

Universidade Federal de Brasília (UnB)

Mestrado em Direito, Estado e Sociedade

**IDENTIDADE RACIAL
E DIREITO À DIFERENÇA
XANGÔ E THÉMIS**

Augusto Sérgio dos Santos de São Bernardo

Orientador: Professor Dr. Miroslav Milovic

Brasília-DF

2006

**IDENTIDADE RACIAL E DIREITO À DIFERENÇA
XANGÔ E THÉMIS**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito.

Área de concentração: Direito, Estado e Sociedade.

Orientador: Professor Miroslav Milovic

Brasília-DF
2006

**IDENTIDADE RACIAL E DIREITO À DIFERENÇA
XANGÔ E THÉMIS**

Aprovado por:

Professor Dr. Miroslav Milovic (UnB) – Orientador

Professor Dr. Ubiratan Castro (UFBA)

Professor Dr. Carlos Reis de Paula (UnB)

DEDICATÓRIA:

Ao Movimento Negro Brasileiro

Aos meus pais,
à Dulce Barbosa, (dulcíssima prisão)
à Iã Maira,
a Augusto Gabriel,
a Cauã Augusto.

Agradecimentos:

Agradeço a todos que dialogaram diretamente e enviesadamente com este estudo. Ao professor Miroslav Milovic, orientador desse caminho, que com seu modo densamente simples fez de uma pequena reflexão uma possibilidade de juntar filosofia, direito, racismo e emancipação. Ao professor Jaime Sodré, inspiração, causa e sentido desse estudo, e pelos abnegados momentos de atenção em ouvir e falar... Aos colegas do mestrado Ana Luíza, força e doçura numa só pessoa que sempre esteve e está aqui; à Vilma Francisco, pelas conversas sobre a mulher e o racismo e o carinho de sempre; à Pensilvania Neves, pela disposta vontade de ler as palavras e as ternas observações; à João Jorge, pela força do início, quando as coisas pareciam difíceis, à Eneida, solidariedade e debate num só gesto. Aos militantes e pesquisadores do movimento negro, Luíza Bairros, a quem devo o orgulho e a graça de ter revisado o texto e feito observações definitivas no sentido do trabalho; à Lena Garcia, pelo dedicado e sincero debate dos primeiros textos; a Eduardo Oliveira, pela solidária disposição de conversar sobre o assunto; à Sandra Silveira, pela constante disposição e pelas necessárias observações; ao Professor Ubiratan Castro, pela pergunta sobre como anda e o interesse pela leitura e a avaliação na banca; ao Ministro Professor Carlos Alberto Reis de Paula, pelo devotamento à causa negra e a disposição instantânea de estar na banca; a Ivair Augusto, pela solidária disposição de ler os textos finais e as sugestões de leituras; a Edson Portilho, pelo material valioso sobre o caso de criminalização religiosa; à Daniela Luciana, pelas revisões sempre carinhosas dos primeiros textos. Ao Núcleo de Parlamentares Negros do PT no Congresso Nacional Brasileiro, pela credibilidade e estímulo para que o que ora apresento, pudesse ser realizado; deputados Luiz Alberto, João Grandão, Gilmar Machado, Vicentinho, Carlos Santana, Eduardo Valverde ao Senador Paulo Paim. Aos amigos presentes no diálogo e na solidariedade: Luiz Alberto, pela história e exemplo de uma trajetória identitária forjada na sincera dureza da vida e pela solidária disposição de encorajar-me (do seu jeito) nessa empreitada; a Mário César, pela irmandade e cumplicidade; a Hércules Azevedo, pela calma e pelas conversas sobre identidade nacional; a Mário Nelson, pelo incentivo e incitamento ao destino grandioso de nossa gente. A Lunde Braghini pela dedicada e valiosa revisão do que veio a ser o texto final. Aos meus pais e irmãos, uma força que veio e sempre esteve aqui. À Dulce, forma difícil de facilmente estar comigo e acreditar... à Maira, Gabriel e Cauã, sínteses singulares de etapas que formatam minha existência.

RESUMO

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

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

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

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

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

PALAVRAS-CHAVE:

diferença; identidade; intersubjetividade; estado; direito; raça.

Xango and Themis: racial identity and the right to difference, master' work – UnB, 2006

ABSTRACT

This work locates the African experience in Brazil. In which way a “world of life” was negatively projected and consequently, criminalized, despite of the processes of cultural refusal, absorption and putting into a new meaning the same “world of life”. Our task in this study will be to establish a connection with the possibilities of the other thus the affirmation of differences through the racial identity as a liberating tool.

The Western tradition got used to the affirmation that the Protestant Reformation, Enlightenment and the French Revolution, occurred in the European scenery, established the greatest meaning of what is modernity. Dussel questions the conceptual arguments from the modern scholars that “guilt”, “laziness”, “coward” and the “civilizatory involution” are innate attributes of Latin, Asian and African people.

Confronting the Cartesian tradition, in which the emphasis is talking about yourself (solipsism), Husserl affirms that science would be enough to understand the world; revealing his own misunderstanding of the structure of the being. Husserl develops the concept of “world of life” referring to the historic, concrete, lived world that comes before science and that also determines its existence. However the metaphysics alternative of Levinas in favor of the other reminds the sensible construction developed by the afro-Brazilian Cosmo vision.

Juridical variability and the constitution of the Brazilian State are studied to explain our lack of authenticity and the yet outstanding presence of authoritarian contents and essentialist identity proponents. Institutional racism is the machinery of racial criminalization promoted by the Brazilian State for the institutionalization of social exclusion.

Themis' “laws” find privileged places in the cultural imaginary and in the unquestioned data that promotes justice choices funded in ethnocentric patterns. Xango's “categorical imperatives” are brought to debate as fundamental elements to determine the kind of behavior that struggles a certain domain of the juridical culture that determines what is right and what is wrong from the patterns sustained in the “world of life”.

Keywords:

difference; identity; intersubjectivity; state; right; race.

IDENTIDADE RACIAL E DIREITO À DIFERENÇA XANGÔ E THÉMIS

SUMÁRIO

METODOLOGIA COMENTADA _____ 12

INTRODUÇÃO: INICIANDO UM
ITINERÁRIO _____ 16

PARTE 1 – MODERNIDADE, DIREITO E INTERSUBJETIVIDADE

Capítulo I

MODERNIDADE EUROCÊNTRICA E O OUTRO DE SI MESMO

1.1 O CONTEXTO FENOMENOLÓGICO _____ 27

1.2 A RECRIAÇÃO DO MUNDO DENTRO DO SUJEITO _____ 33

1.3 A NECESSIDADE DO OUTRO PARA A EXISTÊNCIA DO SER _____ 39

Capítulo II

O OUTRO DE SI MESMO E AS AVENTURAS DA DIFERENÇA

2.1 O ROSTO DO OUTRO _____ 45

2.2 O OUTRO QUE CHEGA DE FORA – A INTERSUBJETIVIDADE _____ 49

2.2.1 "OS FANTASMAS QUE FICAM FORAM DO SEU REINO": A ÉTICA DO
DISCURSO, A EXTERIORIDADE NEGADA E A INTERPELAÇÃO DO OUTRO
_____ 51

2.3 XANGÔ E THÉMIS – A DESIGUALDADE DOS DEUSES
E AS DESIGUALDADES DOS HOMENS _____ 60

PARTE II – ESTADO, RACISMO E IDENTIDADE

Capítulo III

A CRIMINALIZAÇÃO DE UM MUNDO DA VIDA

3.1 O CONCEITO DE RAÇA COMO AFIRMAÇÃO E NEGAÇÃO DE DIREITO
_____ 75

3.2 BREVE PERFIL DO ESTADO MODERNO _____ 81

3.2.1 ESTADO E JUSTIÇA NO BRASIL_____	84
3.2.1.1 ESTADO E CIDADANIA _____	84
3.2.1.2 JUSTIÇA E CIDADANIA_____	87
3.3 O ECLETISMO SELETIVO DO ESTADO E A IDENTIDADE NACIONAL_____	93
3.4 QUANDO A NORMA JURÍDICA NEGA O MUNDO DA VIDA _____	103
3.4.1 "OS AFRICANOS: UMA PORTA PARA O INFERNO" _____	110
3.4.2 VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E RACISMO INSTITUCIONAL_____	113
3.4.2.1 A VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E INVISÍVEL DO RACISMO DECORRENTE DAS PRÁTICAS INSTITUCIONAIS_____	114
3.4.2.2 O PODER SIMBÓLICO REVELADO NAS LEIS ATRAVÉS DAS INSTITUIÇÕES _____	118
3.4.3 O PERPÉTUO SUSPEITO POTENCIAL_____	121
3.5 DOIS CASOS QUE TRATAM DA DISCRIMINAÇÃO E CRIMINALIZAÇÃO DE UM MUNDO DA VIDA_____	124

Capítulo IV

DIÁLOGOS MULTICULTURAIS E POSSIBILIDADES COMUNICATIVAS

4.1 "O ESPELHO QUE NÃO NOS DEVOLVEM NOSSA IMAGEM" – A POSSIBILIDADE DO ESTADO E DO DIREITO FORA DO ETNOCENTRISMO_____	141
4.2 ABORDAGENS E MODELOS MULTICULTURAIS_____	145

CONCLUSÃO

IDENTIDADE COMO EMANCIPAÇÃO_____	149
BIBLIOGRAFIA_____	158

Canto a Exu (Keto)

**Ina Mojuba ê
Ina Mojuba
Ina Mojuba ê
Ina Mojuba**

METODOLOGIA COMENTADA

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

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

Aos sete anos presenciei o féretro de Cosme de Farias (“o advogado dos pobres”), na Baixa dos Sapateiros na Cidade da Bahia. Aquilo ficou em minha memória e agora recordo-o como algo que precisava desenvolver como modelo senão como dívida de um desejo que se apresenta com uma outra aspiração. Ainda não sabia das escolas críticas e alternativas do direito. Como muitos ainda não sabem e muitos não querem saber. Por isso, este trabalho tem endereço e sentido. Não escrevo apenas para academia, escrevo da academia para o movimento social negro e, daí, de volta, para a

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

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

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

modernidade e do racionalismo e, depois, como crítica à fenomenologia. A ação comunicativa, a filosofia da libertação, o multiculturalismo e a cosmovisão africana aparecem para dialogar com o texto até o seu final, que para mim, continua em aberto.... Os autores, o orientador, o tema, as presenças, as ausências, obedecem a este rito, ora dos limites temporais, ora da propositada negação. A ciência fragmenta-se em saberes e essa epistemologia mitigada obriga-me a falar por caminhos que não podem esquecer o marco teórico central. Nesse estudo almejo navegar pelos saberes, achando-me e perdendo-me neles como passeios possíveis. Adotei ensinamentos dos professores ao longo do curso. O professor José Geraldo falava da necessidade de focarmos os estudos disciplinares na linha da dissertação que se tencionava fazer. A professora Alejandra Pascual falava da necessidade de ler os autores em seu conjunto, mas que deveríamos delimitar o núcleo operacional. O professor Warat falava de "vozes silentes" e da "retórica carnavalizada". O professor Miroslav, orientador desta dissertação, identificava a ausência do diálogo e a presença da monologia que o pensamento da tradição nos outorgou, e que precisamos de uma saída para encontrar o novo na diferença.

