionalismo populista, mas de ordem a se contrapor aos ideais do NCLA e seus cuidados com a natureza e as comunidades tradicionais, caracterizando algo mais próximo ao modelo de *Constituição semântica*, na classificação de Loewenstein.

5.3.1. Diálogos com o *Neoconstitucionalismo*

Iniciado na concepção do Pós-positivismo, a partir principalmente da tese de Dworkin de que os princípios também são Direito, o denominado *Neoconstitucionalismo* se caracteriza principalmente por uma ampliação do catálogo de direitos fundamentais combinada com o sentido da força normativa da constituição, o que inclui a dimensão principiológica, e ainda a expansão da função jurisdicional. Esta última talvez seja o ponto mais característico do Neoconstitucionalismo, pois quando Dworkin faz a distinção entre princípios e políticas, reconhece no juiz uma função que se aproxima daquela do legislador, principalmente quando se está diante de questões tão novas que não podem ser decididas nem estendendo o sentido ou reinterpretando as regras existentes.⁷⁰²

Nesses caso, ainda segundo Dworkin, o juiz age não só como ele supõe que o legislador agiria se estivesse diante do problema, mas como um legislador mesmo. Entretanto, o jurista americano segue dizendo que, em verdade, é equivocado o entendimento comum de que quando os juízes vão além das decisões políticas já tomadas por outrem eles estariam legislando, pois se está esquecendo de uma distinção fundamental dentro da teoria política, que é a que existe entre “argumentos de princípio” e “argumentos de política”.⁷⁰³ Assim, Dworkin apresenta sua tese principal de que as decisões judiciais em casos civis e mesmo em casos difíceis “caracteristicamente são e devem ser geradas por princípio e não por política”.⁷⁰⁴

⁷⁰² DWORKIN, Ronald. **Taking rights seriously**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978, p. 82.

⁷⁰³ DWORKIN, Ronald. **Taking rights seriously**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978, p. 82.

⁷⁰⁴ DWORKIN, Ronald. **Taking rights seriously**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978, p. 84.

Luís Roberto Barroso apresenta três marcos que definem as transformações do direito na Europa e no Brasil e que levaram ao processo de Constitucionalização do Direito, uma das importantes características do Neoconstitucionalismo. O autor inicia falando do marco histórico, identificado a nível internacional no constitucionalismo do Pós-Segunda Guerra, especialmente na Alemanha e na Itália, e, no Brasil, a partir da promulgação da Constituição de 1988. No plano filosófico, Barroso destaca o que define como a “confluência de duas correntes de pensamento que oferecem paradigmas opostos para o Direito: o jusnaturalismo e o positivismo”⁷⁰⁵, surgindo assim o denominado *pós-positivismo*, dentre cujos representantes são identificados pelo autor juristas como John Rawls, Ronald Dworkin e Robert Alexy.

Este último oferece uma leitura romano-germânica para a tese de Dworkin, formado numa cultura jurídica do *common law*, e desenvolve sua famosa distinção entre regras e princípios enquanto duas categorias distintas de normas jurídicas⁷⁰⁶, cabendo aos princípios um alto grau de generalidade, sem um suporte fático definido, permitido assim a técnica da ponderação de interesses no âmbito da proporcionalidade. Esta lógica supera a distinção do positivismo clássico entre normas e princípios, retirando este do universo discricionário da política e o enquadrando no campo da imperatividade do direito, em que pese sua vagueza semântica e sua carga de valores.

Barroso apresenta ainda o marco teórico:

No plano teórico, três grandes transformações subverteram o conhecimento convencional relativamente à aplicação do direito constitucional: a) o reconhecimento de força normativa à Constituição; b) a expansão da jurisdição constitucional; c) o desenvolvimento de uma nova dogmática da interpretação constitucional.

A força normativa da Constituição tem em Konrad Hesse sua expressão mais destacada, na medida em que a Constituição logra realizar uma pretensão maior de eficácia, levando a indagação “concernente às *possibilidades e limites* de sua realização no contexto amplo de interdependência no qual essa pretensão de eficácia se encontra inserida”⁷⁰⁷. Já a expansão da jurisdição constitucional, até certo ponto relacionada com a mencionada inclusão dos princípios constitucionais no rol de normas jurídicas aplicáveis, a partir da tese de Dworkin, coloca em

⁷⁰⁵ BARROSO, Luís Roberto. Neoconstitucionalismo e constitucionalização do direito (o triunfo tardio do direito constitucional no Brasil). **Revista Opinião Jurídica (Fortaleza)**, Fortaleza, v. 3, n. 6, p. 211-152, ago. 2019. ISSN 2447-6641. Disponível em: <<https://periodicos.unichristus.edu.br/opiniaojuridica/article/view/2881>>. Acesso em: 07 nov. 2021.

⁷⁰⁶ ALEXY, Robert. **Teoría de los derechos fundamentales**. Versión castellana de Ernesto Gastón Valdés. Madrid: Centro de Estudios Políticos e Constitucionales, 2002, p. 83.

⁷⁰⁷ HESSE, Konrad. **A força normativa da constituição**. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1991, p. 16.

discussão papel político da função jurisdicional, resultando em questões controvertidas sobre o ativismo judicial ou a judicialização da política. Por sua vez, essa expansão da função jurisdicional vai implicar o surgimento de uma nova configuração da dogmática da interpretação constitucional, o terceiro elemento do marco teórico identificado por Barroso.

A denominada “Nova Hermenêutica Constitucional” vai dominar agora o debate sobre a justiça, a humanidade e o legítimo, onde todas as esperanças são colocadas em uma Corte Suprema, um órgão de cúpula que mimetiza o ideal do Poder Moderador do século 19. Mais que intérpretes, na definição de Bauman, a sociedade está agora diante de verdadeiros *guardiões*. Estarão eles na antessala do Direito, como na parábola de Franz Kafka?

Não surpreende que o Judiciário já tenha sido comparado como o “superego” de uma sociedade órfã, como na abordagem psicanalítica de Ingeborg Maus, onde o poder de tutela vai se concentrar todo nas mãos do judiciário. Referindo-se ao Tribunal Federal Constitucional (TFC) alemão, diz Maus:

Enquanto a uma prática judiciária quase religiosa corresponde uma veneração popular da Justiça, o superego constitucional assume traços imperceptíveis, coincidindo com formações “naturais” da consciência e tornando-se portador da tradição no sentido atribuído por Freud. Por conta de seus métodos específicos de interpretação constitucional, atua o TFC menos como “Guardião da Constituição” do que como garantidor da própria história jurisprudencial, à qual se refere legitimamente de modo auto-referencial.⁷⁰⁸

Conhecida é a preocupação de Otto Bachoff quanto a essa “politização da justiça”, ainda com referência à Corte alemã, em face da Lei Fundamental de Bonn, embora o jurista reconheça não ter muita força a afirmação de que o poder judicial seja antidemocrático, uma vez que o juiz, para o autor, “não é menos órgão do povo do que todos os demais órgãos do Estado”⁷⁰⁹.

Mas não é exatamente essa postura paternalista que compromete a atuação do Judiciário em um modelo de Neoconstitucionalismo, muitas vezes responsáveis por importantes inovações do campo da cidadania. Ademais, antes uma Corte Suprema do que uma corte marcial, representada pela postura inflexível e antidemocrática do militarismo canhestro, que vê o adversário político e ideológico como inimigo. Em que pesem as importantes contribuições jurídico-epistemológicas no campo dos direitos fundamentais, com o esforço de ampliação da eficácia jurídica e social da Constituição, muito válida até para a lógica do *reconhecimento* dos direitos de comunidades tradicionais, o Neoconstitucionalismo ainda conserva uma estrutura

⁷⁰⁸ MAUS, Ingeborg. Judiciário como Superego da Sociedade - Sobre o papel da atividade jurisprudencial na “sociedade órfã”. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 58, nov. 2000.

⁷⁰⁹ BACHOFF, Otto. **Jueces y constitución**. Traducción de Rodrigo Bercovitz Rodriguez-Cano. Madrid: Editorial Civitas, 1985, p. 59.

hierarquizada, colocando a norma fundamental posta como a representação do centro de irradiação jurídica.

A grande questão que destaca os limites do Neoconstitucionalismo foi bem apresentada por João Paulo Allain Teixeira e Raquel Sparemberger:

Mesmo diante das mudanças do constitucionalismo surgidas a partir do século 20 em geral se deixou de lado as críticas relativas às relações coloniais e a universalidade epistêmica. Neste cenário, não se questionou o monismo, o estado-nação, o sujeito de conhecimento do constitucionalismo, tampouco foi debatida sua fundamentação contratualista baseada na racionalidade dos seres humanos a partir do modelo racional ocidental.⁷¹⁰

Por sua vez, o NCLA, que teve seu surgimento a partir de sujeitos e saberes tradicionalmente subalternizados pela universalidade epistêmica, vai apresentar “diferentes elementos epistemológicos, políticos e jurídicos que o situam em um patamar diferenciado do constitucionalismo tradicional”⁷¹¹. Em sintonia com o Neoconstitucionalismo, o NCLA acompanha a metodologia daquele, principalmente com a abertura aos direitos humanos internacionais, quando as Constituições são parte de um novo ciclo também no tema dos direitos humanos, contemplando um novo ambiente internacional dos direitos humanos, com destaque para o Sistema Interamericano de Direitos Humanos.⁷¹²

No entanto, o NCLA vai desenvolver novas perspectivas voltadas para a realidade latino-americana, principalmente seu passado de colonização e de sufocamento de culturas e modos de viver diferenciados.

5.3.2. Aproximações com a *Constituição do pluralismo*

A *Constituição do pluralismo*, de Peter Häberle, tem forte relação com a obra de Karl Popper, de quem o constitucionalista alemão toma a ideia de “sociedade aberta”⁷¹³. Tendo relação direta com o conceito de cultura, é preciso antes ressaltar que, para o autor, o

⁷¹⁰ TEIXEIRA, João Paulo Allain; SPAREMBERGER, Raquel. Neoconstitucionalismo europeu e novo constitucionalismo latino-americano: um diálogo possível. In: **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v. 3, n. 1, jan./abr. 2016.

⁷¹¹ TEIXEIRA, João Paulo Allain; SPAREMBERGER, Raquel. Neoconstitucionalismo europeu e novo constitucionalismo latino-americano: um diálogo possível. In: **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v. 3, n. 1, jan./abr. 2016.

⁷¹² CONCI, Luiz Guilherme Arcaro. O constitucionalismo brasileiro como do constitucionalismo latino-americano contemporâneo: algumas reflexões sobre os últimos 40 anos. **Revista DIREITO UFMS** | Campo Grande, MS | v.4 | n.1 | p. 209 - 229 | jan./jun. 2018.

⁷¹³ VALADÉS, Diego. Peter Häberle: un jurista para el siglo XXI - estudio introductorio. In: HÄBERLE, Peter. **El estado constitucional**. Traducción de Héctor Fix-Fierro. México: Universidad Nacional Autónoma del México, 2003, p. XXVI.

entendimento da Constituição como cultura “outorga sensibilidade para uma série de contextos e uma abertura específica”⁷¹⁴.

Con otras palabras, la Constitución no es sólo un orden jurídico para juristas y a interpretar por éstos según viejas y nuevas reglas artificiales; opera esencialmente también como guía para los profanos del Derecho: para todos los ciudadanos. La Constitución no es sólo un texto jurídico o una obra normativa reguladora, sino que también es expresión de una situación de desarrollo cultural, medio de autorrepresentación cultural del pueblo, reflejo de su herencia cultural y fundamento de sus esperanzas.⁷¹⁵

Assim, é de se observar o quanto que essa visão de Peter Häberle pode servir, no contexto brasileiro, para a compreensão das questões referentes às comunidades tradicionais, e especialmente as das comunidades quilombolas. Ainda que partindo de uma perspectiva europeia e dos problemas das minorias naquele continente, as lições de Häberle sobre uma constituição pluralista é bastante pertinente:

El Estado nacional clásico ya no puede ser el modelo obligatorio para el Estado constitucional. En la etapa actual de desarrollo es preciso que todos los Estados constitucionales, independientemente de lo mono o pluriculturales que puedan ser en la realidad, se conciban en todos sentidos como pluralistas. [...]
Aquí y ahora hay que atreverse a afirmar que la protección plena de las minorías étnicas, culturales, religiosas, pertenece, en mi opinión, a la actual “etapa de crecimiento” del tipo del Estado constitucional y que también tendría que expresarse en una etapa madura de desarrollo textual.⁷¹⁶

A ideia de Constituição do pluralismo levou Häberle a desenvolver a sua tese mais importante sobre a “sociedade aberta dos intérpretes da Constituição”. Essa relação entre pluralismo e interpretação foi também desenvolvida na obra *Pluralismo y Constitución*, onde o constitucionalista alemão apresenta sua teoria constitucional da sociedade aberta e sustenta a “interpretação constitucional como processo público e fundamento do pluralismo a nível jurídico”⁷¹⁷.

⁷¹⁴ HÄBERLE, Peter. La constitución “en el contexto”. In: **Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional**, Núm. 7, 2003.

⁷¹⁵ HÄBERLE, Peter. La constitución “en el contexto”. In: **Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional**, Núm. 7, 2003.

⁷¹⁶ HÄBERLE, Peter. **El estado constitucional**. Traducción de Héctor Fix-Fierro. México: Universidad Nacional Autónoma del México, 2003, pp. 28 e 29.

⁷¹⁷ HÄBERLE, Peter. **Pluralismo y constitución: estudios de teoría constitucional de la sociedad abierta**. Traducción de Emilio Mikunda-Franco. Madrid: Tecnos, 2013, p. 86.

No início do capítulo 4, foi mencionado o estudo de André Vieira Figueiredo sobre o caminho quilombola para o reconhecimento étnico, o qual foi analisado a partir de uma política do reconhecimento com base em Axel Honneth. Mas o que se deve observar aqui é o fato de que, quando Figueiredo⁷¹⁸ faz menção às “possibilidades interpretativas”, o autor destaca a “importância da abertura do processo de interpretação constitucional”, onde a questão é colocada como o faz Peter Häberle, ou seja, “quanto aos limites do exercício de alargamento” dessa atividade interpretativa.

E, mais uma vez, é destaca a centralidade do Poder Judiciário como órgão estatal que consolida essa interpretação da comunidade de intérpretes da Constituição, no sentido haberliano. Assim sintetiza Figueiredo, a partir das lições do constitucionalista alemão:

O Poder Judiciário, neste sentido, se apresenta como o “último intérprete da Constituição”, poderíamos dizer, como aquele que consolida a interpretação da comunidade aberta de intérpretes. A realização dos dispositivos constitucionais, nesta chave, poderia ser pensada como o resultado da participação jurídico-política da comunidade somada ao papel dos agentes conformadores da norma (ou concretizadores da Constituição), a consagrar uma das interpretações.⁷¹⁹

Para Figueiredo, a abertura interpretativa do dispositivo constitucional provocaria uma disputa de sentidos entre os intérpretes, os quais atuariam articulando seus recursos discursivos. Mas o que talvez o autor não observe é o quanto que essa perspectiva de abertura coloca a Constituição, e *a fortiori*, o Poder Judiciário, no centro de toda essa atividade, reproduzindo, ainda que na senda do Neoconstitucionalismo, o caráter hierarquizado e monista do poder estatal. Todo o pluralismo enaltecido por Häberle não se desfaz do aspecto propositivo da ordem jurídica estatal, que sempre é a que apresenta o cardápio de normas a serem objeto de interpretação.