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

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

sol poente rumo às montanhas do oeste, a redenção de luz e fogo que Xangô prenuncia para o povo negro brasileiro.

A casa das leis continua fazendo muito do mesmo e acreditando nisso. Sei de outros modos de pensar e de agir que podem servir de lição para nossas mais caras pretensões. Havia um mendigo chamado Goiaba, lá na rua do Quebra-Bunda, próximo do Mercado de São Miguel, que sempre repetia uma frase: *“pelo que sou, não presto conta a ninguém”*. Essa é a distância/proximidade dos que nada têm para os que tudo têm. Já o professor Jaime Sodré – uma voz que nutriu o sentido desse trabalho – me ensina que é preciso escrever como se fala e sentir toda a música, enquanto se destila as notas; e Jô da Casa Branca já tinha chamado minha atenção para falar das minhas origens, que deixei de falar quando passei a fazer parte de organizações marxistas, que materializam ficções particulares em nome dos "outros" "dublados" na "classe trabalhadora". Esse direito que surge como colcha de retalhos que sintetizamos em ações cotidianas sem fim numa leitura que favorece a garantia de direitos mediante a tensão dialógica, pode por enquanto, justificar a luta identitária e emancipatória no Brasil. Enfim, acredito na possibilidade pedagógica e libertadora de um direito e entrego minhas forças nesse propósito.

Sérgio São Bernardo

INTRODUÇÃO: INICIANDO UM ITINERÁRIO...

A identidade é um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada.

(Liv Sovik)

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

Essa construção aproxima-se de uma perspectiva da alteridade e das construções dialógicas modernas, onde a ontologia mais uma vez se precipita à metafísica e uma orientação de caráter moral-religioso incide sobre uma dimensão política e social. Talvez seja este o dilema desta dissertação: o de fazer convergir experiências metafísicas e essencializadoras do mundo e do sujeito nas trajetórias possíveis da modernidade – como é o caso da narrativa mítica e religiosa dos povos africanos no Brasil –, sem que esses imperativos renunciem à sua pretensão dialógica e promotora de acontecimentos éticos/jurídicos emancipatórios na vida política brasileira.

A tradição da filosofia ou do pensamento africano (para aqueles que entendem que a filosofia é um acontecimento europeu) não está sustentada na separação entre política, religião e natureza, o que conforma uma semelhança com os físicos gregos que influenciaram o mundo ocidentalizado. Aqui aparecem explicitamente as categorias da *restituição, integração, complementariedade e da ancestralidade* (OLIVEIRA, 2003, p. 37 et seq.) como orientadora de certas civilizações africanas nas Américas. O indivíduo nessa ótica é, ao mesmo tempo, um ser social e natural. A natureza é uma parte do todo do qual o indivíduo é também uma outra parte. Inexistindo a dualidade homem–natureza, o que Oliveira afirma é que “há nisso tudo, uma sabedoria profunda. A força

sagrada é imanente à natureza. Os elementos (o biorritmo) são determinados por essa conjugação”.

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

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

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

Husserl, ao confrontar a tradição cartesiana, em que a tônica é falar de si mesmo (solipsismo), faz alusão à metáfora do espelho que explica o mundo e as coisas. Daí, que a ciência seria o suficiente para entender o mundo; revelando-se, somente depois, sua própria limitação enquanto instrumento capaz de entender a estrutura do sujeito. A ciência é o auto-esquecimento do sujeito, disse Foucault. Por isso, nos propomos a fazer essa viagem a partir de Husserl. Utilizando a expressão que Husserl desenvolve para referir-se ao mundo histórico, concreto, vivido – o “mundo da vida” (*Lebenswelt*) que é

anterior à ciência e que também determina sua existência – , é possível colocar o sujeito em simetria com a vida real que é construída no mundo da consciência, afastando-se, assim, mesmo que aparentemente, da metafísica.

Como aparece o outro para Husserl? O filósofo acaba constatando que o encontro com os “outros eus” se dá na medida de um encontro com outro ego, que nada mais é que *o reflexo de mim próprio, ou o meu “analogon”, um reflexo de mim*. Localizamos uma limitação epistemológica na redução fenomenológica ao colocar de lado os atributos dos objetos, uma individualidade buscando a essência pura. Essa depuração faz do eu uma natureza reduzida, sem as suas pertencas, ficando apenas aquilo que é dado ao sujeito. Husserl acaba traído pela linguagem exclusivamente metafísica e não consegue livrar-se do solipsismo. Seu afã na redução eidética, na busca da consciência pura, leva-o para um nostálgico afastamento do mundo. Sua ansiedade de explicar um ser universal possível determinou um ser envolto em si mesmo.

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

Lévinas aparece no capítulo II, para afirmar que a filosofia também é um monólogo e, mais ainda, uma egologia. O sentido, para Lévinas, será encontrado na relação humana, no desvelamento do outro e de seu rosto: “o Rosto de Outrem seria o próprio começo da Filosofia (...) a relação com outrem é o começo do inteligível”. Existe uma assimetria intersubjetiva explicada por um dos personagens de Dostoiévski: “somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros”. Orientado pela teologia judaica, Lévinas irá trazer a noção de deus enquanto justiça

misericordiosa, portanto, o amor vigia a justiça. Esse amor não é um amor teológico, segundo Lévinas, entretanto pode ser utilizado pela religião.

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

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

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

O percurso do pensamento jurídico brasileiro, do estado e da justiça brasileira, aliado ao tema da identidade nacional, tratados no capítulo III, nos ajuda a entender a justificação da montagem do aparato jurídico. O tema do ecletismo jurídico é desenvolvido para explicar nossa ausência de autenticidade e a presença ainda marcante de conteúdos autoritários e propositores de identidades essencializadoras. Analisamos

também a genealogia do pensamento jurídico a partir dos estudos de Antônio Carlos Wolkmer.

O documentário *Justiça*, de Maria Augusta Paranhos, cumpre, enquanto recurso filmográfico, o papel de nos dar dados reais, para que o tratamento dispensado pelo judiciário às populações oriundas do que se acostumou se chamar de "minorias" e "parcelas empobrecidas" se desvelasse sem rodeios: dificuldade de acesso à justiça, criminalização prévia, provas forjadas, penalização escravizada, criminalização pós-pena, racismo, machismo etc.

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

Na seção que trata do racismo institucional, ainda no capítulo III, descrevemos os mecanismos da criminalização racial promovida pelo estado brasileiro para a institucionalização da estratificação racial com vistas à marginalização social. Aqui, o conceito de "raça" – tratado no íncio do capítulo – é visto à luz dos atuais estudos acadêmicos e das formulações dos movimentos sociais negros no Brasil. Eles passam a ter um conteúdo ressemantizado contemporaneamente enquanto categoria histórica e sociológica, nada tendo a ver, portanto com a sinonímia associada ao cientificismo do século XIX. Bourdieu nos subsidia para compreender o papel ideologizador do trabalho jurídico como performance de uma violência simbólica projetada contra os negros no Brasil.

Os conceitos de violência simbólica (Bourdieu) e racismo institucional (Carmichael) ganham relevo a partir da constatação da violência estrutural e dos

mecanismos de exclusão, seja através de leis oriundas do aparelho estatal, ou de práticas sociais que resultaram na estratificação, segregação e exclusão da população negra da vida societária. O que vale dizer: um mundo da vida deliberadamente ejetado do sistema e colocado na condição de subalternidade por diálogos culturais que se impõem como homogeneizadores, autoritários e inibidores de justiça social.

Na seção final do capítulo III, apresentamos dois processos judiciais que tratam da apreciação e julgamentos de fatos que tecem o debate da garantia de direitos humanos lastreados no debate da multiculturalidade e do pluralismo jurídico, onde o debate sobre o direito às manifestações religiosas e o direito à territorialidade étnica são reivindicados em nome da garantia da igualdade e da afirmação da diferença, como se verificará no caso de Alcântara (racismo ambiental) e de Porto Alegre/RS (criminalização do sacrifício de animais).

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

O debate da filosofia da diferença (Habermas, Lévinas, Dussel, Hall, Oliveira, Nascimento etc.) e o debate do pluralismo jurídico (Semprini, Clastres, Hall, Wolkmer etc) aparecem respectivamente nos capítulos II e IV, para discernir, localizar e propor saídas para o fosso entre as categorias essencializadoras e universalistas em contraste com as categorias relativistas e culturalistas, categorias estas que podem ser encontradas nos discursos tanto daqueles que se impõem como imperialistas e totalitários, quanto daqueles que se afirmam defensores da igualdade e da autonomia dos povos, etnias,

raças, sexos, etc. Ainda no capítulo IV, analisamos a possibilidade do estado e do poder fora do mundo etnocêntrico europeu a partir da obra de Pierre Clastres.

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

A leitura de uma cosmovisão africana ressignificada e que denota um "mundo da vida" é realizada no capítulo II. Portanto, não é necessário que os afro-brasileiros sejam todos adeptos orgânicos de valores, manifestações, religiões e modelos organizativos tipicamente africanos, mas que um modo de ser brasileiro experimenta ressonâncias em suas práticas sociais de elementos da trajetória da civilização africana e que estes são suficientes para serem reconhecidos como tal. Xangô, assim como Thémis, são apenas emblemas de uma visão de mundo que define o que é lembrado e o que é buscado como mundo desejado. O mundo europeu e seus ensinamentos e aspirações, incluindo sua teogonia, são desejados e ressignificados por parte da população brasileira, assim como o mundo africano e seus ensinamentos, aspirações e teogonia são desejados e ressignificados por uma outra parte da população brasileira.

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

Assim é que os imperativos categóricos das leis de Xangô no mundo da vida, num país eclético e autoritário, aparecem como vitais para a determinação de comportamentos e atitudes que combatem um certo hegemonismo da cultura jurídica que delimita o que é certo e o que é errado a partir de valores sustentados no *mundo da vida*. As leis de Thémis encontram lugar privilegiado no imaginário cultural e na concretude dos dados que informam as decisões da justiça fundada em valores etnocêntricos. Os valores e princípios de uma cosmovisão afro-brasileira encontram, amiúde, negociações ora palatáveis, como na cultura e na arte, ora violentas, como no genocídio praticado contra a juventude negra na periferia dos grandes centros urbanos.

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

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

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

Não cabe realizar a defesa de uma corrente de pensamento ou de uma corrente jurídica, para explicar uma hipótese acadêmica, mas sobretudo realizar uma leitura de como a filosofia e o direito podem ajudar o debate sobre a crise do pensamento e da prática jurídica, e encontrar uma ordem de abordagens que, refletidas e reinterpretadas, podem servir de sustentação para a busca de saídas para pensar o direito como instrumento emancipatório.

PARTE I - MODERNIDADE, DIREITO E INTERSUBJETIVIDADE

Capítulo I

MODERNIDADE EUROCÊNTRICA E O OUTRO DE SI MESMO

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

ROSA NEGRA

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

Do Dante o atroz, o tenebroso lema
Do Inferno à porta em trágica ironia,
Eu vejo, com terrível agonia,
Sobre o teu coração, torvo problema.

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

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

VOZINHA

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

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

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

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

(CRUZ E SOUZA, 1995, p. 291-2)

1.1. O CONTEXTO FENOMENOLÓGICO

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

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

Dirigindo seus estudos para o método fenomenológico, Husserl pergunta: como conceber uma teoria filosófica que dê conta de entender o sujeito e de encontrar um sentido para o mundo? Em suas diversas fases de pensamento (egológica, na primeira

fase, e historicista, na segunda) é premente sua preocupação com uma filosofia sustentada em certezas subjetivas (portanto, apodítica) e comum a todos os indivíduos (portanto, universal).

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

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

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

Para Husserl existe uma limitação nos filósofos anteriores, por não terem buscado a essência das coisas no próprio sujeito. Kant diz que a *coisa em si* é

impossível de ser conhecida, fulminando também a possibilidade do ser que conhece a razão pura. Por isso, o que aparece na experiência é a verdade, mesmo que aparentemente; como vai afirmar a Gestalt: "assim é se lhe parece". A idéia da fenomenologia é não ater-se especificamente ao ser e suas representações, mas ao ser tal como é apresentado no fenômeno, daí a constatação de que a consciência e o sentido que dá as coisas, através da intencionalidade, é que são o conhecimento e, portanto, a realidade. A autonomia do espírito era a grande descoberta da fenomenologia. Até porque Husserl duvidara da existência de uma ciência objetiva da alma, tal como a psicologia se propunha.

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

O ser e o dever-ser kantianos agora podem ser unificados na fenomenologia. O sujeito, mediante a intencionalidade da consciência que em tudo coloca sentido e finalidade, induz a uma possibilidade do pensamento jurídico. O argentino Carlos Cossio realizou uma abordagem fenomenológica do direito. O direito não é a norma, como quer a tradição totalizante do positivismo jurídico. Direito é conduta, dirá Cossio (1954) e está substanciada na vida humana, ou, melhor, no "mundo da vida". A relação entre os indivíduos é o que determina a valoração das normas, o que faz do direito um dado cultural. Do mesmo modo, como pensara Husserl² em sua primeira fase de produção filosófica, a fenomenologia é uma unidade poderosa para a idéia do sujeito como *suporte do ato de consciência e instância constituinte do sentido do mundo* (HUSSERL, 1996, p. 43).

² Encontramos essa posição nas primeiras obras de Husserl, *Idéias* (1913) e *Meditações Cartesianas* (1931).

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

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

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

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

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

Mas entendemos que o direito não pode ser apenas fundado na autoridade da razão, uma vez que, sua conseqüentemente positivação, tem sido criticada como um fosso sistêmico da negação do sujeito. Por isso, Bobbio (1995) nos fala que o jusnaturalismo tornou-se o berço da positivação jurídica. Esse jurista italiano nos orienta a pensar que a absolutização do poder teve muita responsabilidade sobre essa "arrumação" científica da codificação enquanto instrumento do poder do soberano.

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

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

Qual conceito de direito estamos reivindicando para legitimar e garantir a diferença e a conquista de mecanismos de igualdade? Isso pode explicar porque associamos desde o início modernidade, fenomenologia e direito. Precisávamos criticar a modernidade e as acepções do direito que ela encarna. A fenomenologia foi o caminho escolhido para pensar e criticar a modernidade. Nos convencemos no meio do caminho, que a Fenomenologia nos deixou lacunas - pois, ela, como operação da consciência e, portanto, da razão, ainda ficou cultuando os dogmas da racionalidade. Foi essa racionalidade oriunda do iluminismo que proporcionou a supervalorização da norma jurídica e de sua realização materializada na codificação.

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

1.2. A RECRIAÇÃO DO MUNDO DENTRO DO SUJEITO

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

Ao criticar o modelo esculpido na tradição cartesiana, Husserl ainda se vê preso ao sistema universal, dedutivista, reduzido a uma exclusividade de um eu solipsista, mas um eu constituído e consciente de si e do mundo. Atribui ainda uma importância ao pensamento cartesiano, cabendo à filosofia ampliá-la. Insiste, criticamente numa leitura interna à metafísica, pois acreditava que os estudos tradicionais da psicologia³ – seus métodos e o modo como tratavam os problemas da consciência – eram ingênuos por não se dedicarem às coisas em si.⁴

Para Husserl, Descartes teria dado o primeiro passo para se estudar “o ser, primeiro, em si” e, este estudo precisava ser ampliado com a “intersubjetividade transcendental”. A questão do sentido é, para Husserl, essencial, e a ciência cartesiana não deu conta de estudar os horizontes da intencionalidade. Houve um certo alcance das evidências, mas os conceitos ainda residiam numa areia movediça, tornando-se singelos e necessitando uma consciência de si próprio que a fenomenologia pode proporcionar, com o que o ego transcendental através da redução (descrição sistemática na forma lógica de uma redução intuitiva) alcança o sentido e a origem dos conceitos de forma universal e autêntica.

É nessa ótica que Husserl inicia sua quinta meditação na obra *Meditações Cartesianas* buscando justificar o problema da experiência do outro. Husserl quer

³ Para Husserl a fenomenologia traz “com efeito, para a filosofia e a própria psicologia, métodos completamente novos. Aliás, a parte mais importante das investigações fenomenológicas pertence a uma psicologia intencional apriorística e pura (quer dizer, liberta de tudo o que se refere a psicofisiologia). É a esta psicologia que freqüentemente aludimos ao dizer que a transformação da atitude natural em atitude transcendental permite uma “inversão copernicana” graças à qual adquire um sentido novo” (HUSSERL, 1931).

⁴ Husserl afirma que a vida cotidiana é ingênuo, porque vivemos no mundo que é dado pela experiência, onde o sujeito em geral, não tem consciência intencional dos objetos.

explicar o solipsismo da tradição moderna, para isso invoca a tese de que “só existo eu e de que todos os outros entes (homens e coisas) são somente idéias minhas – egoísmo metafísico ou teórico”(ABBAGNANO, 1982, p.284). Como encarar uma realidade objetiva através da redução fenomenológica? Esta será a preocupação de Husserl sobre o solipsismo transcendental, ao indagar: “uma fenomenologia que se pretenda resolver os problemas relativos ao ser objetivo e se desse por uma filosofia, não estaria ela a estigmatizar-se como solipsismo transcendental?” (HUSSERL, 1931, p.115).

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

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

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

a auto-explicação do eu encontraria o mundo que lhe pertence como lhe sendo interior e, por outro lado, ao percorrer esse mundo, o eu encontrar-se-ia ele próprio como membro dessas exterioridades e distinguir-se-ia do mundo exterior (*Ibidem*, 1931).

A consciência do ego transcendental explica-se pela percepção de si mesmo, reduzida às pertencas, aos *habitus*, o que me habilita a considerar-me um ser no mundo. Aqui podemos fazer uma inferência a uma nítida contribuição ao princípio da identidade, formulada mesmo a partir das noções de *mundo estranho* e de *mundo de pertença*. Porque, para Husserl, "a camada coerente da sua experiência do mundo, reduzida à pertença da qual tudo que lhe é estranho é desviado" (*Ibidem*, 1931, p. 128). O conceito fundamental de *pertença* ou o *não-estranho*, aquilo que lhe é próprio, sugere a discussão do outro, contrapondo-se ao idêntico, aquilo que é *em si e para si*, que se realiza para Husserl através de uma temporalidade imanente e de uma percepção do presente contaminada pelo vivido, pelo recordado e pelo que busco no futuro são manifestações do ego transcendental de maneira original e própria do eu idêntico.