A questão que se coloca é que o fato de se superar o monopólio da interpretação oficial da Constituição⁷²⁰ não afeta o monopólio de própria sistemática constitucional, que funciona como a única fonte, ainda que plurívoca, dos direitos fundamentais ali especificamente previstos. Nesse sentido, por mais que sejam muitos os direitos fundamentais, a interpretação

⁷¹⁸ FIGUEIREDO, André Videira de. **O caminho quilombola: Sociologia jurídica do reconhecimento étnico**. Curitiba: Appris, 2011, p. 46.

⁷¹⁹ FIGUEIREDO, André Videira de. **O caminho quilombola: Sociologia jurídica do reconhecimento étnico**. Curitiba: Appris, 2011, p. 47.

⁷²⁰ HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional - a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da constituição**. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1997, p. 15.

se processa “no modo como os destinatários da norma preenchem o âmbito de proteção daquele direito”⁷²¹, mas que não exatamente os cria ou os produz.

É o próprio Häberle que explicita o sistema, destacando a vinculação estreita e direta com a Constituição:

O processo político *não é um processo liberto da Constituição*; ele formula pontos de vista, provoca e impulsiona desenvolvimentos que, depois, se revelam *importantes da perspectiva constitucional*, quando, por exemplo, o juiz constitucional reconhece que é missão do legislador, no âmbito das *alternativas compatíveis com Constituição*, atuar desta ou daquela forma.⁷²² (sem itálicos no original)

A crítica a esse ponto de vista não significa, por óbvio, a defesa da tese de que os resultados da interpretação comunitária possam ser contrários à Constituição, mas apenas coloca em xeque a centralidade constitucional. Uma vez que o pluralismo é o valor a ser consagrado, que o seja para além da previsão constitucional, naquilo que ela foi omissa ou não previu de forma consistente e eficaz para se promover um direito emancipatório.

No prólogo ao ensaio de Zagrebelsky sobre *História y Constitución*, Miguel Carbonell dá razão a um outro importante constitucionalista por ele citado, Hans-Peter Schneider, que fala de uma “orientação finalista do direito constitucional” e que, em tal perspectiva, os conteúdos da constituição, na maioria das vezes, não estão presentes na realidade, estando sempre pendentes de uma configuração política.⁷²³ Nesse sentido, Carbonell questiona como configurar em concreto os elementos ideais que gerem a “futura configuração política”, e observa que a resposta para essa questão “será variável e incompleta se não somos capazes de superar as visões tradicionais que os juristas seguem tendo sobre a constituição e sobre a ciência do direito constitucional”⁷²⁴.

Em seu ensaio, Zagrebelsky sinaliza para uma “revolução hermenêutica aplicada à constituição” quando traz o seguinte entendimento que vale a pena transcrever:

⁷²¹ HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional - a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da constituição**. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1997, p. 15.

⁷²² HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional - a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da constituição**. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1997, p. 27.

⁷²³ CARBONELL, Miguel. Zagrebelsky y el uso de la historia por el derecho constitucional. In: ZAGREBELSKY, Gustavo. **Historia y constitución**. Madrid: Mínima Trota, 2011, p. 10.

⁷²⁴ CARBONELL, Miguel. Zagrebelsky y el uso de la historia por el derecho constitucional. In: ZAGREBELSKY, Gustavo. **Historia y constitución**. Madrid: Mínima Trota, 2011, p. 11.

La legitimidad de la constitución depende entonces no de la legitimidad de quien la ha hecho y hablado por medio dela, sino de la capacidad de ofrecer respuestas adecuadas a nuestro tiempo o, más precisamente, de la capacidad de la ciencia constitucional de buscar y encontrar esas respuestas en la constitución. En resumen: la constitución no dice, somos nosotros los que la hacemos decir.⁷²⁵

Zagrebeslky conclui fazendo uma comparação entre os modelos históricos de constituição, observando que se a “constituição da Revolução” se voltava para adiante e a “constituição da Conservação” olhava apenas para trás, as constituições de nosso tempo “miram o futuro tendo firme o passado, isto é, o patrimônio de experiência histórico-constitucional que querem salvaguardar e enriquecer”⁷²⁶. Assim, em paralelo ao sentido de “sociedade aberta”, termo colhido de Popper por Peter Häberle para caracterizar uma comunidade de intérpretes da Constituição, tem-se aqui, com a ideia de mirada para o futuro ou de revolução hermenêutica de Zagrebeslky, o sentido de “constituição aberta”. A tese desenvolvida por Carlos Roberto Siqueira Castro destaca a abertura do ponto de vista material que caracterizam os “ordenamentos tipificadores do discurso constitucional do fim do século passado, notadamente os editados a partir da década de 70”⁷²⁷.

Castro enaltece ainda as garantias constitucionais em face do reconhecimento da insuficiência da mera enunciação dos direitos fundamentais, que restariam inefetivos ante a falta de instrumentos que, “sob o selo da coerção estatal”,⁷²⁸ pudessem ser sanadas as violações. O autor cita especificamente as garantias constitucionais processuais do Mandado de Injunção, do *Habeas Corpus* e da Ação Popular. Mas é fundamental destacar também a figura processual da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF), que traz na configuração originária do texto constitucional uma importante garantia à disposição dos indivíduos e grupos sociais, mas que restou tolhida ante a regulamentação feita pela Lei n.º 9.882/99.

Uma aplicação genuinamente constitucional da ADPF seria como um expediente extremamente hábil para a solução de conflitos que envolvem principalmente os grupos étnicos vulneráveis, em razão da necessidade de respostas rápidas que tais conflitos geralmente exigem, em virtude da constante opressão de grupo econômicos a que estão sujeitos.⁷²⁹

⁷²⁵ ZAGREBELSKY, Gustavo. **Historia y constitución**. Madrid: Mínima Trota, 2011, p. 88.

⁷²⁶ ZAGREBELSKY, Gustavo. **Historia y constitución**. Madrid: Mínima Trota, 2011, p. 91.

⁷²⁷ CASTRO, Carlos Roberto Siqueira. **A constituição aberta e os direitos fundamentais: ensaios sobre o constitucionalismo pós-moderno e comunitário**. Rio de Janeiro: Forense, 2003, p. 15.

⁷²⁸ CASTRO, Carlos Roberto Siqueira. **A constituição aberta e os direitos fundamentais: ensaios sobre o constitucionalismo pós-moderno e comunitário**. Rio de Janeiro: Forense, 2003, p. 727.

⁷²⁹ JOBIM, Marcelo Barros; CUNHA JÚNIOR, Dirley da. A arguição de descumprimento de preceito fundamental na perspectiva do conceito fundamental de ação: o resgate de seu sentido constitucional. **Revista de Direitos Fundamentais & Democracia**, Curitiba, v. 25, n. 3, p. 78-108, set./dez. 2020.

Transformada que foi em uma ação subsidiária de controle de constitucionalidade concentrado, a lei que regulamentou a ADPF ainda restringiu a legitimação para agir apenas aos mesmos legitimados para propor ADI previsto no artigo 103 da Constituição. Nesse caso, a Lei 9.882/99 promoveu inversamente o fechamento constitucional, tanto a nível da comunidade de intérpretes, pois elitizou um instrumento processual de forte apelo popular, quanto a nível mesmo de normatividade constitucional, pois restringiu o sentido de “preceito fundamental” a ser proposto por aqueles legitimados.

5.4. Constitucionalismo decolonial: da propriedade à territorialidade e a construção da solidariedade social

A ideia de abertura está em sintonia, na esteira da análise de Castro, com a compreensão da evolução constitucional em seu aspecto material e temático que busca registrar o percurso do constitucionalismo liberal, preso a um preconceito individualista, e que caminha para um constitucionalismo societário ou comunitário do fim do milênio passado⁷³⁰. Em todos os sentidos a ideia de abertura supera a de *reconhecimento*, que, no âmbito de nações com histórico de colonização como o Brasil, coloca o Estado numa postura antiética de exigir de comunidades tradicionais e povos originários a iniciativa de pedir o que é seu de origem, acrescidos ainda de todos os entraves burocráticos.

Eis a postura antiética colonial que ainda prepondera no Estado brasileiro e que deve ser superada na visão de um constitucionalismo decolonial.

A propriedade era o carro-chefe da filosofia jurídica do século 19 e o Brasil levou isso à sério, no que toca à definição de cidadão no direito civil em lugar de outros critérios, como origem ou etnia, tendo na correlação cidadania-propriedade o caráter revolucionário do capitalismo⁷³¹, e seu corolário de legitimação jurídica. Se até cargos públicos eram comprados, como se constata da então Lei 15 de setembro de 1827, o que dizer então da terra, num país que havia sido submetido a 3 séculos de colonização, cujo principal sistema de produção econômica era o latifúndio e a monocultura no sistema das *plantations*? Cargos, terra e gente estavam sujeitos ao inviolável direito de propriedade.

⁷³⁰ CASTRO, Carlos Roberto Siqueira. **A constituição aberta e os direitos fundamentais: ensaios sobre o constitucionalismo pós-moderno e comunitário**. Rio de Janeiro: Forense, 2003, p. 21.

⁷³¹ GRINBERG, Keila. **O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo e Antônio Pereira Rebouças**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 118.

Assim, no século dos códigos, ante a inexistência de um Código Civil brasileiro, é possível indicar a Lei de Terras de 1850 como o embrião de uma legislação civil no Brasil, que regulamentava o bem jurídico por excelência: a propriedade rural.

Pela ideia de propriedade, alguém se acerca de um terreno e diz: “Isto é meu”, o que dará origem às desigualdades entre os homens, na clássica visão de Rousseau⁷³²; mas, pela ideia de territorialidade, as comunidades tradicionais apontam para a terra e dizem: “Isto sou eu”.

Mas, com certeza, não se cerca um terreno, ou a terra, apenas com estacas e arames farpados, mas também com as fortes amarras legais. Com a Lei de Terras de 1850, o Brasil regulamentava legalmente, e conseqüentemente legitimava, a divisão da zona rural em latifúndios, excluindo não só a pequena propriedade como também deslegitimando a posse da terras por comunidades marginalizadas como os quilombos.

Como observa Wolkmer, desde a Independência do país, é o liberalismo que acaba se constituindo como a “proposta de progresso e modernização superadora do colonialismo, ainda que, contraditoriamente, admitisse a propriedade escrava e convivesse com a estrutura patrimonialista de poder”.⁷³³ Essa complexa e ambígua conciliação entre patrimonialismo e liberalismo vai formar uma estratégia liberal-conservadora, introduzindo no campo do Direito, “uma cultura jurídico-institucional marcadamente formalista, retórica e ornamental”⁷³⁴.

Essa gênese histórica do direito no Brasil, com sua resistência em reconhecer a *propriedade* de terras para as comunidades tradicionais, reflete ainda hoje quando se constata que a Constituição de 1988 fala em *ocupação* tanto para os povos indígenas (art. 231) quanto para os quilombos (art. 68 do ADCT). Além de seu caráter individualista, a propriedade se apresenta como um instituto eminentemente jurídico, uma vez que remete aquele direito para o campo das artificializações iniciadas desde a construção da ideia de contrato social, sempre ao sabor dos interesses dos grupos dominantes.

Diferente do individualismo, o ato solidário, estando no plano da ética e não do direito, só pode ser aquele que está no campo da ação, ou da práxis, para usar um termo mais em voga, ou seja, uma ação considerada em si mesma. Se o ato é praticado em conformidade com a lei, tendo por móvel a imperatividade, com outra motivação que não a satisfação do bem do outro, não é solidário. O ato solidário é objeto da Educação, enquanto formação da personalidade,

⁷³² ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 80.

⁷³³ WOLKMER, Antônio Carlos. **História do direito: tradição no Ocidente e no Brasil**. 11. ed., Rio de Janeiro: Forense, 2019, p. 254.

⁷³⁴ WOLKMER, Antônio Carlos. **História do direito: tradição no Ocidente e no Brasil**. 11. ed., Rio de Janeiro: Forense, 2019, p. 254.

como toda ação moral, e não do Direito, enquanto imposição de condutas, no campo da coercibilidade. Pelas lições de Reale, a espontaneidade é essencial no ato moral, “de tal maneira que a educação para o bem tem de ser sempre uma transmissibilidade espontânea de valores”⁷³⁵.

É possível que a lei especificamente jurídica molde comportamentos positivos, mas o que introjeta esse hábito, transformando-o em virtude, é muito mais o exemplo da conduta dos demais, daí seu caráter pedagógico. Desde já, é preciso salientar que afirmar que o ato moral é espontâneo não significa que ele seja destituído de intenção, pois esta é suscetível tanto de qualificação jurídica quanto moral. O que diferencia, como bem salienta Reale, é a direção na maneira de apreciar o ato:

É que o moralista examina a exteriorização do ato para melhor caracterizar a *intenção*, seu objetivo último, ao passo que o jurista visa caracterizar um ato exterior em face de um sistema jurídico positivo de normas e, para ajustá-lo melhor a esse sistema, indaga da intenção do agente.

[...] o moralista visa, de maneira final, a intenção, porque é em função dela que se caracteriza eticamente o *agente*; o jurista, ao contrário, procede quase de maneira inversa – vai da intenção para o *ato*, a fim de classificá-lo e, à luz dele, qualificar o agente.⁷³⁶

Na moral, diz-se que o ato é espontâneo porque a intenção é determinada pela vontade do próprio agente, enquanto no direito o ato é movido pela coercibilidade, ou “vontade estatal” (heterônoma, no dizer de Kant), sendo a intenção apenas um elemento de qualificação do ato (dolo ou culpa). O dever jurídico é externo porque exige somente a conformidade da ação e não, *a priori*, da intenção subjetiva. O ato solidário somente se caracteriza como dever moral, pois, sendo interno, exige não só uma conformidade da ação, mas também um agir com pureza de intenção⁷³⁷ (ou autonomia). Assim, o ato praticado em conformidade com a lei jurídica jamais poderá ser considerado como solidário, até porque se o direito exige apenas que o indivíduo execute a norma sem indagar o *animus* com a qual ela é cumprida, então a norma jurídica não visa adequar intenções, essência do ato solidário, mas apenas, superficialmente, a ação mesma em face da norma jurídica. Por mais que essa ação seja benéfica para alguém, ela o foi apenas do ponto de vista prático-utilitário e objetivo, mas não da subjetividade.

Essa distinção kantiana entre moral e direito é válida, e não se confunde com a distinção entre ser e dever-ser, que foi criticada por Hegel. Assim, da mesma forma que a norma jurídica não pode exigir a crença em Deus, por exemplo, também não pode criar um ato solidário por

⁷³⁵ REALE, Miguel. **O direito como experiência**. 2. ed., São Paulo: Saraiva, 1999, p. 267.

⁷³⁶ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 20. ed., São Paulo: Saraiva, 2002, p. 637.

⁷³⁷ BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Tradução de Alfredo Fait. 2. ed., São Paulo: Mandarim, 2000, p. 92.

imposição. No primeiro caso, por ser uma intervenção no universo da Religião; no segundo, uma intervenção inadequada no plano interno da moral. Em ambos os casos, a norma estaria obrigando algo que está na consciência dos jurisdicionados. Se, na hipótese da obrigação da crença em Deus, há uma evidente ofensa à pessoa humana, no segundo, o erro está em criar uma falsidade jurídica, muito mais do que ficção jurídica, promovendo pretensos *atos solidários* onde eles de fato não existem. Se essa ideia é incompatível com a conduta individual, ela se torna ainda mais grave quando se tem em vista o comportamento do todo social.