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

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

O outro é excluído do mundo primordial. Husserl afirma isso em razão da unidade da experiência. Esta se apresenta enquanto intencionalidade imediata da experiência de outrem enquanto "co-apresentação" (apercepção por analogia). Para Husserl, a percepção por analogia consiste em apreender o outro através do meu eu

primordial, porque "não podemos entrar na esfera original do outro – em verdade co-apresentamos o outro. Concebemos por analogia aperceptiva o outro".

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

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

Há uma impossibilidade originária na relação do eu primordial e de *um outro eu primordial que não sou eu*, uma vez que não posso atingi-lo, senão, *através da minha possessão do seu eu, em absoluto*. “Posso sim constituir em meu ego um outro ser existente, indiretamente, por analogia”. Por isso, Husserl vai falar da percepção do outro, estabelecendo uma diferença entre o sujeito que percebe, em sua esfera primordial, e a esfera representada pelo outro. Constituindo uma natureza objetiva, simplificadamente, eu sou o objeto primeiro de mim mesmo. O outro é o objeto primeiro de si mesmo. Husserl chega a conclusão, desse modo, que não é impossível constituir-se outro eu em mim mesmo.

Ao sentenciar que *é em mim que os outros se constituem enquanto outros*, Husserl indica a reciprocidade como condição da existência onde somos conhecidos e reconhecidos, onde podemos interceder ao outro, mas não tornarmo-nos outro. Aqui,

poderíamos justificar a resistência indígena e africana aos colonizadores europeus. Pode-se controlar o corpo e o seu modo de agir e pensar. Ainda assim revelam-se impenetráveis à essência primordial do ser que ainda preserva elementos de uma originalidade. Se cada homem compreende sua cultura, a possibilidade de penetrar em sua cultura é mediatizada pelos códigos de pertença que precisam ser vividos e conhecidos. É como se fosse descrita a impossibilidade imediata de conhecer um outro mundo, isto só ocorre quando se estabelecem meios de compreensão, e, por conseguinte, de acessar o passado desse outro mundo, para entender este outro. É porque a esfera primordial forma-se através de um certo caráter de pertença, distinguindo-me de uma cultura estranha.

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

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

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

epistemológica, já que a norma objetivada pelo poder de estado e pela consciência do juiz não pode responder às demandas de liberdade do indivíduo.

1.3. A NECESSIDADE DO OUTRO PARA A EXISTÊNCIA DO SER

Heidegger está convencido que a existência no mundo (a evidência ôntica) constrói uma estrutura ontológica do ser. Daí a máxima *a essência da presença está fundada em sua existência*. Do mesmo modo o “ser-em-si” só se realiza com a existência dos outros, não é através de entes destituídos do caráter da presença que podemos analisar a existência. É a co-presença que os constitui, é no encontro com os outros que se justifica a presença.

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

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

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

Essa abertura temática e não teórica ou psicológica do outro se evidencia facilmente para a problemática teórica da compreensão da “vida psíquica do alheio” como o fenômeno que é primeiro visualizado. O que, fenomenalmente, apresenta “de início” um modo de convivência compreensiva torna-se, ao mesmo tempo, aquilo que, assim considerado, possibilita e constitui, “em princípio” e originariamente, o ser para com os outros. Esse fenômeno que, de maneira não muito feliz, designa-se de “simpatia” deve, por assim dizer, construir ontologicamente uma ponte entre o próprio sujeito isolado e o outro sujeito, de início, inteiramente fechado (HEIDEGGER, 2000).

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

Quem são os outros? Essa é a lacuna heideggeriana. O outro não é impessoal. O outro tem rosto e significado, portanto, existe como um eu instituído de diferenças e peculiaridades que afetam mesmo os modos do ser, vai nos dizer Lévinas. Mas devemos reconhecer que a medianidade de que fala Heidegger é que elabora as noções de mundo universalizáveis e que instrui as tradições normativas de uma sociedade.

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

Homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem um ao outro. Deste pertencer-se

reciprocamente homem e ser receberam, antes de tudo, aquelas determinações de sua essência, nas quais foram compreendidas metafisicamente pela filosofia (HEIDEGGER, 1996).

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

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

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

Enfim, a fenomenologia e sua unidade do sujeito e do objeto na consciência, será o novo da filosofia. A consciência deixa de ser coisa, como pensara Descartes, para ser um ato. Esse método e esse projeto irão proporcionar ao mundo a doação de sentido que inexistia antes da fenomenologia. A filosofia agora aparece como ciência rigorosa e a metafísica assume toda sua plenitude. Por isso, Milovic indaga *até onde a fenomenologia pode chegar na crítica da metafísica* (2004, p. 49). Milovic mesmo sentencia que a grande descoberta de Husserl foi a contribuição que esse dera ao avanço da teoria do conhecimento e, depois, de como os outros aparecem no confronto ao

solipsismo, embora, estranhamente esses outros não apareçam como uma referência social.

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

Não podemos esquecer que os escritos de Heidegger, assim como os de Husserl, contribuíram para um eurocentrismo desmedido, onde o racionalismo da vida cotidiana e do futuro como missão exclusiva para os povos europeus, em especial o germânico, herdeiro único da salvação do mundo, fez sucumbir qualquer possibilidade de uma alteridade múltipla e universal.

Capitulo II

O OUTRO DE SI MESMO E AS AVENTURAS DA DIFERENÇA

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

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

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

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

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

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

2.1. O ROSTO DO OUTRO

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

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

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

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

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

A noção de justiça como responsabilidade pode também ser inferida do existencialismo sartreano⁵, mas foi a relação entre justiça e amor que levou Lévinas às últimas conseqüências em sua obra. A origem da justiça se encontra na relação amorosa, mas a justiça pode facilmente se confrontar com o amor se a entendermos enquanto responsabilidade. Orientado pela teologia judaica, Lévinas irá trazer a noção de deus enquanto justiça misericordiosa, onde *o amor vigia a justiça*. Esse amor não é um amor teológico, segundo Lévinas, entretanto pode ser utilizado pela religião. O que impõe uma intervenção divina e metafísica da noção de deus, para que se adquira a noção de responsabilidade e de amor. Mas, para Lévinas, mesmo sem deus, podemos ser éticos e responsáveis, como uma condição humana. O amor é originário. O amor é humano. O amor é uma responsabilidade. O amor é uma idéia de justiça.

É importante ressaltar que Lévinas insiste em fazer a distinção entre *ágape* e *eros* para a construção da sua idéia de alteridade. O amor de *eros* para Lévinas transforma-se em gozo e a *ágape* em responsabilidade por outrem. Podemos fazer também alusões a outras culturas e civilizações em que a alteridade e a responsabilidade podem ser proporcionadas por *eros* e, por conseguinte, pelo gozo, como possibilidade de responsabilidade por outrem. Embora admita a alteridade de Eros, Lévinas não leva adiante tal influência, talvez por seus valores religiosos.

⁵ O pensador francês aspira um sentido altruísta para a responsabilidade. Esse se torna o pressuposto de uma eticidade necessária para por sentido ao indivíduo, humanizando-o numa eticidade emancipadora. A cultura da moralidade inspirada na vontade livre é que pode sustentar todo e qualquer sistema ético, donde se extrai a hipótese de que o conceito de moralidade jurídica determina ainda a existência implícita do princípio da desobediência como uma salvaguarda para os indivíduos toda vez que as autoridades extrapolam as bases humanitárias de um suposto contrato social. A responsabilidade sartreana pode então ser pensada como uma fonte moral e racional de uma normatividade que se sintetiza nas leis emanadas para a comunidade (SARTRE, 1978).

A idéia de deus se manifesta na relação intersubjetiva. O episódio de Caim e Abel, citado por Lévinas, nos ajuda a entender o caminho da ontologia para ética. Ao ser indagado sobre o irmão, Caim responde que não teria essa responsabilidade. Esse proto-egoísmo na liturgia cristã, tratado como “pecado capital” invoca um debate posterior sobre um polêmico valor da natureza humana: o individualismo.

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

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

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

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

não possibilitam o aparecimento da alteridade intentada como caridade e justiça, tal como Lévinas propôs em sua obra.

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

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

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

2.2. O OUTRO QUE CHEGA DE FORA – A INTERSUBJETIVIDADE

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

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

Hegel insiste que a história universal justifica-se pelo desenvolvimento do espírito em busca da liberdade. A idéia do desenvolvimento da consciência sintetiza-se no início da história universal, realizada pelo mundo asiático e pelo fim idealizado no mundo europeu. Os outros (africanos, latinos etc.) inexistem, já que

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

A universalização do mundo da vida é tratada por Kant enquanto fundamento de uma moral ampla aceita por todos. A vida abaixo do Equador parece menos sábia e alguns pensadores europeus estão empenhados em demonstrar isso. Foi assim que se desenvolveu o mito da modernidade. A identidade é a explicação para o mundo. Deleuze diz que a filosofia colocou a diferença no lugar do *não-ser*. Na mesma órbita, Milovic (2003) afirma que Kant “foi o primeiro filósofo que introduziu a questão da diferença na filosofia, no sentido da diferença transcendente. Todavia essa diferença,

fica, por assim dizer, contaminada pela própria subjetividade que só articula as perspectivas da identidade". A dialética do senhor e do escravo, em Hegel, também, tenta nos situar na apologia do mesmo.