O direito não pode obrigar uma conduta solidária em si para com os quilombolas, mas ao obrigar o respeito às vivências dessas comunidades, enquanto vivências distintas, o direito está, aí sim, promovendo a construção de uma sociedade solidária. Observam-se aqui duas situações: o ato solidário ou é um imperativo categórico no plano da moral de feição kantiana, logo não condicionado por um objeto externo; ou é um imperativo hipotético, mas cujo objeto externo ou heterônomo não é definido pelo Direito.

Direitos inatos são os que precedem ao Estado, o que difere de direitos originários das comunidades tradicionais, que precedem ao próprio modelo de civilização construído pelos fatores da modernidade, que, com a invasão iniciada no século 16, deram origem aos Estados colonialistas do “Novo Mundo”, reproduzindo todas as formas de organização política ocidental, predominantemente masculina e branca.

O grande problema é que se está tentando definir não a natureza da lei (moral ou jurídica) pelo ato, mas, ao contrário, definir o ato mesmo pela natureza da lei que o motiva. O ato não é solidário por ter sido imposto por uma norma que pretensamente impõe a solidariedade, mas é o tipo de norma (moral ou jurídica) que é definido pelo ato mesmo. Em apertada síntese, se envolve o ato por sua intenção, é norma moral; se envolve ato por si, cuja intenção é meramente qualificadora deste, é norma jurídica.

Como bem observou Bobbio, na tradição kantiana, o Estado não pode obrigar os indivíduos a serem felizes.⁷³⁸ O ser humano está submetido às incertezas e não necessariamente “condenado a ser livre”, na conhecida divisa sartriana. A liberdade é o instrumento que ele se utiliza para enfrentar e se arriscar perante essas incertezas, que só se tornam certezas para ele quando do resultado de seus atos livres, daí o progresso humano.

O Direito se encastelou na sua arrogância epistêmica e política de tudo resolver, mas teima em não se resolver a si mesmo, pois o erro nunca está em si, mas naquilo que pretende resolver ou naqueles que pretende tutelar. Assim, muitas vezes, a pretexto de solucionar um

⁷³⁸ BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Tradução de Alfredo Fait. 2. ed., São Paulo: Mandarim, 2000, p. 197.

problema, seja social, étnico ou econômico, termina, consciente ou inconscientemente, por encobrir ou mesmo acirrar ainda mais a situação. Eis a sina do “encobrimento do outro” pelo ato do “descobrimento” colonial, que permanece hoje em dia na prática jurídica lastreada em seu referencial teórico eurocêntrico.

5.4.1. Abertura a novas cosmovisões

No lugar de *reconhecer* as comunidades, numa postura ainda colonialista, o direito estatal precisa na verdade *abrir-se* a novas perspectivas sobre a natureza, humanidade, espiritualidade, dentre outras formas de pensar, ser, crer e agir que diferem das bases antropológicas construídas pela racionalidade ocidental. Dentre as características de identidade dos quilombos, pode-se destacar em muitas dessas comunidades uma religiosidade marcada pela prática de rituais mediúnicos, que muitas vezes estão associados de forma exclusiva às vivências religiosas afro-brasileiras, como a Umbanda e o Candomblé, alvo de muito preconceito pela sociedade em geral.

Não só a prática mediúnica em si, mas alguns rituais, como o sacrifício de animais, existente especificamente no Candomblé, costumam causar rejeição por parte dos adeptos de outras religiões, ou mesmo de ateus, em razão da alegada crueldade com os animais. Em março de 2019, o STF julgou o Recurso Extraordinário N.º 494601⁷³⁹, que foi interposto pelo Ministério Público do Rio Grande do Sul em face da decisão do Tribunal de Justiça gaúcho que, por sua vez, havia negado o pedido de declaração de inconstitucionalidade da Lei Estadual n.º 12.131/2004.

A referida lei incluiu o parágrafo único no artigo 2.º da também Lei Estadual, de n.º 11.915/2003, que instituiu o Código Estadual de Proteção dos Animais, definindo as condutas vedadas, por serem consideradas prejudiciais aos animais. Assim, a Lei 12.131/2004, alvo de pedido de inconstitucionalidade, incluiu parágrafo único justamente para ressaltar dessas vedações “o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana”.

No julgamento do RE N.º 494601, o STF fixou a seguinte tese: “É constitucional a lei de proteção animal que, a fim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana”.

A questão é saber até que ponto o costumeiro repúdio às religiões afro-brasileiras se baseia em uma rejeição a práticas religiosas em si, possivelmente incompatíveis com o esforço

⁷³⁹ BRASIL, Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário n.º 494691**. Rel. Min. Marco Aurélio. Brasília, 2019.

de se promover a laicização dos costumes, ou se tal rejeição se dá em virtude dos componentes étnico e racial que marcam essas expressões religiosas. Quanto a isso, é imperioso observar que, em que pese o discurso da racionalidade sustentar que a modernidade promoveu a emancipação do homem em relação às crenças religiosas, temas como os direitos fundamentais, por exemplo, tiveram sua fundamentação filosófica em bases nitidamente teológicas.

Analisando as condições subjetivas que propiciaram o surgimento das declarações de direitos no século 18, o professor José Afonso da Silva destaca o pensamento cristão, mas advertindo que este se colocava ainda como “fonte remota”, pois naquela época vigorava uma interpretação do cristianismo que era mais favorável aos *status quo* vigente. A monarquia absoluta tinha no alto clero não só um apoio incontestável, como também recebia deste a ideologia que sustentava a tese da origem divina do poder. Assim, pela análise de José Afonso da Silva, o pensamento cristão vigente à época não tinha como favorecer as bases de uma declaração dos direitos do homem. No entanto, segundo o constitucionalista, “o cristianismo primitivo, sim, continha uma mensagem de libertação do homem, na sua afirmação da *dignidade eminente da pessoa humana*”.⁷⁴⁰

O autor cita ainda aqueles que, como Perez Luño, afirmam que, ao contrário de uma mensagem de liberdade, o cristianismo promoveu uma conformação com a situação de escravidão humana. Mas o que se observa é que, seguindo a divisão feita por José Afonso da Silva, a mensagem cristã pode ser discriminada em duas vertentes: aquela que, institucionalizada pelo clericalismo, serviu de base para a monarquia absoluta, adaptando-a aos interesses de dominação política e religiosa; e aquela *primitiva*, que de fato trazia uma ideia de dignidade humana no sentido qualitativo.

Cabe aqui ressaltar o texto de Friedrich Engels sobre sua *Contribuição Para a História do Cristianismo Primitivo* que, na perspectiva dos direitos sociais do homem trabalhador, traz uma interessante análise comparativa entre “o movimento operário moderno” e o “movimento dos oprimidos” na origem do Cristianismo. Publicado em 1895, o texto começa fazendo a seguinte comparação:

A história do cristianismo primitivo oferece curiosos pontos de contato com o movimento operário moderno. Como este, o cristianismo era, na origem, o movimento dos oprimidos: apareceu primeiro como a religião dos escravos e dos libertos, dos pobres e dos homens privados de direitos, dos povos subjugados ou dispersos por Roma. Os dois, o cristianismo como o socialismo operário, pregam uma libertação próxima da servidão e da miséria; o

⁷⁴⁰ SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 29. ed., São Paulo: Malheiros, 2006 p. 173.

cristianismo transpõe essa libertação para o Além, numa vida depois da morte, no céu; o socialismo coloca-a no mundo, numa transformação da sociedade.⁷⁴¹

A própria concepção da dignidade humana, e conseqüentemente da origem de toda teoria dos direitos fundamentais no Ocidente, é geralmente respaldada, pelos estudiosos, na fonte da cosmovisão cristã, o Antigo Testamento bíblico, onde se encontra a referência ao sentido do ser humano como criado à imagem e semelhança de Deus ou como filho de Deus.⁷⁴²

Uma das questões pouco discutidas é sobre o significado da referência à “proteção de Deus” no Preâmbulo da Constituição brasileira. É entendimento pacífico quanto à inexistência de caráter normativo do preâmbulo. Entretanto, é válido observar que, para alguns, como Alexandre de Moraes, embora não faça parte do texto constitucional propriamente dito e, conseqüentemente, não conter normas constitucionais de valor jurídico autônomo, “o preâmbulo não é juridicamente irrelevante, uma vez que deve ser observado como *elemento de interpretação e integração* dos diversos artigos que lhe seguem”⁷⁴³ (itálicos no original).

Mas, interessante mesmo é o entendimento do constitucionalista quando afirma que “o Estado brasileiro, embora laico, não é ateu, como comprova o preâmbulo constitucional”.⁷⁴⁴ Para se compreender a noção de “Estado laico” é preciso acompanhar a evolução de um movimento, iniciado em meados do século XIX, denominado de *Anticlericalismo*, movimento que foi impulsionado pela já anterior tentativa de se separar Estado e Igreja, “reduzindo a Igreja ao direito comum e a religião a um fato privado”⁷⁴⁵.

Observe que laico é o mesmo que leigo, palavra que significa: “Que não é clérigo; laico”.⁷⁴⁶ Já aí dá para se perceber que existe uma diferença entre Igreja e Religião, razão pela qual se pode falar em *laico crente*, como observado por Alexandre de Moraes. Laico, porque não se filia a nenhuma corrente clerical ou a nenhuma Igreja (enquanto instituição organizada

⁷⁴¹ ENGELS, Friedrich. Contribuição para a história do cristianismo primitivo. In: **Marxist.org**. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1895/mes/cristianismo.htm>. Acesso em: 03 nov 2021.

⁷⁴² Nesse sentido, cf. SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade (da pessoa) humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 10. ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015, p. 32. SARLET, Ingo Wolfgang. **Eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional**. 10. ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011, p. 38. BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 10. ed., Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 58. COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 463.

⁷⁴³ MORAES, Alexandre de. **Direito Constitucional**. 11. ed., São Paulo: Atlas, 2002, p. 49.

⁷⁴⁴ MORAES, Alexandre de. **Direito Constitucional**. 11. ed., São Paulo: Atlas, 2002, p. 76.

⁷⁴⁵ BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Verbetes: *Anticlericalismo*. In: **Dicionário de política**. Tradução de Carmen C. Varriale e outros. 11. ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 32.

⁷⁴⁶ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa**. 7. ed., Curitiba: Editora Positivo, 2008, p. 511.

social ou politicamente); e crente, porque se admite a ideia de um livre-pensador, não vinculado a nenhuma instituição eclesiástica, mas que possui uma determinada crença pessoal.

Assim, o Estado brasileiro como que se abre às múltiplas expressões religiosas, de consciência e de crença, incluindo a própria descrença, a qual, de certo modo, pode ser vista como uma crença negativa no sentido de se *crer que não é*. Abrindo-se a novas cosmovisões, é possível partilhar, por exemplo, as lições extraídas da Umbanda, que, ao lado do Candomblé, é uma das expressões religiosas que identificam as comunidades quilombolas. Dentre essas lições, pode-se destacar a visão da “sabedoria da Providência Divina como não circunscrita aos ideias egoístas dos homens, que criaram todas essas divisões no misticismo com a Espiritualidade, que é única”, ou a ideia de que “Não existe uma religião que prepondere no Cosmo, e sim um amor no Universo que a todos une”.⁷⁴⁷

Essa lição de unidade na fonte e diversidade de manifestações é um elemento de compreensão do quanto que o direito estatal pode aprender com as diferentes formas de ser, pensar e crer, em vez de simplesmente tutelar essas vivências. Não recorrendo aos sacrifícios dos animais, mas vendo essa prática como “legítima e tradicional do Candomblé”, a Umbanda se caracteriza por ser sincrética, razão pela qual, como destacado por Saraceni, “não alimenta em seu seio segregacionismo religioso de nenhuma espécie e vê as outras religiões como legítimas representantes de Deus”.⁷⁴⁸

A visão comumente presente num marxismo dogmático, caracterizado por um ateísmo vulgar e muitas vezes arrogante, é originada de uma leitura talvez apressada do texto marxiano de Introdução à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, onde Marx apresenta a clássica definição da religião como “o ópio do povo”.⁷⁴⁹ A religião é, de fato, “o suspiro da criatura oprimida”, como diz Marx, mas só será o ópio do povo ou ilusória se for encarada na perspectiva do clericalismo, como instrumento de dominação política. Pelo contrário, ela é libertação se for feita pelo homem mesmo, mas como mecanismo meta-humano de identificação das potencialidades do ser que ainda estão fora do alcance da razão analítica.

Talvez não por acaso, Nietzsche tenha se utilizado da figura de Zaratustra para falar do *além do homem* (Übermensch), pois que resgata a personalidade do profeta Zoroastro (660-583 a. C.), pioneiro do monoteísmo e que criou, ou, de fato, *fez uma religião*, para seguir a linha de

⁷⁴⁷ PEIXOTO, Norberto. **Elucidações de Umbanda: a Umbanda sob um olhar universalista**. 2. ed., Porto Alegre: BesouroBox, 2019, p. 157.

⁷⁴⁸ SARACENI, Rubens. **Doutrina e teologia de Umbanda sagrada: a religião do mistérios – um hino de amor à vida**. São Paulo: Madras, 2019, pp. 28 e 29.

⁷⁴⁹ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. In: **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010 [1843], p. 145.

pensamento de Marx, toda baseada no conhecimento e na responsabilidade individual. Quem sabe, a imortalidade da alma, já presente no profeta persa, já seja o imaginário deste além do homem de Nietzsche, as potencialidades humanas latentes, já de todo sentidas, mas não de todo compreendidas.

Acerta, ainda, Marx, quando menciona a “miséria religiosa” como aquela que constitui “a expressão da miséria real e o *protesto* contra a miséria real”.⁷⁵⁰ Eis uma relação curiosa com o que na Umbanda se chama de “arquetipos”, representados pelas “linhas de trabalho” como as dos *caboclos*, *pretos-velhos*, e *pombas-giras*, que nada mais são do que o grito de protesto na forma-representação de sujeitos historicamente oprimidos.

Mais uma vez, recorre-se ao dicionário para se constatar que *arquetipos* são: “1. Modelos de seres criados. 2. Exemplar, protótipo.”⁷⁵¹ Mas, até para se evitar uma *cultura de dicionários*, veja-se que Jung considerava os arquetipos como nada mais do que “uma expressão já existente na Antiguidade, sinônimo de ‘ideia’ no sentido platônico”⁷⁵², representando, para o psicólogo analítico suíço, o sentido de “inconsciente coletivo”.

Assim, na Umbanda, os arquetipos representam a essência da religiosidade cristã presente nos índios e caboclos:

De fato, só os espíritos do índios, desapegados do materialismo cristão, poderiam participar de uma religião que tem entre um dos seus fundamentos a presença majestosa e divina do mestre Jesus, pois este encontrou nos nativos brasileiros seus seguidores naturais. Os índios (os nossos Caboclos!) são mais cristãos que os falsos prosélitos de Cristo!⁷⁵³

Por sua vez, a Umbanda, que fundamenta suas linhas de trabalhos em “arquetipos fortes”, por serem “a essência do que, de melhor, cada povo gerou”, traz ainda as representações do ideal de humildade, sabedoria e bondade nos arquetipos dos Pretos-Velhos:

E o Preto-Velho sábio, humilde e caridoso simboliza a raça negra (a mais velha), a sabedoria (a simplicidade dos velhos benzedores); a humildade

⁷⁵⁰ MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010 [1843], p. 145.

⁷⁵¹ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa**. 7. ed., Curitiba: Editora Positivo, 2008, p. 139.

⁷⁵² JUNG, Gustav. **Os arquetipos e o inconsciente coletivo**. Tradução de Maria Luíza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 2. ed., Petrópolis: Vozes, 2000, p. 87.

⁷⁵³ SARACENI, Rubens. **Os arquetipos da Umbanda: as hierarquias espirituais dos orixás**. São Paulo: Madras, 2019, p. 92.

(aqueles que se submeteram às condições que lhes foram impostas, e delas extraíram sua força) e a caridade (pois, fora da caridade não há salvação).⁷⁵⁴

Sem esgotar todas as suas denominadas “linhas de trabalhos”, que ainda traz os marinheiros, os cangaceiros, os boiadeiros, enfim, como destacado, todas as categorias de sujeitos historicamente oprimidos, a Umbanda contempla as mulheres e sua força na feminilidade:

Pombagira construiu o arquétipo da mulher livre das convenções sociais, liberal e liberada, exibicionista e provocante, insinuante e desbocada, sensual e libidinosa, quebrando todas as convenções que ensinavam que todos os espíritos tinham de ser certinhos e incorporar de forma sisuda, respeitável e aceitável pelas pessoas e por membros de uma sociedade repressora da feminilidade.⁷⁵⁵

Eis aqui, nessas três representações, a configuração do que se pode entender por *Decolonialidade*, ou seja, a postura de se impor sem impor ou provocar rupturas. Pertinente recordar a ilustração de Walter Mignolo, que apresenta o pensamento decolonial como um “pensamento de fronteira”, e, complementa-se, não exatamente de *trincheira*. Mais uma vez, recorda-se Mignolo quando este diz: “Uma das realizações da razão imperial foi a de afirmar-se como uma identidade superior ao construir construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero), e de expeli-los para fora da esfera normativa do ‘real’.”⁷⁵⁶

Essa postura imperial encontrou resistências várias, dentre elas, como se percebe do exposto acima, as expressões religiosas e espirituais praticadas pelos sujeitos subalternizados, mas que agora não só se apresentam como legítimas (mais do que legitimadas), como ainda fornecem um manancial de valores com os quais os sistema construído pela modernidade só tem a aprender.

Só uma miopia intelectual não consegue vislumbrar o quanto que as práticas religiosas, enquanto genuína manifestação cultural de comunidades tradicionais ou originárias, jamais alienaram como ópio, e sim contribuíram com a luta para a conservação e resistência dessas mesmas comunidades, que não são apenas remanescentes, mas que se encontram hoje existentes, tendo superado por seus próprios meios os séculos de violência e opressão.

⁷⁵⁴ SARACENI, Rubens. *Os arquétipos da Umbanda: as hierarquias espirituais dos orixás*. São Paulo: Madras, 2019, p. 98.

⁷⁵⁵ SARACENI, Rubens. *Os arquétipos da Umbanda: as hierarquias espirituais dos orixás*. São Paulo: Madras, 2019, p. 130.

⁷⁵⁶ MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política*. Tradução de Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n.º 34, p. 287-324, 2008.

5.4.2. Abertura a novas vivências e saberes

A “desobediência epistêmica” que caracteriza a decolonialidade não se apresenta necessariamente como confronto, mas como a exposição dos próprios valores por parte dos sujeitos subalternizados pelo sistema, o que deve ter a contrapartida também do próprio sistema, que deve reconhecer em si os seus limites e se abrir a esses valores. Aqui subjaz o sentido dialético que visa a um processo de perene transformação, sem imaginar um *topois* final, que caracteriza os sentidos clássicos de utopia, seja na sua versão do socialismo utópico ou mesmo do materialismo histórico, que imagina ainda uma sociedade sem classes também utópica.

Mignolo recorda que dentre os pontos centrais da crítica de Aníbal Quijano sobre a cumplicidade entre modernidade e racionalidade, destaca-se a “excluyente y totalitária noción de totalidad”.⁷⁵⁷ Ante essa realidade, sustenta-se aqui uma dialética que vise a inclusão, não necessariamente no seio da sociedade ocidentalizada como a brasileira, mas que forme uma consciência de integridade epistêmica, aperfeiçoando e transformando o ambiente social pluralista em face de um objetivo de solidariedade, e não exatamente de totalidade.

Seguindo o processo de abertura, além do ponto de vista das cosmovisões, deve ainda o direito *abrir-se* ainda epistemicamente a novas vivências e saberes, aprendendo novas formas de produtividade, não mais destrutivas do meio ambiente ou opressora de grupos étnicos. Talvez Bauman já tenha sinalizado para essa nova postura que, no lugar de legisladores, que regulamenta e controla, abre espaço para intérpretes, não no sentido jurisdicional de *superego da sociedade* ou de *guardiões da Constituição*, mas aqueles compreendem e aprendem com a diferença, num esforço de uma “conversação civilizada”, o que significa:

Falar com as pessoas, em vez de brigar com elas; entendê-las em vez de repudiá-las ou aniquilá-las como mutantes; incrementar sua própria tradição bebendo com liberdade na experiência de outros grupos, em vez de excluí-los do comércio de ideias. É isso que a tradição própria dos intelectuais, constituída pelas discussões em curso, prepara as pessoas para fazerem bem. A arte da conversação civilizada é algo de que o mundo pluralista necessita com premência. Ele só pode negligenciar essa arte às suas expensas. Conversar ou sucumbir.⁷⁵⁸

⁷⁵⁷ MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010, p. 13.

⁷⁵⁸ BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 197.

Essa conversação civilizada vê civilidade em todos, brancos, índio e negros, mestiços, mas não na lógica de um multiculturalismo ainda relacionado com uma proposta neoliberal e sua política cultural, cuja estratégia era converter cidadãos em consumidores⁷⁵⁹. Ao multiculturalismo, costuma-se fazer uma crítica no sentido de que ele “designa uma estratégia política que mantém a assimetria do poder entre as culturas, ao não colocar em xeque o marco estabelecido pela cultura hegemônica”⁷⁶⁰. Nesse sentido, ainda como observado por Flávia do Amaral Vieira, questões como a do respeito e da tolerância fazem parte de uma “retórica do multiculturalismo”, ainda condicionado por “uma ideologia semicolonialista que consagra a cultura ocidental como cultura dominante”.

A decolonialidade do saber, cujo processo de abertura tem na filosofia da libertação um de seus suportes filosóficos, vê na precedência da inclusão a legitimidade para o diálogo, confrontando com a Ética do Discurso, uma das mais destacadas perspectivas críticas do direito desenvolvida com base no pensamento dos filósofos alemães Jürgen Habermas e Karl Otto-Apel. Entretanto, como salientado em outra oportunidade,⁷⁶¹ a Ética do Discurso, contextualizada num ambiente europeu de flagrantes ofensas aos direitos humanos, “foi confrontada pela Filosofia ou Ética da Libertação, que tem como principal teórico o filósofo argentino Enrique Dussel, a partir de um outro contexto histórico, qual seja, o das vivências coloniais latino-americanas”⁷⁶².

O caráter dialógico do direito em sintonia com a ideia de um “agir comunicativo” voltada para a produção de consensos, é sustentada pela Teoria Discursiva, mas, mantendo uma perspectiva ainda formal e procedimentalista. Eis a razão pela qual a concepção discursiva encontrou seu contraponto no pensamento de Dussel, podendo-se indicar divergências não só quanto ao contexto histórico de surgimento das duas teorias como também, e principalmente, pelas diferentes abordagens de fundo teórico, a partir de diferentes percepções culturais.

⁷⁵⁹ VIEIRA, Flávia do Amaral. Diálogo intercultural no Novo constitucionalismo latino-americano. In: WOLKMER, Antônio Carlos; LIXA, Ivone Fernandes M. (orgs.). **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS / Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015, pp. 233-244.

⁷⁶⁰ VIEIRA, Flávia do Amaral. Diálogo intercultural no Novo constitucionalismo latino-americano. In: WOLKMER, Antônio Carlos; LIXA, Ivone Fernandes M. (orgs.). **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS / Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015, pp. 233-244.

⁷⁶¹ JOBIM, Marcelo Barros. Direitos das comunidades tradicionais: a construção de uma sociedade solidária como resultado de uma hermenêutica plural. **Revista de Estudios Brasileños**, Salamanca, v. 6, n. 13, p. 103-114, ene. 2020. Disponível em: <<https://revistas.usal.es/index.php/2386-4540/article/view/reb2019613103114>>. Acesso em 08 nov. 2021.

⁷⁶² JOBIM, Marcelo Barros. Direitos das comunidades tradicionais: a construção de uma sociedade solidária como resultado de uma hermenêutica plural. **Revista de Estudios Brasileños**, Salamanca, v. 6, n. 13, p. 103-114, ene. 2020. Disponível em: <<https://revistas.usal.es/index.php/2386-4540/article/view/reb2019613103114>>. Acesso em 08 nov. 2021.

Destacando a diferença entre validade e verdade, Dussel sustenta que tanto Habermas quanto Apel têm uma “pretensão de validade” que eles confundem com a “pretensão de verdade”, e isto resultaria numa concepção consensual da verdade⁷⁶³. Assim, Dussel destaca que trabalha com uma concepção forte de verdade, como um acesso à realidade, enquanto o acesso ao consenso representa a ideia limitada de validade, o que são duas coisas diferentes. E completa dizendo que a “pretensão de bondade é uma coisa nova” que os pensadores alemães não abordaram, pois que ignoram o sofrimento da corporalidade material.

Ainda para Dussel, a falha na Ética da Discussão, defendida por Habermas e Apel, é que ela fala de princípios, “mas nunca de instituições ou de práticas”⁷⁶⁴. Ademais, a grande maioria está excluída das discussões, sendo sempre colocada a postura controladora do Estado em sua centralidade política, o que compromete a atividade de comunicação.

Como bem observou mais uma vez Bauman, a visão habermasiana da “comunicação não distorcida” caiu em severa crítica, sendo comparada com a ideia de Weber sobre a burocracia:

Detalhada no final do século XX, a ideia de comunicação não distorcida parecia tão desconectada do discurso público real quanto a ideia de Weber, da burocracia como fortaleza e fonte de racionalidade, quando comparada aos sistemas administrativos reais, infestados de incapacidade treinada, objetivos deslocados, choques entre capacidades e postos, e outras doenças incuráveis.⁷⁶⁵

Disso se conclui que faltou à modernidade, e ao pensamento crítico eurocêntrico, inclusive, a dimensão da verdade destacada em Dussel, a partir da corporalidade real, que só na perspectiva de uma Ética da Libertação pode se abrir as vivências e aos saberes plurais, principalmente no contexto latino-americano. Na análise de Celso Luiz Ludwig sobre o pensamento de Dussel, “a filosofia que afirma a ‘comunidade de comunicação’, o ‘nós’ que supera a subjetividade moderna não é suficiente para o pensar latino-americano, pois não toma a categoria da exterioridade como ponto de partida”⁷⁶⁶.

⁷⁶³ DUSSEL, E. (2010). De la philosophie de la libération: Entretien avec Enrique Dussel. **Cahiers des Amériques latines** [En ligne], 62 | 2010, mis en ligne le 31 janvier 2013, consulté le 08 nov. 2021. URL: <http://cal.revues.org/1525>.

⁷⁶⁴ DUSSEL, E. (2010). De la philosophie de la libération: Entretien avec Enrique Dussel. **Cahiers des Amériques latines** [En ligne], 62 | 2010, mis en ligne le 31 janvier 2013, consulté le 08 nov. 2021. URL: <http://cal.revues.org/1525>.

⁷⁶⁵ BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 138.

⁷⁶⁶ LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia da libertação, crítica jurídica e pluralismo: Uma justificação filosófica descolonial. In: WOLKMER, Antônio Carlos; LIXA, Ivone Fernandes M. (orgs.). **Constitucionalismo**,

Assim, a partir de uma inclusão, numa dimensão epistêmica e cultural, é que se poderá promover o diálogo efetivo, ou eminentemente decolonial.

5.5. Um novo sentido para *autonomia* quilombola no contexto da decolonialidade

Das análises feitas anteriormente sobre a ideia de solidariedade, pode-se inferir que a construção de uma sociedade solidária se dá pela promoção de direitos humanos em sua diversidade e pela punição de atos ilícitos ofensivos a estes, mas não pela imposição pura e simples de atos solidários, pela mera conformidade da ação ao preceito legal. E desde que, acrescenta-se, essa promoção de direitos humanos e punição de atos ofensivos não tenha um objetivo de tutelar e disciplinar, mas, sim, de promover a autonomia dos titulares de direitos.

No que toca à promoção da autonomia das comunidades quilombolas, o que se percebe é que a atuação do Estado brasileiro, após 33 anos de vigência da Constituição de 1988, caminha em sentido oposto, por conservar ou uma atitude paternalista e tutelar ou mesmo omissa em face dos problemas sofridos por estas comunidades tradicionais. Na perspectiva de uma comunidade tradicional, com uma cultura e hábitos diferentes, o conceito de autonomia se aproxima mais de um sentido de ALTERNOMIA.

O sentido clássico de autonomia está vinculado à tese liberal de autonomia da vontade individual, que tem os seus específicos idealizadores. Partindo-se de Locke e sua noção de propriedade ligada ao radical *próprio*, surge o conceito de autonomia como aquilo que é da própria pessoa, como sua liberdade e o fruto do seu trabalho, e sobre o qual não deveria haver intervenção externa. A ideia envolve ainda um sentido de liberdade individual dentro de uma sociedade homogênea, onde a igualdade não afeta a esfera de *autonomia* de cada um.

Para Bobbio, em síntese, é possível dizer que o Estado, para Locke, sendo um jusnaturalista, nasce com o fim de “fazer com que os indivíduos possam conservar os *próprios* direitos naturais”⁷⁶⁷. Por sua vez, Rousseau, ainda segundo Bobbio, entendia a autonomia no âmbito de uma liberdade civil, em oposição à liberdade natural, sendo aquela vista “no sentido de submissão somente àquelas leis que cada um dá a si mesmo”, onde se pode dizer que “o homem no Estado civil é livre porque é *autônomo*”⁷⁶⁸. Por fim, sem esgotar as análises sobre o

descolonización y pluralismo jurídico en América Latina. Aguascalientes: CENEJUS / Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015, pp. 117-128.

⁷⁶⁷ BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant.** Tradução de Alfredo Fait. 2. ed., São Paulo: Mandarim, 2000, p. 61.

⁷⁶⁸ BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant.** Tradução de Alfredo Fait. 2. ed., São Paulo: Mandarim, 2000, p. 74.

conceito liberal clássico de autonomia, há a importante compreensão de Kant, com lastro em Rousseau, de que “a autonomia da vontade é a qualidade que a vontade tem de ser lei para si mesma”⁷⁶⁹.

O que se percebe é que as principais noções liberais sobre autonomia giram em torno da convivência em um estado civil, abstraindo-se as questões que salientam as diferenças entre os membros de uma sociedade.

Fazendo uma interessante comparação entre os fundamentos da teoria moral em Habermas e Lévinas, uma vez que ambos tratam da alteridade, Steven Handley enaltece o papel destes filósofos “na renovação contemporânea da teoria moral da filosofia continental”⁷⁷⁰.

Assim, destaca, em Habermas, a “Ética do discurso como um novo nível de sofisticação às abordagens cognitiva e kantiana para ética” e, em Lévinas, as “meditações sobre o significado moral do outro que inspirou uma corrente pós-modernista no sentido de ir além do legado kantiano”.