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

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

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

Roque Zimmermam (1987) nos alerta para a produção de uma ontologia totalizadora. Em verdade, segundo Dussel, a crítica da realidade foi e é realizada pela periferia. A América Latina foi ontologicamente oprimida por uma vontade de poder exercida na totalidade européia. A vontade de poder é uma potência que não só critica

os valores estabelecidos como propõe os novos. E propõe os novos valores a partir de uma parte dominante da bipolaridade na totalidade. Assim:

conforme a compreensão semita do ser, dar o nome significa apropriar-se, dominar sobre, tornar seu, possuir. Assim, dando nome à ilha, Colombo apropriou-se dela e de tudo o que ela continha. A história nos conta qual foi o resultado desta posse. (...). Sua consciência era a do senhor no verdadeiro sentido hegeliano: Senhor que põe o ser. O outro, feito escravo, é necessidade lógica (*Ibidem*, 1987).

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

2.2.1. "OS FANTASMAS QUE FICAM FORA DO SEU REINO"

– A ÉTICA DO DISCURSO, A EXTERIORIDADE NEGADA E A INTERPELAÇÃO DO OUTRO

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

No afã de encontrar experiências pré-científicas que possam justificar a própria ciência, Husserl vai colocar a experiência do sujeito no lugar central que lhe cabe, através de sua cultura, história, linguagem, estética, religião e valores. Assim é que, para Husserl, “a ciência não só emerge do mundo da vida, mas também repercute sobre ele” (*Ibidem*, p. 45). O mundo das ciências encontra-se mutilado e fragmentado, e oferece

leituras parciais e empobrecidas, de onde aparece para Husserl a idéia de ciência enquanto auto-esquecimento e a ausência dos valores éticos.

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

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

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

Essa adesão às normas jurídicas prescinde mesmo de uma participação anterior à sua elaboração, o que determinará o grau de sua legitimidade e validade. Daí que a idéia de validade e de universalização ganha um contorno relevante para a obra habermasiana. De início, Habermas afirma o imperativo categórico da aplicação universal de uma norma a partir do indivíduo e que pode ser adotado por outros em outras situações. A natureza da norma jurídica origina-se na ética do discurso, mas depende de legitimação e validade através da participação dos envolvidos, essa é uma

distinção vital entre Kant e Habermas. Para esse último, o sentido da norma está lastreada pelos valores de justiça, validade e efetividade.

Habermas sugere a existência de uma "comunidade ideal de comunicação" que seria alimentadora da "comunidade real de comunicação" e que tal possibilidade é imprescindível para atingir a noção de universalidade de normas numa sociedade pluralista. Para alcançar tal objetivo, é que devem aparecer os pressupostos contrafáticos "a partir dos quais os envolvidos na argumentação têm que partir para uma perspectiva através da qual eles podem ultrapassar práticas localizadas de justificação jurídicas" (HABERMAS, 1994, p.392).

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

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

Mas Habermas afirma que para que uma comunidade exerça sua moralidade política "os argumentos decisivos têm de poder ser aceitos, em princípio, por todos os membros que compartilham "nossas" tradições e valorações fortes " (HABERMAS, 2003, p. 141), o que impõe um entendimento comum e homogêneo sobre os antagonismos e diferenças, donde deve se aplicar uma "ajuste racional" em que as diversas "culturas" concordam com os critérios adotados e aplicados por todos.

São as regras de argumentação que procedimentalizam o que se veicula e se acorda nos discursos, assumindo um caráter universal. Para Habermas, o princípio moral acaba tendo um caráter argumentativo e institucionalizador.⁶ Aqui aparece a idéia de que a teoria do discurso pode, através do princípio moral, alcançar um sentido universal e adquirir uma “prática pública”. Habermas faz distinção entre princípio da democracia e princípio moral: “Enquanto o princípio moral se estende a todas as normas de ação justificáveis com o auxílio de argumentos morais, o princípio da democracia é talhado na medida das normas do direito” (*Ibidem*, p.142).

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

Sobre a possibilidade de que os sujeitos apenas dependem de um acordo moral racionalizador para realizar o direito, Habermas afirma que, “segundo Klaus Gunther, eu entendo a “liberdade comunicativa” como a possibilidade – pressuposta no agir que se orienta pelo entendimento”. Essa afirmação pressupõe uma isonomia de direitos e de condições entre os indivíduos e de um acordo sobre a normatização, “politicamente autônoma”

⁶ Para Habermas, conforme escreve em *Direito e Democracia*: “as normas morais regulam relações interpessoais e conflitos entre pessoas naturais, que se reconhecem reciprocamente como membros de uma comunidade concreta e, ao mesmo tempo, como indivíduos insubstituíveis. Eles se dirigem a pessoas individuadas através da sua história de vida. Ao passo que normas jurídicas regulam relações interpessoais e conflitos entre atores que se reconhecem como membros de uma comunidade abstrata, criada através das normas do direito. Também elas se endereçam a sujeitos singulares, os quais, porém, não se individualizam mais através de sua identidade pessoal, formada através de sua história de vida, e sim, através da capacidade de assumir a posição de membros sociais típicos de uma comunidade constituída juridicamente” (HABERMAS, 2003, p.144).

que garanta que “o princípio jurídico não exige apenas o direito a liberdades subjetiva em geral, mas também iguais liberdades subjetivas” (*Ibidem*, p.160).

É importante ressaltar que o próprio Habermas afirma que o princípio do discurso pressupõe uma sociedade em que todos têm direito a liberdades morais à medida que se compatibilizem com os direitos dos demais (*Ibidem*). Isso implica ainda uma leitura universalista que pode facilmente recair numa perspectiva totalizante de um discurso que se prefigura – dotado da figura especial da norma jurídica para indivíduos delimitados – hegemônico do que pode e do que não pode ser feito. Essa concretude do direito e sua positivação, permeado pelo princípio do discurso, garante igualdade de tratamento no acesso e na trajetória do uso do direito.

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

Exterioridade e Interpelação em Dussel

Como uma sociedade de ação comunicativa vem se realizar num contexto latino-americano? Ao pretender uma Filosofia da Libertação do Outro a partir da realidade regional latino-americana, Dussel focaliza um ambiente com as seguintes características: pobreza da maioria da população latino-americana; capitalismo dependente; impossibilidade de uma filosofia autônoma; existência de tipos de opressão que exigem não apenas uma filosofia de “liberdade”, mas de “libertação”, enquanto ação e práxis.

Esse pensamento libertário inspirado no pensamento de Emmanuel Lévinas, partindo da fenomenologia de Heidegger e da Escola de Frankfurt, chega à posição de “exterioridade” dos pobres, das culturas e economia latinas em relação à totalidade hegemônica – político-autoritária, econômico-capitalista, erótico-machista, pedagógico-ilustrada, cultural-imperial-publicista, religioso-fetichista etc. (DUSSEL, 1995, p. 46-47).

Dussel diz que a modernidade a partir de 1492 e o eurocentrismo são os causadores do genocídio do índio, da escravidão do negro africano e das guerras na Ásia. Afirma ainda que o “Sul” (aqui simbolizando a América Latina) “é a outra face da Modernidade (não é nem pré-modernidade, nem antimodernidade, nem pós-modernidade, nem pode realizá-la, como pretende Habermas)”, e segue manifestando que o que pretende é atingir não “aquele outro, diferente da razão”, como prefere o citado pensador alemão, mas, alcançar a “razão do Outro”. Portanto, pretende uma Filosofia da Libertação “daquele que está fora e distante dos horizontes desse mundo de hegemonias” (*Ibidem*, p. 48).

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

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

Essa condição de enquadrar-se com “exterioridade” dentro da comunidade tem graus que vão de uma situação absoluta (morte ou loucura) até o direito de discordar, e é essa abertura para a “razão do outro” que fundamenta uma “razão ética”. Essa é a garantia para a aplicação da comunicação ideal.

O que interessa para Dussel é a possibilidade que se abre ao indivíduo no mundo da vida cotidiana (*Lebenswelt*), de “não-acordo”, da descoberta de algo que se pretende verdade, mas que não é aceito pela comunidade, e a identidade do descobridor é de Outro, perante a comunidade de comunicação científica, tendo sua conseqüente exclusão, como manifestação do que chama de “princípio da inércia institucional” que se defende da novidade (*Ibidem*, p. 62-64).

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

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

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

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

Para que o Outro apareça enquanto elemento que surge da “comunidade do sistema institucional vigente”, Dussel parte da explicação de Apel sobre o ato-de-fala e constrói seu discurso interpelativo. Interpelar não tem o mesmo sentido de “ordenar”, nem de “súplica”, nem de “exigir” nem de “interpelar”, no sentido habitual, portanto

não é o caso de o sujeito que fala (H) cobrar do ouvinte (O) a sua obrigação de cumprir o ato de justiça que pelo acordo das normas vigentes deve fazê-lo (o “conjunto” do mundo da vida (*Lebenswelt*)).

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

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

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

A segunda pretensão de validade da “interpelação”, a veracidade, consiste em que, para ser aceito pelo ouvinte, com valor na elocução – e não na plena inteligibilidade nem na verdade em relação com as normas – o interpelante “precisará se expressar de tal maneira que sua “intenção” seja claramente interpretada, de modo que

sua sinceridade e veracidade fiquem patentes”. Segue afirmando que a aceitação desta sinceridade é “uma evolução perfeita”, pois o Ouvinte passa a ser indivíduo responsável, atuante da “práxis libertadora”, em ação solidária com quem fala, “é a convergência de um trabalho mútuo voltado para o “projeto de libertação””(Ibidem, p. 57-58).

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

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

2.3. XANGÔ E THÉMIS

A DESIGUALDADE DOS DEUSES E AS DESIGUALDADE DOS HOMENS

Os fatos só são verdadeiros depois de serem inventados

(Dito moçambicano)

Sobre se os conceitos e símbolos trazidos pela culturas de outros continentes são os mesmos que atravessam a história do pensamento ocidental, podemos dizer que muitos deles inexistem para a tradição africana negra e até mesmo para a tradição africana dialetizada no Brasil. A filosofia é, antes de tudo, uma experiência europeia e ela cuida das questões históricas circunstanciadas pelas aspirações e limitações desse continente e seus seguidores.