Para Hendley, ambos raramente são avaliados criticamente um em relação ao outro, que possuem diferenças de estilo: se, por um lado, Habermas pratica um modo de teoria crítica rigorosamente argumentativa e técnica, por outro, Lévinas coloca no seu estilo frequentemente uma poética e uma densa versão de análise fenomenológica; se ainda, por um lado, a ética do discurso de Habermas é construída em termos de uma preocupação geral com a teoria política democrática, por outro, a obra de Lévinas é amplamente indiferente, se não hostil, a preocupações políticas.

Como visto, as críticas contra Habermas feitas por Dussel já demonstram a ausência de verdade, dando-se ênfase à ideia de validade num estilo procedimentalista, crítica que parece poder se estender a Levinás, uma vez que, ainda segundo Dussel, o relacionamento prático e ético, denominado pelo filósofo francês como “cara a cara”, vai ser “negado por um relacionamento sujeito à dominação da razão instrumental (a relação ‘social’ capitalista)”⁷⁷¹.

Em determinado momento de sua análise, Hendley salienta que:

⁷⁶⁹ BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Tradução de Alfredo Fait. 2. ed., São Paulo: Mandarim, 2000, p. 102.

⁷⁷⁰ HENDLEY, Steven. From Communicative Action to the Face of the Other: Habermas and Levinas on the Foundations of Moral Theory. **Philosophy Today**; Celina, Ohio Vol. 40, Iss. 4, (Winter 1996): 504.

Disponível em:

<https://www.proquest.com/openview/e404bb5aed932531b11b7d75e7fd5011/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1820983>. Acesso em: 08 nov. 2021.

⁷⁷¹ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão**. Tradução de Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995, p. 32.

Para a proteção de uma identidade socialmente vulnerável requer-se *tanto a justiça*, na sua versão liberal, como igual respeito pelos direitos dos indivíduos como um sujeito autônomo, *quanto a solidariedade* com o outro, como uma condição necessária para a preservação da rede social ou do mundo da vida sobre o qual a identidade do indivíduo depende.⁷⁷² (Tradução livre)⁷⁷³

O que se observa é que a justiça requerida para a “proteção de uma identidade socialmente vulnerável” é aquela na sua “versão liberal”, ou seja, que trata todos com igual respeito aos seus direitos, sendo os indivíduos vistos como sujeitos autônomos. Já a solidariedade é encarada como “condição necessária para a preservação da rede social ou do mundo da vida sobre o qual a identidade do indivíduo depende”.

Dessa análise, vai se extrair a ideia de autonomia como um valor ligado à igualdade de tratamento, até porque, na “versão liberal”, todos são iguais perante a lei. E ainda se pode concluir que a solidariedade, também presumida numa versão liberal, é vista como indispensável para a preservação da “rede social”, e como preservação ainda do “mundo da vida” da qual depende a própria identidade do indivíduo.

Ou seja, consenso (Habermas) e totalidade (Levinás) são os objetivos da proteção de uma identidade vulnerável, que se iguala em uma rede social e em um mundo da vida aparentemente homogêneos no resultado dessa equação liberal. Eis a razão pela qual o sentido de *alternomia* aqui proposto se desloca do sentido liberal, e não se confunde com heteronomia, que envolve a noção de exterioridade de regras que vinculam o sujeito no meio social.

Para se compreender a *alternomia* das comunidades quilombolas no Brasil é preciso em primeiro lugar saber que se está diante de uma categoria de comunidade cujas vivências estão no presente, e não são mais aquelas comunidades históricas das quais elas descendem. A *alternomia* está relacionada com aquilo que essas comunidades têm para ofertar no “comércio de ideias” a que se refere Bauman, dentre outros setores da convivência humana. Mas um aprendizado recíproco no qual cada um conserva sua própria realidade, filtrando os ensinamentos uns dos outros de acordo com suas vivências, saberes e crenças.

⁷⁷² HENDLEY, Steven. From Communicative Action to the Face of the Other: Habermas and Levinas on the Foundations of Moral Theory. *Philosophy Today*; Celina, Ohio Vol. 40, Iss. 4, (Winter 1996): 504. Disponível em:

<https://www.proquest.com/openview/e404bb5aed932531b11b7d75e7fd5011/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1820983>. Acesso em: 08 nov. 2021.

⁷⁷³ No original: “For the protection of a socially vulnerable identity requires both justice, in its liberal version as equal respect for the rights of the individual as an autonomous subject, and solidarity with one another as the necessary condition for the preservation of the social network or life-world upon which the identity of the individual depends.”

No passado, os africanos escravizados no Brasil souberam identificar o Orixá Ogum na figura de São Jorge, e Oxalá, na figura de Jesus, promovendo um sincretismo religioso riquíssimo, mas que não descaracterizou suas genuínas expressões de religiosidade.

A centralização política combinada com o monismo jurídico servem como a reprodução de uma homogeneização cultural imposta pela pretensão de universalidade e pelo poder simbólico de dizer o direito. Nesse sistema centralizador e dominante, pode-se afirmar que, com a tutela, não há emancipação, e com o controle, não há autonomia/*alternomia*.

A propriedade de terras das comunidades quilombolas, vista como direitos de legitimação originária, deve ser tratada não só na sua dimensão coletiva como também considerada presumida, ainda que na forma relativa. O processo de titulação, que hoje se desenvolve tendo por objetivo o reconhecimento ao final da “propriedade definitiva”, deve ter sua lógica invertida para, partindo da presunção relativa (*juris tantum*) dessa titularidade, servir como identificação de grupos que não se enquadram na definição de comunidades quilombolas e possam estar ocupando indevidamente terras de terceiros, inclusive de comunidades quilombolas legítimas. Para essa definição, devem ser utilizados os critérios de tradição agrícola e de típicas formas de vivências dessas comunidades no presente, para além de sua caracterização histórica.

Em síntese, deve caber ao Estado, não o *poder* de reconhecer essas comunidades para ao final conceder-lhe em definitivo a titulação de suas terras, mas, sim, o *onus* de demonstrar que tais ou quais comunidades não têm essa definição para fins de se valerem de seus direitos constitucionalmente presumidos. Eis uma forma legítima de retirar o Estado brasileiro de sua condição antiética e colonialista de exigir dos quilombos, ou de outras comunidades tradicionais e povos originários, que tenham que se submeter a um processo burocrático e muitas vezes ineficaz para pedir o que é seu. Eis a forma legítima de se pensar a decolonialidade para que se possa aprender com Antônio Bispo dos Santos a lógica do processo produtivo da “biointeração”:

Na maior parte das vezes, ninguém ganha dinheiro nesse processo. As pessoas ou recebem parte da produção ou recebem ajuda em outras farinhadas ou em quaisquer outras atividades que precisarem. Além disso, as variedades de mandiocas que cultivávamos se desenvolviam em diversos ciclos: havia mandiocas com ciclo de seis meses (chamadas de macaxeiras), de um ano, de dois anos e de ciclo permanente. Isso porque, segundo nossas mestras e mestres, a mandioca nós podíamos acumular, mas o melhor lugar de guardar a mandioca é na terra. Ao contrário da fadiga maldita à qual Adão foi

condenado pelo Deus bíblico, aqui se vivencia a comunhão prazerosa da biointeração.⁷⁷⁴

Nego Bispo segue ensinando, pois se o melhor lugar de guardar a mandioca é na terra, “a melhor maneira de guardar o peixe é na água”. Mas a lição fundamental de Santos é quanto à melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas, que “é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto da energia orgânica, esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia”⁷⁷⁵.

E assim seguem os quilombolas como Antônio Bispo dos Santos, ainda hoje, na sua luta contra a colonização.

⁷⁷⁴ SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília, INCTI/UnB, 2015, p. 84.

⁷⁷⁵ SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília, INCTI/UnB, 2015, p. 85.

CONCLUSÕES

A presente tese pretendeu discutir a questão quilombola no Brasil, que padece ainda a inefetividade de direitos constitucionalmente previstos depois de já passados mais de 30 anos de vigência da sétima constituição brasileira, a primeira a abordar expressamente essas comunidades, e promulgada exatamente 100 anos após a abolição da escravatura.

Toda análise histórica e filosófica dos capítulos iniciais serviram como uma revisão dos discursos epistêmicos dominantes que formaram um constitucionalismo clássico e, ao mesmo tempo, visaram apresentar, a partir dos saberes emergentes, as bases para a fundamentação epistêmica para o que foi definido aqui como um *constitucionalismo decolonial*. Das fontes do pensamento ocidental, foi demonstrado que o racionalismo se baseou não só num aspecto eurocêntrico, mas foi ainda mais restrito, mesmo dentro da Europa, com extensão ao seu modelo americano, por representar, em essência, uma específica categoria de sujeitos: o homem branco cristão capitalista. Se há que se falar em crise da razão nos debates filosóficos de meados do século 20, essa crise não é de fato da razão humana, mas da sua versão instrumental construída pela burguesia triunfante em suas revoluções do século 18, sempre voltadas para fins específicos de dominação e exploração nos campos econômico, político e filosófico.

Em seguida, foi apresentada a emergência de saberes historicamente subalternizados, identificando-se as aproximações entre as teses da Epistemologia do Sul e o pensamento decolonial, e destacando-se, além do ideal do *Buen Vivir* na América Latina, a riqueza do pensamento *ubuntu* africano e a decolonialidade afrodiaspórica.

A partir daí, os capítulos seguintes trouxeram as ideias que serviram de base para a roupagem da tese ora apresentada, a exemplo da construção de uma sociedade a partir do *ethos da escravidão* que, longe da conhecida dialética hegeliana, não visa ao reconhecimento recíproco, mas a confirmação da superioridade a partir da desqualificação e inferiorização de grupos marginalizados da sociedade. Nesse esforço de impor seus padrões culturais e modelos de produtividade econômica, conservando a postura da colonialidade após a descolonização do século 19, o direito se apresenta ainda hoje como um importante instrumento de legitimação simbólica sob a égide de um monismo jurídico, não só tutelando e disciplinando comunidades quilombolas, como definindo-as juridicamente.

Assim, os principais entendimentos firmados na presente tese podem ser divididos em dois aspectos: o metodológico e o de conteúdo.

No primeiro aspecto, a tese foi fundamentada sob a proposta de uma *visão autocrítica do direito*, pela qual os problemas jurídicos não são apenas elementos externos, mas exigem

principalmente uma análise da própria formação do fenômeno jurídico na modernidade ocidental. Cabe observar atentamente o quanto que essa formação, caracterizada por ter um papel de controle social, com uma genealogia marcada pelos interesses de grupos dominantes, não transfere o sentido de hierarquização social para o universo da ordem jurídica e sua estrutura escalonada de organização normativa. A ideia de senso comum de “ordem superior” sendo a reprodução de uma estrutura de estratificação social baseada nos interesses das “classes superiores” ou da elite, principalmente econômica.

Ainda no aspecto metodológico, a partir dessa visão autocrítica, surge a noção do que se vai chamar aqui de uma *dialética da solidariedade*, que envolve não só as mobilizações sociais na luta pelos seus direitos, mas que também deve vir acompanhada de uma análise da postura do próprio direito e em busca de seu papel agora de instrumento de emancipação e de transformação da sociedade.

O último ponto do aspecto metodológico se apresenta no fato de que esse processo dialético transformador a ser reconhecido no direito não visa a um ideal de totalidade nem a um momento final, como nas abordagens utópicas. Diferentemente, a dialética aqui proposta tem em vista um ideal de solidariedade que se baseia numa ideia de transformação, em um processo evolutivo constante, identificando no objetivo fundamental do inciso I do art. 3.^a da Constituição brasileira uma *cláusula de aperfeiçoamento* voltada para os poderes políticos, e não como “princípio jurídico” propriamente dito. Como sustentado, não se exige juridicamente solidariedade dos membros da sociedade, exige-se, sim, e jurídico-constitucionalmente, dos poderes da República Federativa do Brasil que atuem de forma a atingir esses objetivos fundamentais, por meio de um constante processo de transformação social.

Vistos os aspectos metodológicos, segue-se para os de conteúdo.

Não se pode falar de autonomia quilombola na perspectiva do constitucionalismo tradicional, ainda que com seu viés progressista representado pelo que se convencionou chamar de “Neoconstitucionalismo”, que, embora se possa desenvolver um diálogo com o constitucionalismo latino-americano, traz ainda as marcas de uma estrutura hierarquizada. Por outro lado, a própria versão latino-americana de constitucionalismo parece se concentrar numa perspectiva de visibilidade dos saberes emergentes, o que já é um avanço importante, mas que conserva um olhar dicotômico sobre a realidade, resvalando em populismo, no lugar de uma participação popular legítima. Daí porque se propôs no presente estudo a ideia de um constitucionalismo decolonial, que se caracteriza no sentido de ir além dessa visibilidade, identificando os potenciais desses saberes, para se poder discutir e tratar teórica e praticamente dessa questão da autonomia quilombola.

A inefetividade dos direitos quilombolas e, de consequência, a manutenção de sua dependência e vulnerabilidade, não é fruto apenas de uma abordagem constitucional em si, mas de práticas legitimadas por essas abordagens. As práticas referentes à efetivação dos direitos quilombolas devem se dissociar dessas fundamentações constitucionais e jurídicas que teimam em se lastrear em discursos cuja distância da realidade afeta sua exequibilidade.

Sendo assim, eis os principais entendimentos firmados na presente tese no aspecto de conteúdo:

1. Não existem comunidades remanescentes de quilombos, muito menos remanescentes individuais dessas comunidades. O direito coletivo de propriedade deve ser visto como da titularidade de comunidades quilombolas existentes no presente, que não são remanescentes, mas resistentes ainda hoje a um sistema capitalista secular de exploração da força de trabalho precarizado. Tais comunidades possuem necessidades e enfrentam desafios específicos que se apresentam na atualidade, cabendo ao Direito se desvencilhar de uma visão romantizada e histórica, e de toda retórica em sua essência, para identificar esses desafios e necessidades, se pretende de fato efetivar os direitos constitucionais dos quilombos que convivem hoje espalhados em todo o país;

2. É preciso que se desfaça da ideia de uma “política de reconhecimento”, a qual é marcada por uma postura colonialista de atribuir ao Estado um referencial de concessão de benefícios, sob o método da tutela e da disciplina, que tem na visão do monismo jurídico e na centralidade política seu principal aspecto legitimador. Simetricamente, a ideia de uma “luta por reconhecimento” tem um significado logicamente contraproducente, pois serve apenas para confirmar essa postura colonialista do Estado e do direito brasileiros. Cabe atribuir ao Direito, no lugar de *reconhecimento*, uma posição de *abertura* para novas concepções, como novas cosmovisões, vivências e saberes, no esforço de promover uma racionalidade emancipatória;

3. A autonomia de comunidades estranhas ao universo cultural da sociedade em geral na qual ela está inserida territorialmente, deve ter a conotação de uma *alternomia*. A base teórica do contrato social, enquanto uma das principais fundamentações para o surgimento do Estado, ou da sociedade civil, em contraposição ao estado de natureza, firmou o conceito de autonomia na perspectiva liberal de proteção do indivíduo em uma comunidade monolítica. Essa ideia de sair do estado de natureza para ingressar em uma sociedade civil parece ser o discurso que muitas vezes identifica a situação de comunidades tradicionais como as quilombolas. Isso está evidenciado no fato de que, para ser titulada, exige-se a formação de associações (como uma forma de se beneficiar dos recursos construídos pela sociedade civil por meio da metodologia desse modelo “antinatural” de sociedade). As comunidades

quilombolas precisam ser mais tituladas e menos tuteladas, promovendo-se sua *alternomia* em face de seus direito originários;

4. Ante essa perspectiva de legitimidade originária do direito à terra, que pertencem de fato às comunidades quilombolas, superando o sentido de comunidades “legitimadas” pelo reconhecimento estatal, cabe ver nessa titularidade um direito presumido, ainda que de forma relativa. Ao Estado não se deve atribuir o *poder* de reconhecer para titular, mas, sim, o *ônus* de questionar e comprovar que algumas posses não são de fato exercidas com base nessa propriedade presumida de legitimação originária, até para se desfazer de sua condição antiética e colonialista de exigir de comunidades tradicionais a posição de pedir o que é seu de origem;

5. Ao final, apresenta-se nos Apêndices sugestão para alteração de dispositivos constitucionais relacionados ao tema ora discutido.