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

A cosmogonia e a teogonia gregas são livremente usadas como recursos pedagógicos na ação educacional como um modelo a ser alcançado. Os deuses e as histórias de Hesíodo e Homero são narrativas complacentes de um ideal de humanidade; seus personagens são os arquétipos da ciência e de um modelo que se persegue, inclusive no direito. A individualidade e a coragem gregas alimentam o cenário heróico do que devemos pertencer. Nietzsche anuncia a beleza de Apolo e a desgraça de sua façanha individualista, mas já enxerga em Dioniso – em suas profanidades e deidades –, a saída para a vida, o prazer e a criatividade da humanidade.

Muito de tudo que temos e sabemos são heranças greco-romanas, onde se origina parte substancial do "mundo ocidental". A duplicidade dos mundos, a idéia de tempo, de justiça, de morte, de direito vem desse "mundo da vida", que, na modernidade, Husserl unificou como sendo a "unidade espiritual europeia". O direito

dispõe de uma simbologia para fundamentar suas construções teóricas sobre a vida e o seu controle na sociedade. A justiça grega, personificada na deusa Thémis é a idéia incorporada de uma justiça imponente. A balança e a espada dimanam força e equilíbrio. Os romanos – de onde também nascem as regras modernas do direito – criaram, igualmente, a sua *Iustitia* e, com sua simbologia semelhante aos gregos, mostram-nos, com a imagem dos pratos em equilíbrio e do altivo gládio, a mensagem da prudência, da força e da retidão.

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

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

Farago (*Ibidem*, 2004) corrobora essa visão equitativa, restituidora e contrária à anomia do conceito de justiça: "o conceito de justiça envolve uma normatividade estabelecida e normas instituídas sem as quais a coexistência humana seria abandonada à anomia e ao caos". E será o direito estatal que resolverá o dilema da justiça política a partir do imperativo da razão e da vontade. Essa é uma inspiração hobbesiana que sentenciava sobre a necessidade do direito enquanto instrumento dos que detêm o poder e da determinação do que podem e não podem fazer os súditos. A noção de justiça aparece como fundamento ideológico, é o pressuposto que orienta o sentido da norma que será obedecida:

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

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

As palavras são apenas signos e esses signos incorporam à força de dizer um modo de existir no mundo. Clyde W. Ford, psicoterapeuta americano, refuta de forma contundente a ausência do caráter criacional e a abordagem preconceituosa com que é tratada a mitologia africana pela literatura ocidental. Ao resgatar essa mitologia, Ford recupera a experiência heróica do processo civilizatório africano e a auto-estima necessária para a formação do orgulho identitário. O sentido do ser e as lembranças que nos chegam da imagem dos negros e da diáspora e sua experiência no mundo definem o seu papel e destino no mundo. Os trechos (longos, mas necessários) seguintes falam por si sós e respondem inicialmente a uma ordem de argumentos que proclamam que as grandes narrativas nos impuseram uma "história da humanidade":

descobri com surpresa raízes mais autênticas da palavra negro (black, em inglês). O dicionário Webster's não registra nenhuma derivação anterior à palavra *blah* do alto alemão antigo, mas menciona a provável relação com a palavra latina *flagare* e a grega *phlegein*, ambas com o significado de “queimar”. Mas outros linguistas rastrearam a palavra negro como cor, na raiz grega *melan*, da qual derivamos a palavra moderna melanina (o pigmento da pele predominante nas pessoas negras). Melanto, deusa grega, por exemplo, é ligada à negrura da terra fértil. Mas aí vem a surpresa, porque esses termos relacionados com a raiz da palavra *melan* podem derivar ainda de uma palavra egípcia que se escreve *M3nw*, que significa simplesmente “Montanha no Oeste”.

Ora, o sol desaparece no oeste, por trás das montanhas a oeste, e, portanto desliza para a escuridão mítica do mundo de baixo. É um tema constante nas mitologias de muitas culturas de todo o mundo. Na mitologia budista, por exemplo, Amitabha, o muito venerado Buda da Luz Infinita, é associado a esse movimento do sol poente para o oeste; ele manifesta compaixão infinita por todo o tipo de vida e encarna na terra na figura do Dalai Lama. A viagem do sol para o mundo de baixo é, então, especificamente relacionada aos ciclos de morte e renovação da vida: o ciclo diário da consciência humana do mundo iluminado pelo dia para o mundo escuro dos sonhos, de onde retorna outra vez; o lançamento de semente ocorre na escuridão fértil da terra, ou seja, no útero da mulher; assim é a jornada que a alma humana deve empreender para realizar sua própria natureza divina.

Na mitologia em que se origina essa derivação de negro, *Nut*, a deusa egípcia do céu, engole simbolicamente o sol no oeste todas as noites, carrega-o como numa gravidez durante a noite inteira e o faz nascer de novo no leste, na aurora. A mitologia egípcia também preocupava-se profundamente com a viagem da alma para o mundo debaixo, a caminho da divindade, e o *Livro dos Mortos* egípcio dedica-se primordialmente à consecução dessa passagem. Mesmo os escravos afro-descendentes descreveram sua passagem furtiva, heróica, para a liberdade como viajar pela “Ferrovia Subterrânea”. Vemos a recorrência desse tema da viagem ao mundo debaixo em toda a mitologia do herói africano.

A questão é que, visto pelos olhos da mitologia africana, assim como de outras mitologias não ocidentais, negro não tem intrinsecamente uma conotação negativa; aliás o contrário é que é verdadeiro, pois o reino do mundo debaixo é visto como uma possibilidade real de passagem para o mundo iluminado acima. Outra vez, coloque esses novos sentidos da palavra negro na expressão “povo negro” e o que temos agora? Um povo das montanhas do oeste; um povo do pôr do sol ; um povo do período dos sonhos; um povo da terra semeada; um povo do útero fecundado; um povo em viagem pelo mundo debaixo em direção à realização divina; um povo de luz infinita; um povo de infinita compaixão.

Mas ainda há mais. *Niger* é outra palavra de origem que significa negro, não grega, mas latina, da qual derivamos a palavra negro. Também aqui a mitologia revela uma palavra cuja graça, força e beleza se perderam há muito tempo. Dizia respeito ao nome *Nigretai*, um grupo étnico temido de guerreiros da Líbia, admirados pela beleza de sua pele negra. Mas a origem de todas essas palavras é uma raiz sem vogais semítica, *ngr*, que tem o significado poético de “água que corre areia adentro”. Ela se refere especificamente ao rio Níger, cujo estranho curso, em forma de U, deve ter convencido os antigos viajantes de que o rio terminava nas areias do deserto. Então, acrescentemos agora esse significado à lista de acepções de negro e preto: povo da água que corre areia adentro – uma imagem maravilhosa do poder transformador da água em trazer vida à terra árida.

Então, para grande surpresa, desponta do amplo campo da mitologia ocidental uma conotação similar do significado e da força de negro, confirmada por textos de alquimia da Europa medieval. Sabemos por eles que o primeiro passo essencial da alquimia era conhecido como *melanosis* ou *nigredo* – nos dois casos, um enegrecimento. Ora, a alquimia era uma metáfora elaborada construída em torno dos

mistérios da química, mas, na verdade, voltada para os mistérios da transformação humana; a conversão de um metal não precioso (como o chumbo) em ouro simbolizava a transformação das preocupações humanas mais triviais em anseios mais elevados da alma. Entretanto, o momento inicial dessa transformação consistia em enegrecer o metal não precioso por meio do fogo, reduzindo-o a uma substância mais primitiva; só a partir dessa matéria primitiva se conseguiria obter a transmutação em ouro.

Se interpretarmos essa alquimia da perspectiva na psicologia humana, o que sempre foi intenção da alquimia, a *melanosis* e o *nigredo* diziam respeito ao processo de transição do mundo da atividade consciente cotidiana para as camadas mais profundas, mais profundas, mais primárias do inconsciente humano, para que aí se solucionassem as inquietações básicas da existência ordinária para finalmente emergir transformado. Qualquer pessoa que enfrentou um tormento na vida, foi dormir e, mergulhada no sonho, teve uma compreensão do problema e acordou com a solução conhece intimamente esse processo de escurecimento que antecede a transformação. E, já que negro era originalmente definido como a direção do sol poente, simbolizando a imersão da consciência humana no sonho e na esfera do inconsciente, ou como as águas que trazem vida a areias estéreis, fechamos o círculo da África à Europa com uma noção inteiramente diferente de preto, negro, como um símbolo poderoso de renovação e transformação (FORD, 1999, p.33-40).

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

David Eduardo de Oliveira, em seu livro *Cosmovisão Africana* (2003) desenvolve uma abordagem instigante sobre o pensar a diferença a partir de pressupostos não apenas racionais e etnocêntricos. A tradição precisa ser reinterpretada como desconstrução do que foi feito até aqui para, efetivamente, produzirmos os padrões reais e autênticos de um novo pensamento lastreado na aplicação de critérios mais amplos e plurais.

Para Appiah (1997), a filosofia ocupa um lugar privilegiado no humanismo do ocidente. Essa asserção contribui para o debate da originalidade do pensamento

estudado por africanos e por brasileiros como modelo de uma produção de saber sobre nossa própria realidade.

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

Como nos diz Marco Aurélio Luz, é a assunção dos valores da tradição e da ancestralidade que delineia a base do raciocínio para as respostas mais elementares (LUZ, 2000). Appiah, citando Kwasi Wiredu, menciona a necessidade de usar os conceitos e métodos da filosofia ocidental e reutilizá-los à luz das questões africanas. Entretanto, é o próprio Appiah que menciona a semelhança dos problemas africanos com o modo de pensar ocidental (*Ibidem*, 1997).

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

É preciso negar uma filosofia negra para não afirmar uma filosofia ocidental. *A existência de problemas singularmente africanos e dos povos identificados como*

negros, justifica a criação de uma epistemologia, uma ontologia ou uma metafísica? Appiah sugere, então, um método próprio para pensar com mais profundidade os problemas originários dos povos negros africanos (podemos acrescentar também, na diáspora) mas está convencido da desnecessidade de uma exclusividade do pensamento filosófico africano, então nos avisa: “não devemos lê-los como depositários da verdade esquecida ou como fonte de um valor intemporal” (*Idem*, 1997).

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

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

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

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

Ford reconstrói uma protonarrativa africana através dos *bacongos*, dizendo que esses possuem uma história que fala da escravidão, que os negros eram levados para Mputu, que seria as “águas turbulentas” do Atlântico, onde acontecia o tráfico de africanos, “para uma ilha onde havia uma floresta sem alimento, com mar por todo o lado”. Essa lembrança histórica associada ao inconsciente mítico vincula Mputu às lendas africanas e suas heróicas lutas para afirmar a trajetória singular de vida e morte. “Os escravos eram heróis, jogados na paisagem árida de Mputu para lá enfrentar forças misteriosas”. Ford conclui com a mensagem de um velho *bacongo*: “estamos esperando por eles, este país é só deles, de ninguém mais”. E finaliza: “Eis uma mitologia empregada para curar o trauma de seres humanos arrancados de sua comunidade” (FORD, 1999, p.40).

Certa vez o professor de ciência política da UnB Vamireh Chacon afirmou em uma de suas aulas que os africanos e seus descendentes em todo o mundo, não são melhores nem piores do que outras civilizações em busca de afirmação existencial. Para ele, nada justificava essa visão inferiorizante dos povos americanos, africanos e asiáticos como se apenas estes tivessem dificuldades ou cometidos atrocidades em suas experiências civilizatórias. Contrariamente, os europeus e suas nações possuíam uma dívida de sangue e alma com os outros povos, pois realizaram uma verdadeira destruição violenta e anti-humana de valores, saberes e riquezas em nome da hegemonia de sua existência no mundo.

Daí que, a presença dos povos africanos no Brasil⁷ por ocasião do tráfico negro transatlântico proporcionou em diversas regiões do Brasil uma clivagem ética e cultural que incrustou em nosso tecido social um modo de ser africano na formação da sociedade brasileira, o que corresponde a afirmar a existência de um saber e de uma visão de mundo afro-brasileira. A permanência desse saber, revelada nas manifestações religiosas, culturais e nas práticas sociais confrontam mesmo com uma tese homogeneizadora e hierarquizadora da brasilidade e da identidade nacional. É que as

⁷ Artur Ramos estrutura a presença dos povos africanos no Brasil em três grandes blocos: *i*) Culturas sudanesas: representadas primariamente pelos povos ioruba da Nigéria, os gêges do Daomé (Benin), os fanti e asante da Costa do Ouro (Gana); *ii*) Culturas guineo-sudanesas, islamizadas, principalmente originadas dos peuhl, mandingas, e haussás da Nigéria nortista; e *iii*) Culturas bantas, representadas pelo grupo étnico Angola-Congo e por aqueles vindos da chamada Contracosta (África oriental) (RAMOS, 1946).

outras identidades européias são facilmente visíveis enquanto herança solipsista e orgulhosa. No fim das contas, “o melhor do Brasil ainda não são os brasileiros”⁸, mas são aqueles que ainda se adiantam em afirmar sua descendência européia e, em nome dela, semear a supremacia do sujeito padrão.

A JUSTIÇA DE XANGÔ

Será que uma onto-metafísica ou uma certa tradição cultural africana ou melhor, afro-brasileira, podem desenvolver um debate jurídico-filosófico sobre os direitos de uma parcela da população brasileira que se reivindica identitariamente como negra ou afrodescendente e que, conscientemente ou não, organizadamente ou não, resiste a uma ordem de valores e saberes que pouco lhe “informa” já que é “convidada” a aderir a determinados projetos de cidadania e de nação preconizadas pelo modelo de organização liberal-capitalista do estado e da sociedade com o arrimo de hegemonia cultural europeizante?

Será que o machado de Xangô pode ser o símbolo de uma outra cosmovisão de uma grande parte da população brasileira, e uma poderosa ferramenta para o debate da identidade e da diferença, da ética e do direito, tensionando os pressupostos que orientam os valores e os critérios para a aplicação da justiça no Brasil? Sabe-se que os Obás de Xangô⁹ estiveram presentes mesmo na audiência de julgamento contra a Igreja Universal na Bahia, condenada a pagar uma vultosa indenização pela morte de Mãe Jaciara.¹⁰

⁸ Paráfrase do slogan publicitário do governo do Presidente Luis Inácio Lula da Silva – 2003-2007.

⁹ Os Obás ou Mogbás de Xangô são um conselho de doze ministros existente no culto de Xangô, que foi criado primeiramente no terreiro Axé Opô Afonjá na Bahia em 1930. Diversos políticos, artistas e intelectuais baianos já fizeram e fazem parte desse conselho.

¹⁰ A Igreja Universal do Reino de Deus, em 1992, ofendeu a Ialorixá Baiana do Ilê Axé Abassá de Ogum, publicando em sua *Folha Universal* uma foto com uma venda nos olhos e a frase: “macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. Isso veio ocasionar a morte de Ialorixá, por não ter suportado as ameaças e agressões posteriores à publicação. O tribunal de Justiça do estado da Bahia condenou a Igreja e a editora da Igreja a pagar uma indenização por danos morais e uso indevido de imagem.

Os atabaques de Xangô tocaram também nos terreiros baianos em razão da vitória contra a intolerância religiosa numa alusão de que quem aplicou a justiça ali foi o enérgico machado de Xangô e não a cega e quebradiça espada de Thêmis. Para os que se vinculam a essa noção de justiça, pela qual o machado de Xangô, distintamente dos gládios cegos de Thêmis, possui olhos que vêem, essa é uma metáfora que se refere a uma visão imanente do equilíbrio do mundo, das pessoas e da natureza e que orienta, um sentido não necessariamente novo, mas distinto, de justiça.

O mito de Xangô no Brasil está associado à noção de justiça, sedução e poder. Tem sido associado a outras visões de justiça – inclusive por operadores do direito, adeptos dessa cosmovisão na sociedade brasileira. O arquétipo de Xangô possui uma referência simbólica e imaginária da qual se servem os adeptos das religiões de matrizes africanas e tantos outros que não o são, para referir-se a uma cosmovisão que orienta e municia a noção dialetizada e ressignificada de justiça no Brasil, que enaltece outros valores associados à justiça, entre eles, os de restituição, de integração, de complementariedade e de ancestralidade.

Reginaldo Prandi em sua descrição sobre Xangô no Brasil diz-nos que ele é o Obá, rei da cidade de Oió, um poderoso império Iorubá e que "*depois de sua morte, foi divinizado, como era comum acontecer com os grandes reis e heróis daquele tempo e lugar, e seu culto passou a ser o mais importante da sua cidade*" (PRANDI, 2001). Conta ainda que Xangô governava seu povo e gostava do poder e de novas armas, o que fez com enviasse uma de suas três esposas, Iansã, buscar uma certa poção, a qual ela, sem autorização, bebeu e a expeliu em forma de fogo.

Xangô gostou da idéia de possuir mais uma arma que lançava fogo, raio e trovão; mas sua impulsividade lhe trouxe infortúnios, incendiou sem querer seu próprio palácio e teve que abandonar o reino e suicidar-se, como era tradição do reino – a mitologia grega também associa a idéia do uso indevido do fogo da humanidade, punindo o Deus Prometeu por ter se desviado de suas obrigações – "Oba so! Oba so!", "O rei se enforcou!". Como seu corpo não fora encontrado, a conclusão é que tinha sido divinizado e ido para o *Orum* e todos disseram "Oba ko so!", que quer dizer "O rei não se enforcou!". E quando o rei passa deve-se anunciar sua presença gritando "Deixai passar, deixar passar Sua Majestade", "Kaô, kaô Kabiessi"(Ibidem, 2001). A cosmovisão pode

então narrar trajetórias míticas que definem outros "mundos da vida". Prometeu não reconheceu seu "erro" como acontecera com Xangô, que, ao, suicidar, praticou um valor que não faz parte do repertório do conceito de justiça entre nós ocidentais: a restituição, entendida como uma devolução daquilo que foi indevidamente retirado.

À semelhança dos latino-americanos (Enrique Dussel, Leopoldo Zea, Alejandro Caldeira etc.), a contribuição de dezenas de pensadores africanos que buscaram elaborar um saber contraposto ao saber original e totalizador do mundo europeu, contém uma crítica ao mimetismo e à alienação proporcionadora de uma dominação hierarquizante que exclui os diferentes do poder e da riqueza social. Tais pensadores foram estudados por Euclides Mance (1995) em seu artigo "As Filosofias Africanas e a Temática de Libertação".

Nos países do continente africano, nas últimas décadas, uma expressiva produção filosófica ampliou-se para a possibilidade revolucionária da libertação nacional, perpassando pela afirmação da identidade, da igualdade e da diferença, assim como pela negação de uma tradição cultural estranha, que naturaliza a dominação e inferioriza os "bárbaros". Citamos a contribuição de Edward Blyden (São Tomás – Antilhas Dinamarquesas) que realizou severas críticas ao sistema de ensino de seu país, afirmando que o negro possuía uma história escrita por ele próprio, e que a ordem verdadeira das coisas consiste em primeiro fazer a história, para em seguida escrevê-la.