É preciso ter consciência de que as teses aqui sustentadas, para serem vivenciadas na realidade, não dependem apenas de uma mera reestruturação da ordem jurídica, mas passam por uma reformulação do próprio pensamento jurídico, de um lado, e da transformação da mentalidade política e econômica, de outro. Mas aqui talvez esteja o *nó górdio* de toda a problemática debatida e que vem implicitamente permeando toda a tese, exigindo na verdade que se pense “fora da caixa” para se poder desatá-lo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRÃO, Bernadette Siqueira (org.). **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).
- ACCO, Marco Antonio. Os Estados, o sistema-mundo capitalista e o sistema interestatal: uma leitura crítica das contribuições de Immanuel Wallerstein. **Revista de Economia Política**, vol. 38, n. 4 (153), pp. 708-730, outubro-dezembro/2018.
- ACOSTA, Alberto. **O BEM VIVER: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Editora Elefante, 2009.
- ALCOFF, Linda Martín. A epistemologia da colonialidade de Mignolo. Tradução de Marcos de Jesus Oliveira. In: **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), pp. 33-59, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/786>. Acesso em: 11 abr 2020.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALAMI, Sophie; DESJEUX, Dominique; GUARABUAU-MOUSSAOUI, Isabelle. **Os métodos qualitativos**. Tradução de Luis Alberto Peretti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALEXY, Robert. **Teoría de los derechos fundamentales**. Versión castellana de Ernesto Gastón Valdés. Madrid: Centro de Estudios Políticos e Constitucionales, 2002.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2. ed., Manaus: PGSCA–UFAM, 2008, pp. 133 a 141. (Coleção “Tradição e ordenamento jurídico”, vol. 2 - projeto nova cartografia social da Amazônia). Disponível em: https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2017/07/Alfredo-Wagner-B-de-Almeida_Terras-Tradicionalmente-Ocupadas.pdf. Acesso em: 29 jul 2021.
- ANDRADE, Érico. A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna. **Kriterion**, vol. 58, no. 137 Belo Horizonte Mayo/Aug. 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2017000200291. Acesso em: 12 abr 2020.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru/SP: Edusc, 2006.
- AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. 2. ed., Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.
- BACHOFF, Otto. **Jueces y constitución**. Traducción de Rodrigo Bercovitz Rodriguez-Cano. Madrid: Editorial Civitas, 1985.

- BAGÚ, Sérgio. **Economía de la sociedad colonial**. Colección Socialismo y Libertad (Livro 38), 1949. Disponível em: <https://elsudamericano.files.wordpress.com/2015/10/38-sergio-bage3ba-colecccic3b3n.pdf>. Acesso em: 25 jul 2020.
- BARBOSA, Wilmar do Valle. Tempos pós-modernos. In: LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. 3. ed., Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2016.
- BARROS, Jorge D'Assunção. **História e pós-modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- BARROSO, Luís Roberto. Neoconstitucionalismo e constitucionalização do direito (o triunfo tardio do direito constitucional no Brasil). **Revista Opinião Jurídica (Fortaleza)**, Fortaleza, v. 3, n. 6, p. 211-152, ago. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.unichristus.edu.br/opiniaojuridica/article/view/2881>>. Acesso em: 07 nov. 2021.
- BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- BECKHAUSEN, Marcelo. Etnocidadania, direitos originários e a inconstitucionalidade do poder tutelar. In: SARMENTO, Daniel; IKAWA, Daniela; PIOVESAN, Flávia (Coords.). **Igualdade, Diferença e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.
- BELO, Enzo; VAL, Eduardo Manuel (orgs.). **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2014.
- BENVINDO, Juliano Zaidan. **Racionalidade jurídica e validade normativa: da metafísica à reflexão democrática**. Belo Horizonte: Argumentvm, 2008.
- BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo**. 2. ed., São Paulo: Quartier Latin, 2013.
- BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento diaspórico**. 2. Ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019 (Coleção Cultura Negra e Identidade).
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Soc. estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, Apr. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-6922016000100015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 30 Mar. 2020.
- BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: das Cruzadas aos século XX**. Tradução de Luís Oliveira Santos e João Quina Edições. São Paulo: Companhia das Letras, 2018 (*E-Book*).
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BOBBIO, Norberto. **Positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2006.
- BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Tradução de Alfredo Fait. 2. ed., São Paulo: Mandarim, 2000.
- BOBBIO, Norberto; MANTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Vol. 1. Tradução Carmen C, Varriale et ai; Coord. Tradução de João Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 10. ed., Rio de Janeiro: Campus, 1992.

- BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 28. ed., São Paulo: Malheiros, 2013.
- BONAVIDES, Paulo. **Do estado liberal ao estado social**. 11. ed. São Paulo: Malheiro, 2013.
- BONAVIDES, Paulo. **Ciência política**. 14. ed., São Paulo: Malheiros, 2007.
- BORON, Atílio A. (Org.). **Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx**. Traducido por Celina Lagrutta. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; San Pablo: Depto. de Ciência Política - FFLCH - Universidade de São Paulo, 2006.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 3. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BRAGATO, Fernanda Frizzo; CASTILHO, Natalia Martinuzzi. A importância do pós-colonialismo e dos estudos descoloniais na análise do novo constitucionalismo latino-americano. In: VAL, Eduardo Manuel; BELLO, Enzo (orgs.). **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2014, pp. 11-25.
- BRAUDEL, Fernand. **A dinâmica do Capitalismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- BUCK-MORSS, Susan. Hegel y Haití. In: **Hegel, Haití y la historia universal**. Traducción de Juan Manuel Espinosa. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 2013 (*E-Book*).
- CAMPELO, André Barreto. **Manual jurídico da escravidão: Império do Brasil**. Jundiaí, SP: Paco, 2018.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito constitucional e teoria da constituição**. 7. ed., Coimbra: Almedina, 2003.
- CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares**. 2. ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.
- CARNEIRO, Walber Araújo. **Hermenêutica jurídica heterorreflexiva: uma teoria dialógica do direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.
- CASTRO, Carlos Roberto Siqueira. **A constituição aberta e os direitos fundamentais: ensaios sobre o constitucionalismo pós-moderno e comunitário**. Rio de Janeiro: Forense, 2003.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Crítica de la razón latinoamericana**. 2. ed., Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana: Instituto Pensar: COLCIENCIAS, 2011 (*E-Book*).
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- CHAGAS, Wagner Santos. **“Eu sou porque nós somos”: experiências do emocionar nas aprendizagens umbandistas**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós Graduação em Educação, 2017.
- CHASE, Oscar G. **Direito, cultura e ritual: sistemas de resolução de conflitos no contexto da cultura comparada**. Tradução de Sérgio Arenhart, Gustavo Osna. São Paulo: Marcial Pons, 2014.

- CHOMSKY, Noam. **O lucro ou as pessoas**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- COHEN, D. B. "Family Constellations": An innovative systemic phenomenological group process from Germany. **The Family Journal: Counseling and Therapy for Couples and Families**, Vol. 14, No. 3, July 2006, 226-233.
- COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 10. ed., São Paulo: Saraiva, 2015.
- COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CONCI, Luiz Guilherme Arcaro. O constitucionalismo brasileiro como do constitucionalismo latino-americano contemporâneo: algumas reflexões sobre os últimos 40 anos. **Revista DIREITO UFMS** | Campo Grande, MS | v.4 | n.1 | p. 209 - 229 | jan./jun. 2018.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- CUNHA JÚNIOR, Henrique. Ntu: introdução ao pensamento filosófico bantu. In: **Educação em debate**. Fortaleza, Vol. 1, n.º 59, ano 32, 2010, p. 25 a 40.
- DALMAU, Rubén Martínez. ¿Han funcionado las constituciones del *nuevo constitucionalismo latinoamericano*? In: **Revista Culturas Jurídicas**, Vol. 5, Núm. 12, set./dez., 2018.
- DAMASCENO, Ângela Patrícia Deiró; KHOURY, Luciana Espinheira da Costa; SANTANA FILHO, Diosmar M. de; ROCHA, Julio Cesar de Sá da. Comunidades tradicionais nas escalas da política das águas na bacia do Rio São Francisco. In: **Revista da ABPN**, v. 9, n. 23, jul-out 2017, pp. 31-56. Disponível em: <http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/506>. Acesso em: 10 ago 2021.
- DANTAS, Luiz Thiago Freire. **Filosofia desde a África: perspectivas descoloniais**. Curitiba: 2018. Tese (Doutorado em Filosofia). Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.
- DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante** [recurso eletrônico]. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2018.
- DAVIS, Brion David. **Inhuman bondage: the rise and fall of slavery in the New World**. New York: Oxford University Press, 2006.
- DAVIS, David Brion. **The problem of slavery in the Age of Revolution: 1770-1823**. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- DE LA TORRE, Oscar. "Are they really *quilombos*?" Black peasants, politics, and the meaning of *quilombo* in present-day Brazil. In: **OFO: JOURNAL OF TRANSATLANTIC STUDIES**, VOL. 3, Ns. 1 & 2, (June/Dec 2013), 97-118.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010.
- DERRIDA, Jacques. Cogito et histoire de la folie. **Revue de Métaphysique et de Morale**, 68e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1963), pp. 460-494. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/263610051/Cogito-et-histoire-de-la-folie>. Colhido em: 28 jul 2019.

- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2016.
- DIAMOND, Larry. Facing up to the democratic recession. **Journal of Democracy**, Volume 26, Number 1 January 2015. Disponível em: https://www.journalofdemocracy.org/wp-content/uploads/2015/01/Diamond-26-1_0.pdf. Acesso em: 13 ago 2021.
- DIENG, Amady Aly. **Hegel et l’Afrique noire: Hegel était-il raciste?** Dakar: Codesria, 2006.
- DILTHEY, Wilhelm. **Crítica de la razón histórica**. Traducción de Carlos Moya Espí. Barcelona: Ediciones Península, 1986.
- DIMOULIS, Dimitri. **Positivismo jurídico: teoria da validade e da interpretação do direito**. 2. ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018.
- DRI, Rubén R. A filosofia do Estado ético. A concepção hegeliana do Estado. In: BORON, Atílio A. (Org.). **Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx**. Traducido por Celina Lagrutta. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; San Pablo: Depto. de Ciência Política - FFLCH - Universidade de São Paulo, 2006, pp. 213-246.
- DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Tradução de Eduardo Brandão. 4. Ed., São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DUSSEL, Enrique. De la philosophie de la libération: Entretien avec Enrique Dussel. **Cahiers des Amériques latines** [En ligne], 62 | 2010, mis en ligne le 31 janvier 2013, consulté le 08 nov. 2021. URL: <http://cal.revues.org/1525>.
- DUSSEL, Enrique. Un diálogo con Gianni Vattimo. De la postmodernidad a la transmodernidad. **Revista A Parte Rei**, No. 54, novembro de 2007. Disponível em: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel54.pdf>. Acesso em: 25 mai 2020.
- DUSSEL, Enrique. **Ética de la liberación: en la edad de la globalización y da exclusión**. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão**. Tradução de Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.
- DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- DWORKIN, Ronald. **Taking rights seriously**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.
- EAGLETON, Terry. **As ilusões do Pós-Modernismo**. Tradução de Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 6 (*E-Book*).
- ENGELS, Friedrich. Contribuição para a história do cristianismo primitivo. In: **Marxist.org**. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1895/mes/cristianismo.htm>. Acesso em: 03 nov 2021.
- FAGUNDES, Lucas Machado. Reflexões histórico-jurídicas e antropológicas: a necessidade de refundar o estado a partir dos sujeitos negados. In: WOLKMER, Antônio Carlos; CORREAS, Oscar (orgs.). **Crítica jurídica na América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS, 2013, p. 145-163.
- FERNANDES, Saulo Luders, GALINDO, Dolores Cristina Gomes e VALENCIA, Liliana Parra. Identidade quilombola: atuações no cotidiano de mulheres quilombolas no agreste de Alagoas. In: **Psicologia em Estudo** [online]. 2020, v. 25.

- FERNANDES, Mariana Balen. Territórios quilombolas e o estado: etnicidade, direitos coletivos e processos de licenciamento ambiental e identificação territorial. In: ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SERRA, Ordep (orgs.). **Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais**. Salvador: EDUFBA, 2015, pp. 81-109.
- FERRAZ Jr., Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 4. ed., São Paulo: Atlas, 2003.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa**. 7. ed., Curitiba: Editora Positivo, 2008.
- FIGUEIREDO, André Videira de. **O caminho quilombola: Sociologia jurídica do reconhecimento étnico**. Curitiba: Appris, 2011.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. Democracia genocida. In: PINHEIRO-MACHADO, Rosana; FEIXO, Adriano de (orgs.). **Brasil em transe: bolsonarismo, nova direita e desdemocratização**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2019.
- FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e o direito**. 2. ed., São Paulo: Saraiva, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **Resposta a Derrida**. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro, 2016, p. 75. Disponível em: <https://archive.org/details/FOUCAULTRespostaADerrida>. Colhido em 28 jul 2019.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Editora, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008 (Coleção Tópicos).
- FOUCAULT, Michel. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Coleção Tópicos).
- FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Vol. III (1976-1979). Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 34. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GARGARELLA, Roberto. **La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina**. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.
- GARGARELLA, Roberto. **As teorias políticas depois de Rawls: um breve manual de filosofia política**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- GAY, Peter. **Freud: uma vida para o nosso tempo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Joscelyne. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- GEGGUS, David Patrick. Slavery, war, and revolution in the Greater Caribbean, 1789-185. In: GASPAR, David Barry and GEGGUS, David Patrick (eds.). **A turbulent time: the French Revolution and the Greater Caribbean**. Bloomington, Indiana University Press, 1997, pp. 1-50.

- GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. 2. ed., São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.
- GOMES, Roberto. **Crítica da razão Tupiniquim**. 13. ed., Curitiba: Criar Edições, 2006.
- GOMES, Flavio dos Santos. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.
- GOMES, Flávio dos Santos. **A Hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX)**. 773 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1997, p. 22. Programa de Pós-Graduação em História. Disponível em: <<http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/9920>>. Acesso em: 8 jul 2021.
- GORENDER, Jacob. **Brasil em preto & branco: o passado escravista que não passou**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000.
- GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. São Paulo: Editora Ática S.A., 1990.
- GRAU, Eros Roberto. **Ordem econômica na Constituição de 1988**. 17. ed., São Paulo: Malheiros, 2015.
- GRINBERG, Keila. **O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo e Antônio Pereira Rebouças**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- GRUSKY, David B.; WEISSHAR, Katherine R. (edits.). **Social stratification: class, race and gender in sociological perspective**. Routledge: New York, London, 2008.
- GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Redução sociológica**. 3. Ed., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.
- GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995
- GUESSE, Érica Bergamasco. Da oralidade à escrita: os mitos e a literatura indígena no Brasil. **Anais do SILEL**. Volume 2, Número 2. Uberlândia: EDUFU, 2011. Disponível em: http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/wp-content/uploads/2014/04/silel2011_130.pdf. Acesso em: 22 abr 2020.
- HÄBERLE, Peter. **Pluralismo y constitución: estudios de teoría constitucional de la sociedad abierta**. Traducción de Emilio Mikunda-Franco. Madrid: Tecnos, 2013.
- HÄBERLE, Peter. **El estado constitucional**. Traducción de Héctor Fix-Fierro. México: Universidad Nacional Autónoma del México, 2003.
- HÄBERLE, Peter. La constitución “en el contexto”. In: **Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional**, Núm. 7, 2003.
- HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional - a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da constituição**. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **El discurso filosófico de la modernidad**. Versión castellana Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus Ediciones, 1993.
- HARARI, Yuval Noah. **Sapiens – uma breve história da humanidade**. Trad. Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2018.

- HAYEK, F. A. **O caminho da servidão**. Tradução de Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro. 6. ed., São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010 (*E-Book*).
- HEGEL, G. W. Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 8. ed., Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- HEGEL, G. W. Friedrich. **Introdução à história da filosofia**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2006 (*E-Book*).
- HEGEL, G. W. Friedrich. **A razão na História: uma introdução geral à filosofia da História**. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed., São Paulo: Centauro, 2001.
- HEGEL, G. W. Friedrich. **The Philosophy of History**. Kitchener: Batoche Books, 2001.
- HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Norberto de Paula Lima, São Paulo: Ícone, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed., Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- HELD, Thaisa Maira Rodrigues. **Mata Cavalo – a violação do direito humano ao território quilombola**. São Paulo: LiberArs, 2018.
- HELLINGER, Bert. **Um lugar para os excluídos**. Tradução de Newton A. Queiroz. 5. ed., Divinópolis: Atman, 2018.
- HENDLEY, Steven. From Communicative Action to the Face of the Other: Habermas and Levinas on the Foundations of Moral Theory. **Philosophy Today**; Celina, Ohio Vol. 40, Iss. 4, (Winter 1996): 504. Disponível em: <https://www.proquest.com/openview/e404bb5aed932531b11b7d75e7fd5011/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1820983>. Acesso em: 08 nov. 2021.
- HESPANHA, António Manuel. **A cultura jurídica europeia: síntese de um milênio**. Coimbra: Almedina, 2012.
- HESSE, Konrad. **A força normativa da constituição**. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1991.
- HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil**. Tradução de Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Cristina Casson e Vera Lúcia Benedito. 2. ed., São Paulo: Contexto, 2019.
- HIKELAMMERT, Franz. J. **Crítica a la razón utópica**. San José, Costa Rica: DEI, 1990.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções: Europa 1789-1848**. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 16. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- HOGEMANN, Edna Raquel. **Direitos Humanos e filosofia ubuntu**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. 2. ed., São Paulo: Editora 34, 2009.
- HORKHEIMER, Max. **O eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

- HUME, David. **Essays: Moral, Political and Literary**. Edited and with a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller, with an appendix of variant readings from the 1889 edition by T.H. Green and T.H. Grose, revised edition (Indianapolis: Liberty Fund 1987), p. 208, Nota n.º 10. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/titles/704>. Acesso em: 12 abr 2020.
- JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e paideia grega**. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, s/d.
- JAMESON, Fredric. **The Cultural Turn: selected writings on the postmodern, 1983-1998**. Nova Iorque: Verso, 1998.
- JECUPÉ, Kaká Werá. **A Terra dos Mil Povos – história indígena do Brasil contada por um índio**. 2. ed. São Paulo: Petrópolis, 1998.
- JEFFERSON, Thomas. Carta de Thomas Jefferson a John Jay. In: HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. **O federalista**. Tradução de Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russel Editores, 2003.
- JOBIM, Marcelo Barros. Direitos das comunidades tradicionais: a construção de uma sociedade solidária como resultado de uma hermenêutica plural. **Revista de Estudos Brasileños**, Salamanca, v. 6, n. 13, p. 103-114, ene. 2020. ISSN 2386-4540. Disponível em: <<https://revistas.usal.es/index.php/2386-4540/article/view/reb2019613103114>>. Acesso em 03 abr. 2020.
- JOBIM, Marcelo Barros; CUNHA JÚNIOR, Dirley da. A arguição de descumprimento de preceito fundamental na perspectiva do conceito fundamental de ação: o resgate de seu sentido constitucional. **Revista de Direitos Fundamentais & Democracia**, Curitiba, v. 25, n. 3, p. 78-108, set./dez. 2020.
- JOBIM, Marcelo Barros; ROCHA, Julio Cesar de Sa da; CARVALHO, Fábio Lins de Lessa. Direito Administrativo e direitos étnicos: o “dever de decidir” da Administração Pública em face da autonomia das comunidades tradicionais. In: CARVALHO, Fábio Lins de Lessa (Org.). **Direito Administrativo Progressista**. Curitiba: Juruá, 2020.
- JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução de Maria Luíza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 2. ed., Petrópolis: Vozes, 2000.
- JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. Tradução de Álvaro Cabral. 3. ed., Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- KAFKA, Franz. **O processo**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins, tradução [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013 (Coleção Pensamento Humano) (*E-Book*).
- KANT, Emmanuel. **Doutrina do direito**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993.
- KARASCH, Mary C. Centro-africanos no Brasil Central, de 1780 a 1835. In: HEYWOOD, Linda M. Introdução. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). **Díaspóra negra no Brasil**. Tradução de Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Cristina Casson e Vera Lúcia Benedito. 2. ed., São Paulo: Contexto, 2019, pp. 127 a 164.

- KARASCH, Mary. Os Quilombos do ouro na capitania de Goiás. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 240-262
- KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do estado**. Tradução de Luís Carlos Borges. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- KEYNES, John Maynard. **A teoria geral do emprego, do juro e da moeda**. Tradução de Mário R. da Cruz. São Paulo: Nova Cultural, 1996, (OS ECONOMISTAS).
- KHUN, Thomas S. **As estruturas das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2009 [1962].
- KIDDY, Elizabeth W. Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil**. Tradução de Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Cristina Casson e Vera Lúcia Benedito. 2. ed., São Paulo: Contexto, 2019
- KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.
- KONDER, Leandro. **O que é dialética**. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- KOWARICK, Lúcio. **Trabalho e vadiagem: a origem do trabalho livre no Brasil**. 3. ed., São Paulo: Editora 34: 2019.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LAFER, Celso. **A reconstrução histórica dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hanna Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988
- LATOUR, Bruno. **A fabricação do direito: uma etnografia do conselho de Estado**. Tradução de Rachel Meneguello. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2019.
- LEPE-CARRIÓN, Patricio. **El contrato colonial de Chile: ciencia, racismo e nación**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2016 (Serie Pensamiento Decolonial), (*E-Book*).
- LEPE-CARRIÓN, Patricio. Racismo filosófico: el concepto de ‘raza’ en Immanuel Kant. In: **Filosofia Unisinos**, 15(1): 67-83, jan/apr 2014. Disponível em: <http://www.revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/viewFile/6785/4093>. Acesso em: 12 abr 2020.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós. Ensaios sobre alteridade**. Tradução de Pergentino Stefano Pivato (coord.) Petrópolis-RJ: Vozes, 1997.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LIGIÉRO, Zeca; LIGIÉRO, Dandara. Os fundamentos bantos da simbologia, filosofia e liturgia umbandista. In: **Umbanda: paz, liberdade e cura**. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 1998.
- LIMA, Roberto Kant de; BAPTISTA, Bárbara Gomes Lupetti. Como a Antropologia pode contribuir para a pesquisa jurídica? Um desafio metodológico. In: **Anuário Antropológico** [Online], I | 2014. Colhido em: <http://journals.openedition.org/aa/618>. Acesso em: 06 maio 2019.
- LIMA, Vivane de Araújo. **A saga do zangão: uma visão sobre o Direito Natural**. Rio de Janeiro: Renovar, 2000.

- LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. **A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário**. Tradução de Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3. ed., Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- LOEWENSTEIN, Karl. **Teoría de la constitución**. Traducción de Alfredo Galego Anabitarte. Barcelona, Caracas, México: Editorial Ariel, 1976.
- LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia da libertação, crítica jurídica e pluralismo: Uma justificação filosófica descolonial. In: WOLKMER, Antônio Carlos; LIXA, Ivone Fernandes M. (orgs.). **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS / Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015, pp. 117-128.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. In: **Tabula Rasa. Bogotá - Colombia**, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em: 17 out 2021.
- LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 3. ed., Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.
- MACHADO, Roberto. **Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault**. Rio Janeiro: Graal, 1981.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da decolonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón (comps.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2007.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e costume na sociedade selvagem**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015 [1926].
- MAMIGONIAN, Beatriz G. **Abolição do tráfico de escravos: 170 anos da Lei Eusébio de Queirós** (Breve Companhia). São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2017 (*E-Book*).
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. 4. Ed., Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed., São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Carlos; ENGELS, Frederico. **Acerca del colonialismo (Artículos y cartas)**. Moscú: Progreso, 1970. Disponível em: <https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2013/01/acerca-del-colonialismo-articulos-y-cartas.pdf>. Acesso em: 25 fevereiro 2020.
- MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2010.
- MATOS, Eduardo Lima de. **Crise hídrica: A gestão participativa, descentralizada, pactuada e sustentável**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2018.
- MATTOS, Wilson Roberto. *Ubuntu*: por uma outra interpretação de ações alternativas na universidade. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson;

- GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- MAUS, Ingeborg. Judiciário como Superego da Sociedade - Sobre o papel da atividade jurisprudencial na “sociedade órfã”. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 58, nov. 2000.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- MÉSZAROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social**. Tradução de Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adélia. Por uma razão decolonial: Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. In: **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan.-abr. 2014.
- MIGNOLO, Walter. **The darker side of western modernity: global futures, decolonial options**. Durham & London: Duke University Press, 2011.
- MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Tradução de Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n.º 34, p. 287-324, 2008.
- Disponível em:
<http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf>. Acesso em: 13 jul 2020.
- MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as “misérias” da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004.
- MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MIGNOLO, Walter. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. **South Atlantic Quarterly** 101(1):57-96 · December 2002. Disponível em:
http://www.unice.fr/crookall-cours/iup_geopoli/docs/Geopolitics.pdf. Acesso em: 9 abr 2020.
- MILL, John Stuart. **On liberty**. London: Penguin Classics, 1985.
- MILLER, Joseph. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. Tradução de Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Crsitina Casson, Vera Lúcia Benedito. São Paulo: Contexto, 2008.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. **O espírito das leis**. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MORAES, Alexandre de. **Direito Constitucional**. 11. ed., São Paulo: Atlas, 2002.
- MORAES, Marcelo José Derzi. A filosofia ubuntu e o quilombo: a ancestralidade como questão filosófica. In: **Revista África e Africanidades** – Ano XII – n. 32, nov. 2019.

- Disponível em: <http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/0320112019.pdf>.
Colhido em: 27 mai 2020.
- MORAIS, José Luís Bolzan de; MOREIRA, Nelson Camatta. Constitucionalismo, estado de direito e a invisibilidade social que “teima” em continuar. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais – Constitucionalismo e Literatura**. Vitória, Vol. 20, n. 3, p. 21, set./dez. 2019.
- MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo**. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2019.
- MOREIRA, Adilson. Direito, poder, ideologia: discurso jurídico como narrativa cultural. In: **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, Vol. 08, N. 2, 2017, p. 830-868.
- MOREL, Marco. O ababe Grégoire, o Haiti e o Brasil: repercussões no raiar do século XIX. In: **Revista Almanaque Braziliense**, n.º 2, novembro/2005.
Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11620>. Acesso em: 25 jul 2020.
- MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 3. ed., São Paulo: Editora Ática, 1993.
- MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5. ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala**. 3. ed., São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.
- MÜLLER, Cinthia Beatriz. Ser camponês, ser “remanescente de quilombos”. **ILHA: Revista de Antropologia**. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V. 7, números 1 e 2 (2005) - Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2005, pp. 29-43. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/1558>. Acesso em: 10 ago 2021.
- MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do Quilombo na África. In: **REVISTA USP**, São Paulo (28): pp. 56-63, dez/fev - 95/96.
- NABAES, Thaís de Oliveira; PEREIRA, Vilma Alves. Ontologia Ambiental: o reposicionamento do Ser no horizonte da Racionalidade Ambiental. In: **Educar em Revista**, Curitiba, Brasil, n. 61, p. 189-204, jul./set. 2016. Colhido em: <http://www.scielo.br/pdf/er/n61/1984-0411-er-61-00189.pdf>. Acesso em: 06 mai 2019.
- NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. Ed., São Paulo: Perspectivas, 2016.
- NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 2006.
- NEVES, Marcelo. **Constituição e direito na modernidade periférica: uma abordagem teórica e uma interpretação do caso brasileiro**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a genealogia da moral**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- NOVAIS, Melissa Mendes de. Um novo paradigma constitucional: o árduo caminho da descolonização. In: WOLKMER, Antônio Carlos; CORREAS, Oscar (orgs.). **Crítica jurídica na América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS, 2013, pp. 108-127.

- NUNES, Antônio Avelãs. A filosofia social de Adam Smith. In: **Pensar**, vol. 12 (n. 2), Fortaleza, abr 2007, p. 17. Disponível em: <https://periodicos.unifor.br/rpen/article/view/834>. Colhido em: 15 jul 2019.
- NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. **Kósmos e inteligência [manuscrito]: as potências da alma no Górgias**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2011.
- OLIVEIRA, Irene Dias de; JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Espiritualidade Umbandista: recriando espaços de inclusão. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 29-52, jan./mar. 2013.
- OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A vontade de poder como caráter geral da vida: uma interpretação a partir dos escritos do segundo período. In: **Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche** – 1.º semestre de 2009 – Vol. 2 – n.º 1 – pp. 59-72.
- OLIVERIA, Luciano. Não fale do Código de Hamurábi: a pesquisa sociojurídica na pós-graduação em Direito. In: OLIVEIRA, Luciano. **Sua excelência o comissário e outros ensaios de Sociologia Jurídica**. Rio de Janeiro: Letra Legal, 2004, pp. 137-167.
- PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato Si'* – Sobre o Cuidado da Casa Comum**. São Paulo: Paulinas, 2015.
- PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.
- PATTERSON, Orlando. **Escravidão e morte social**. Tradução de Fábio Duarte Joly. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- PEIXOTO, Norberto. **Elucidações de Umbanda: a Umbanda sob um olhar universalista**. 2. ed., Porto Alegre: BesouroBox, 2019.
- PENNAFORTE, Charles. **Análise dos sistemas-mundo: uma pequena introdução ao pensamento de Immanuel Wallerstein**. Rio de Janeiro: CENEGRI (Centro de Estudos de Geopolítica e Relações Internacionais), 2011 (*E-Book*).
- PIMENTEL, Elaine. Por que mulheres, feminismos e interseccionalidade nas ciências criminais? Por que Sueli Carneiro? In: PIMENTEL, Elaine; DORVILLÉ, Elita Morais (orgs.). **Mulheres, feminismos e interseccionalidade nas ciências criminais: escritos em homenagem a Sueli Carneiro**. Maceió: EDUFAL, 2019.
- PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 18. ed., São Paulo: Saraiva Educação, 2018.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón (comps.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2007.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, globalización y democracia. Lima, 2000. Disponível em: <https://www.rojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>. Acesso em: 22 fevereiro 2020.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura, y conocimiento en América Latina. In: **Revista Ecuador Debate**. No. 44, CAAP, Quito-Ecuador, agosto de 1998, pp. 227-238. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6042/1/RFLACSO-ED44-17-Quijano.pdf>. Acesso em 13 abr 2020.

- QUIJANO, Anibal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept; or, The Americas in the modern world-system. In: **International social science journal**, XLIV, 4, p. 549-557, illus., 1992.
- REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 20. ed., São Paulo: Saraiva, 2002.
- REALE, Miguel. **O direito como experiência**. 2. ed., São Paulo: Saraiva, 1999.
- REALE, Miguel. **Pluralismo e liberdade**. 2. ed., Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1998.
- RECASÉNS-SICHES, Luis. Algunas contribuciones españolas al estudio de la prudencia. In: **Dianoia**, p. 182-199, vol. 17, n. 17, 1971.
- REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017 (*E-Book*).
- RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. A contribuição das noções de entre-lugar e de fronteira para a análise da relação entre religião e democracia. **REVER**, Ano 15, N.º 02, Jul/Dez 2015, pp. 160-176. Disponível em: <https://ken.pucsp.br/rever/article/viewFile/26193/18855>. Acesso em: 28 jul 2020.
- RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.
- ROCHA, Julio Cesar de Sá da. COVID-19, Sopa de Wuhan e a contribuição dos modos de ver da ancestralidade e seu direito. In: BAHIA, Saulo José Casali (org.). **Direitos e deveres fundamentais em tempos de coronavírus**. São Paulo: Editora IASP (Instituto dos Advogados de São Paulo), 2020, pp. 155-161.
- ROCHA, Julio Cesar de Sá da. Direito, grupos étnicos e etnicidade: reflexões sobre o conceito normativo de povos e comunidades tradicionais. In: ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SERRA, Ordep (orgs.). **Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais**. Salvador: EDUFBA, 2015, pp. 13-30.
- ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SANTOS, Marília Gabriela Cruz dos; LESSA, Natalie Coelho; FÉLIX, Raíssa. Encruzilhadas com a Covid-19: genocídio contra indígenas e quilombolas. In: BRITO, Antônio Guimarães; BAHIA, Carolina Medeiros; BORGES, Rosa Maria Zaia (orgs.). **Direito, relações internacionais e políticas públicas: reflexões sobre a pandemia da Covid-19**. Curitiba: CRV, 2020, pp. 115-133.
- RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista do negro baiano**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.
- ROLIM, Eduardo Braz Marinho; SILVA, Roberta Neri da. A quem serve o Direito contemporâneo? O papel da ciência moderna para o viés dominante do campo jurídico em conflito com as comunidades tradicionais. In: ROCHA, Julio Cesar de Sá da; SERRA, Ordep (orgs.). **Direito ambiental, conflitos socioambientais e comunidades tradicionais**. Salvador: EDUFBA, 2015, pp. 443-459.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- RUIZ SCHNEIDER, Carlos. El concepto hegeliano de eticidad y el comunitarismo. In: **Seminarios de filosofía** [artículo de revista] Vols. 12-13 (1999-2000), p. [197]-212. Disponível em: <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/9965>. Acesso em: 29 jul 2021.
- RUIZ MIGUEL, Carlos. Human dignity: history of an idea. In: **Jahrbuch des Öffentlichen Rechts der Gegenwart**. Neue Folge, vol. 50, 2002, p. 281-299.

- SALAINI, Cristian Jobi; FERNANDES, Maria Balen. Dilemas do reconhecimento: “desconfianças” e colonialidade em territórios quilombolas no Brasil. **VISIONI LATINOAMERICANE**, v. 21, pp. 123-140, 2019. Disponível em: https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/27232/3/7_Visioni_Latinoamericane_n.21_luglio_2019-2.pdf. Acesso em: 10 ago 2021.
- SALDANHA, Nelson. **Da teologia à metodologia: secularização e crise no pensamento jurídico**. 2. ed. Belo Horizonte, Del Rey, 2005.
- SALDANHA, Nelson. **Formação da teoria constitucional**. 2. ed., Rio de Janeiro: Renovar, 2000.
- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. **Ética**. Tradução de João Dell’Anna. 37. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- SANTANA FILHO, Diosmar Marcelino de. De Diosmar Filho para o quilombismo. In: XUCURU-KARIRI, Rafael; COSTA, Suzane Lima (orgs.). **Cartas para o Bem Viver**. Salvador: Boto-cor-de-rosa Livros Arte e Café, 2020, pp. 255-259.
- SANTANA FILHO, Diosmar Marcelino de. **A geopolítica do Estado e o território quilombola no século XXI**. Jundiaí (SP): Paco Editorial, 2018.
- SANTIAGO, Homero. Introdução. In: DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2016.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília, INCTI/UnB, 2015.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectiva desde una epistemología del sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. Vol.1: A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 6. ed., São Paulo: Cortez, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes, **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], 78 | 2007. colocado online no dia 01 outubro 2012, criado a 19 abril 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/753>. Acesso em: 2 abr 2020
- SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma concepção multicultural dos direitos humanos. **Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, vol. 23, n.º 1, jan/jun 2001, pp. 7-34.
- SANTOS, Cacilda Cuba dos. **Indivíduo junguiano**. São Paulo: SARVIER, 1976.
- SANTOS, Marli Mateus dos. **O Direito Quilombola na encruzilhada dos Direitos Fundamentais: Marinha do Brasil x Quilombo Rio dos Macacos**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Direito, 2015.
- SANTOS JÚNIOR, Avelar Araújo. Cosmovisão e religiosidade andina: uma dinâmica histórica de encontros, desencontros e reencontros. In: **INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade** / v. 4 n.5 / p. 149-162 / 2009. Disponível em: Disponível em:

- <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6692>. Acesso em: 22 Abr 2020.
- SARACENI, Rubens. **Doutrina e teologia de Umbanda sagrada: a religião do mistérios – um hino de amor à vida**. São Paulo: Madras, 2019.
- SARACENI, Rubens. **Os arquétipos da Umbanda: as hierarquias espirituais dos orixás**. São Paulo: Madras, 2019.
- SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade (da pessoa) humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 10. ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.
- SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional**. 10 ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.
- SCHMITT, Flávio; LIMA, Eduardo Sales de. Hermenêutica à brasileira: quem disse que índio não pensa? **TEOLITERARIA - Revista de Literaturas e Teologias**, [S.l.], v. 8, n. 15, p. 122-139, jul. 2018. ISSN 2236-9937. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/32720/26003>>. Acesso em: 22 abr. 2020.
- SIEYÉS, Emmanuel Joseph. **Qu'est-ce que le tiers état?** Paris: Éditions du Boucher, 2002.
- SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 29. ed., São Paulo: Malheiros, 2006.
- SILVA, Dimas Salustiano da. Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988. In: **Boletim Informativo NUER**, Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas / Fundação Cultural Palmares - v. 1, n. 1 - Florianópolis: UFSC, 1997, pp. 11-27. Disponível em: https://nuer.ufsc.br/files/2014/04/m-mgpefhgnff_boletim_nuer_1.pdf. Acesso em: 29 jul 2021.
- SILVA, Tagore Trajano de Almeida. **Direito Animal e ensino jurídico: formação e autonomia de um saber pós-humanista**. Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-graduação em Direito, BA, 2013.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos. In: **Afro-Ásia**, 56 (2017), p. 83-128.
- SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. A Repersonalização do Direito Civil em uma sociedade de indivíduos: o exemplo da questão indígena no Brasil. In: **XVI Encontro Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito -CONPEDI**, 2007, Belo Horizonte-MG. Anais do XVI Encontro Nacional do CONPEDI. Florianópolis-SC: Fundação Boiteux, 2007. v. 1. p. 2769-2789.
- SMITH, Adam. **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**. Edited by S. M. Soares. MetaLibriDigital Library, 29th May 2007.
- SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil**. 3. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- SOLAZZI, José Luís; WOLKMER, Antônio Carlos. Interpretação constitucional, pluralismo jurídico e a questão quilombola: uma abordagem descolonial e intercultural do Decreto nº 4.887/2003 e da ADI 3239. In: WOLKMER, Antônio Carlos e outros (coords.). **Os direitos territoriais quilombolas: além do marco temporal**. Goiânia: Ed. PUC/Goiás, 2016, pp. 31-53.

- SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leyla, 2017 (*E-Book*).
- SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1994.
- STRECK, Lênio Luiz. **Lições de crítica hermenêutica do direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.
- STRECK, Lênio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999.
- TAVARÈS, Pierre-Franklin. Hegel et l'abbé Grégoire: question noire et Révolution Française. In: **Annales historiques de la Révolution Française**, n.º 293-294, 1993. Révolutions aux colonies. pp. 491-509.
- TEIXEIRA, João Paulo Allain; SPAREMBERGER, Raquel. Neoconstitucionalismo europeu e novo constitucionalismo latino-americano: um diálogo possível. In: **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v. 3, n. 1, jan./abr. 2016.
- TEMPELS, Placide. **The Bantu philosophy**. Paris, Présence africaine, 1959. Disponível em: <http://www.aequatoria.be/tempels/FTEnglishTranslation.htm>. Colhido em: 27 maio 2020.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- TOMICH, Dale. A escravidão no capitalismo histórico: rumo a uma história retórica da segunda escravidão (Tradução de Angélica Freitas). In: MARQUESE, Rafael; SALLES, Ricardo (orgs.). **Escravidão e capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil, Estados Unidos**. Rio de Janeiro: 2016, pp. 55-97
- TOMICH, Dale. **Pelo prisma da escravidão: trabalho, capital e economia mundial**. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.
- TROPER, Michel. **La théorie du droit, le droit, l'Etat**. Paris: PUF, 2001.
- TROUILLOT, Michel-Rolf. **Silencing the past: power and the production of history** (20th Anniversary Edition). Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2015.
- VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. Tradução de Maria Encarnación Moya. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, Brasil, 2007.
- VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020, [livro digital]. Disponível em: <https://mulherespaz.org.br/site/wp-content/uploads/2021/03/Um-feminismo-decolonial.pdf>. Acesso em: 20 out 2021.
- VIANNA, Oliveira. **O idealismo da Constituição**. Rio de Janeiro: Terra de Sol, 1927.
- VIEHWEG, Theodor. **Tópica e jurisprudência**. Tradução de Tércio Sampaio Ferraz Jr. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, 1979.
- VIEIRA, Flávia do Amaral. Diálogo intercultural no Novo constitucionalismo latino-americano. In: WOLKMER, Antônio Carlos; LIXA, Ivone Fernandes M. (orgs.). **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS / Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015, pp. 233-244.

- Von MISES, Ludwig. **A mentalidade anticapitalista**. Tradução de dCarlos dos Santos Abreu. 2. ed., São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **The modern world-system IV: centrist liberalism triumphant, 1789-1914**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2011.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **The modern world-system I – Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century**. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2011.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu: a retórica do poder**. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo histórico e civilização capitalista**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2001.
- WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, 2009.
- WALZER, Michael. **As esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade**. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes: 2003.
- WILLIAMS, James. **Pós-estruturalismo**. Tradução Caio Liudvik. 2. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- WILLIAMS, Eric. **Capitalism & Slavery**. Richmond, Virginia: The University of North Carolina Press, 1944.
- WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo jurídico: um referencial epistêmico e metodológico na insurgência das teorias críticas no direito. **Rev. Direito Práx.**, Rio de Janeiro, V.10, N.º 4, 2019, p. 2711-2735.
- WOLKMER, Antônio Carlos. **História do direito: tradição no Ocidente e no Brasil**. 11. ed., Rio de Janeiro: Forense, 2019.
- WOLKMER, Antônio Carlos. **Teoría del derecho desde América Latina**. Traducción de Alejandro Rosillo Martínéz. CDMX: Akal, 2017.
- WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura do direito**. 4. ed., São Paulo: Saraiva, 2015.
- WOLKMER, Antônio Carlos; CORREAS, Oscar (orgs.). **Crítica jurídica na América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS, 2013.
- WOLKMER, Antônio Carlos; LIXA, Ivone Fernandes M. (orgs.). **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS / Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015.
- WOLKMER, Antônio Carlos; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; TARREGA, Maria Cristina Vidotte (orgs.). **Os direitos territoriais quilombolas: além do marco temporal**. Goiânia: Ed. PUC/Goiás, 2016.
- WOLKMER, Antônio Carlos; VERAS NETO, Francisco Q.; LIXA, Ivone Fernandes M. (orgs.). **Pluralismo jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade**. 2. ed., São Paulo: Saraiva, 2013.
- ZAGREBELSKY, Gustavo. **Historia y constitución**. Madrid: Mínima Trota, 2011.
- ZAPATA, Francisco. **Ideología y política en América Latina**. México, D.F.: El Colegio de Mexico, 1990. JSTOR, www.jstor.org/stable/j.ctv6mtd89. Acesso em 27 Jul 2020.

Apêndice 1⁷⁷⁶

CAPÍTULO VIII DOS POVOS INDÍGENAS E DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Art. 231. São reconhecidos aos *povos indígenas e às comunidades quilombolas* sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente *lhes pertencem*, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente *pertencentes aos povos indígenas e comunidades quilombolas, com caráter de territorialidade*, as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente *pertencentes aos povos indígenas e comunidades quilombolas* destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas *e quilombolas* só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos *povos indígenas e das comunidades quilombolas* de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas *e quilombolas* o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

Art. 232. *Os povos indígenas e as comunidades quilombolas, por meio de suas organizações*, são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Art. 232-A⁷⁷⁷. As comunidades quilombolas que estejam em posse de suas terras são detentoras da propriedade coletiva definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos apenas a título de confirmação dessa legitimidade originária.

⁷⁷⁶ As alterações sugeridas estão em itálico e sublinhado.

⁷⁷⁷ O Artigo 232-A está sendo sugerido como deslocamento da matéria tratada no Artigo 68 do ADCT, que, no caso, seria oportunamente revogado.

Apêndice 2

TÍTULO VII
Da Ordem Econômica e Financeira
CAPÍTULO I
DOS PRINCÍPIOS GERAIS DA ATIVIDADE ECONÔMICA

Art. 170. A ordem econômica, fundada na valorização *dos trabalhos humano e da natureza* e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social, observados os seguintes princípios:

I - soberania nacional;

II - propriedade privada;

III - função social da propriedade;

IV - livre concorrência;

V - defesa do consumidor;

VI - defesa do meio ambiente, inclusive mediante tratamento diferenciado conforme o impacto ambiental dos produtos e serviços e de seus processos de elaboração e prestação;

VII - redução das desigualdades regionais e sociais;

VIII - busca do pleno emprego;

IX - tratamento favorecido para as empresas de pequeno porte constituídas sob as leis brasileiras e que tenham sua sede e administração no País.

X – autonomia das comunidades tradicionais e povos originários.

Parágrafo único. É assegurado a todos o livre exercício de qualquer atividade econômica, independentemente de autorização de órgãos públicos, salvo nos casos previstos em lei.