Léopold Sédar Senghor, autor senegalês, que escreveu entre outras obras *Para uma Releitura Africana de Marx e de Engels*, ao ser citado e comentado por Azombo-Menda e Enobo Kosso, esclarece-nos acerca de uma forma de pensamento inscrito na busca da identidade negra que vale a pena ser transcrita:

A razão européia é analítica por utilização, a razão negra, intuitiva por participação. Eis pois o Negro-africano, o qual simpatiza e se identifica, o qual morre para si a fim de renascer no outro. Ele não assimila, ele se assimila. Ele vive com o outro em simbiose, ele conhece o outro... (...) Sujeito e objeto são, aqui, dialeticamente confrontados no ato mesmo do conhecimento, que é ato de amor. 'Eu penso, então eu existo', escrevia Descartes. O Negro-africano poderia dizer: 'Eu sinto o Outro, eu danço o Outro, então eu sou.' Ora, dançar é criar, sobretudo quando a dança é dança do amor. É este, em todo o caso, o melhor modo de conhecimento."

Frantz Fanon, da Martinica, utilizando o conceito de alienação desenvolvido por Hegel e Marx, analisa os mecanismos de dominação na formação da consciência do povo colonizado, destacando os dois pólos antagônicos na situação colonial: o colonizador e o colonizado. Por último, Ébénézer Njoh-Mouelle, dos Camarões, escreveu sobre a juventude africana, suas manifestações e lutas. A atitude filosófica de Ébenezer propõe que a juventude negra africana busque sua própria identidade e liberdade, fazendo desse pensar antropológico, uma filosofia da libertação, ou como Ford afirmara: *é preciso viver essa mitologia negra recuperada* (1999).

Acreditamos ser bem-vinda mais uma releitura do pensamento moderno ocidental, vinculando-o ao arsenal ético e cultural dos países latino-americanos e africanos, mesmo percebendo que tais experiências realizam um retorno à tradição hegeliana e marxista (confrontando-se com o pós-estruturalismo) e, aproximam-se da verve da crítica do logocentrismo e do homocentrismo da tradição moderna.

Michel Peters no livro *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença* nos dá a sentença deste reinício: “em que medida as instituições contemporâneas foram moldadas pela cultura do esclarecimento?” E citando Mascia Et Alii: “o pós-modernismo afirma a morte do sujeito, justamente no momento em que os “outros” do sujeito ocidental hegemônico buscam um protagonismo em suas perguntas e aspirações, rejeitando todo tipo de “invisibilidade” e “representação”(PETERS, 2000).

O debate filosófico da racionalidade-modernidade está ocorrendo. A pós-modernidade e o pós-estruturalismo apontam caminhos, ora negando, ora afirmando o sujeito, que já não é o mesmo da tradição cartesiana. Urge pensar saídas para um sujeito tardio da periferia, que não viu a emancipação da razão da ilustração, nem do esclarecimento. A filosofia do centro não pensou o outro do seu mundo, nem tampouco o outro de fora de seu mundo – o outro do outro de si mesmo. Os saberes dos povos latinos e africanos dialogam com a possibilidade de uma convivência dialetizada entre uma cultura essencialista – em muitas ocasiões, vinculada à tradição –, e um pensamento crítico – em muitas ocasiões, antimetafísico –, que buscam saídas emancipatórias para o sujeito da periferia.

PARTE II - ESTADO, RACISMO E IDENTIDADE

Capítulo III

A CRIMINALIZAÇÃO DE UM MUNDO DA VIDA

Você não tem amor próprio, fulano!
Nos envergonha, pensa que é o maior.
Não passa de um sem vergonha, sem ousar!
Ouse só definir sua personalidade.
Mas é inferioridade o que você sente no fundo.
Dá aos racistas imundos
razões o bastante pra prosseguirem nos fodendo como antes.
Ovelha branca da raça, traidor!
Vendeu a alma ao inimigo, renegou sua cor!
Mas nosso júri é racional, não falha!
Por quê?
Não somos fãs de canalha!
Existe um velho ditado do cativo que diz:
que o negro sem orgulho é fraco e infeliz.
Como uma grande árvore que não tem raiz.
Mas se assim você quis, então terá que pagar!
Porém agora os playboys querem mais é que se foda!
Você e a sua raça toda!
Eles nem pensam em te ajudar!
Então! Olhe pra você e lembre dos irmãos!
Com o sangue espalhado, fizeram muitas notícias!
Mortos na mão da polícia, fuzilados de bruços no chão.
Me causa raiva e indignação
a sua indiferença quanto à nossa destruição!
Mas o nosso júri é racional, não falha!
Não somos fãs de canalha! (2x)
As vagabundas que você a vida toda elogiava,
Se divertem hoje, e riem da sua cara.
Aqueles vacas usufruíram, usaram do pouco que você tinha
até a última gota!
No entanto, não há outra...
E agora?
Você foi desprezado, jogado fora!
Você não precisa delas!
Se existem negras tão belas, e pode ter as melhores,
Por que ficar com as piores?
por que essas cadelas? pode crer,
estou falando sobre nossa auto-estima,
Você despreza seu irmão não dá a mínima;
mas nosso júri é racional, não falha!
Não somos fãs de canalha! (2x)
"Aqui é o Mano Brown, descendente negro atual,
Você está no júri racional e será julgado, otário!
por ter jogado no time contrário.
O nosso júri é racional, não falha.
Não somos fãs de canalha.
Prossiga mano Edy Rock e tal."
Gosto de Nelson Mandela, admiro Spike Lee.
Zumbi, um grande herói, o maior daqui.
São importantes pra mim, mas você ri e dá as costas.
Então acho que sei da porra que você gosta:
Se vestir como playboy, freqüentar danceterias,
agradar as vagabundas, ver novela todo dia,

que merda!
Se esse é seu ideal, é lamentável!
É bem provável que você se foda muito,
você se auto-destrói e também quer nos incluir.
Porém, não quero, não vou, sou negro, não posso,
não vou admitir!
De que valem roupas caras, se não tem atitude?
E o que vale a negritude, se não pô-la em prática?
A principal tática, herança de nossa mãe África!
A única coisa que não puderam roubar!
Se soubessem o valor que a nossa raça tem,
tingiam a palma da mão pra ser escura também !
Mas nosso júri é racional, não falha!
Não somos fãs de canalha!
O nosso júri é racional, não falha!
Não somos fãs de canalha! (2x)
Eu quero nos devolver o valor, que a outra raça tirou.
Esse é meu ponto de vista. Não sou racista, morou?
E se avisaram sua mente, muitos da nossa gente,
mas você, infelizmente,
sequer demonstra interesse em se libertar.
Essa é a questão: auto-valorização.
Esse é o título da nossa revolução.
Capítulo 1:
O verdadeiro negro tem que ser capaz
de remar contra a maré, contra qualquer sacrifício.
Mas com você é difícil: você só pensa no seu benefício.
Desde o início, me mostram indícios
que seus artifícios são vícios pouco originais, anormais,
artificiais, embranquiçados demais.
Ovelha branca da raça, traidor!
Vendeu a alma ao inimigo, renegou sua cor.
Mas nosso júri é racional, não falha!
Por quê? Não somos fãs de canalha!
"Por unanimidade,
o júri deste tribunal declara a ação procedente.
E considera o réu culpado
Por ignorar a luta dos antepassados negros
Por menosprezar a cultura negra milenar.
Por humilhar e ridicularizar os demais irmãos.
Sendo instrumento voluntário do inimigo racista.
Caso encerrado."

(*Júri Racional*, Racionais Mc's, composição de Mano Brown)

3.1. O CONCEITO DE RAÇA COMO AFIRMAÇÃO E NEGAÇÃO DE DIREITOS

Antes de iniciarmos a exposição sobre como se realiza o fenômeno da criminalização, tendo como pressuposto a existência do conceito de mundo da vida, apresentaremos nossa compreensão sobre o uso conceitual de raça para localizar nosso conceito de identidade. Assim os conceitos de identidade nacional e identidade racial irão aparecer nesse estudo como produtos históricos e sociais. Do mesmo modo, o conceito de mundo da vida, enquanto aspectos informacionais oriundos da vida empírica, não- científica, é retomado para explicar como práticas sociais e ações de governo fomentaram um enquadramento discriminatório de modos de vida, conformando significativos valores éticos/morais e uma expressiva legislação estatal a serviço da negação/destruição de uma experiência civilizatória, como é o caso dos africanos e os afrodescendentes no Brasil.

O conceito de raça é um conceito social, já que comprovadamente inexistente sob a ótica biológica, servindo essa noção muito mais como pressuposto pseudocientífico para justificar práticas racistas. Primeiramente o conceito de raça que apresentamos aqui já é amplamente adotado pela academia, uma vez que diversos estudiosos brasileiros e brasilianistas dele se servem para explicar e interpretar o Brasil. Por isso, vamos nos ater à pergunta central que é: precisamos da idéia de raça para explicar as desigualdades no Brasil? Alfred Métraux, etnógrafo francês, escreveu em 1950 no *Correio da Unesco*:

uma doutrina, de caráter falsamente científico, é invocada para negar a esses mesmos homens, privados de sua herança cultural, uma participação completa nas vantagens da civilização, que lhes é imposta. Existe, pois, no seio de nossa civilização, uma contradição fatal: de um lado, ela deseja ou exige a assimilação das outras culturas e valores a que ela atribui a uma perfeição indiscutível, e de outro não se decide a admitir que os dois terços da humanidade sejam capazes de atingir o fim que ela lhes propõe. (...) Por uma ironia não menos estranha, foi na medida em que as raças consideradas inferiores provaram que estão aptas a emancipar-se, que, os antagonismos tornando-se mais agudos no momento em que os homens de cor constituem um símbolo de concorrência para os brancos ou vêem reconhecidos um mínimo de direitos políticos, o dogma racial se afirmou com uma energia mais manifesta, ao passo que, paradoxo não menor, é através de argumentos apresentados sobre pretexto da Ciência.

Surge aí um dilema: se não existem raças, se todos os seres humanos pertencem à mesma espécie, se não há base científica que justifique capacidades e habilidades inferiores a partir do conceito de raça, então como entender por que pessoas e grupos ainda discriminam outros tantos grupos e pessoas?

Não podemos prescindir de uma análise que identifica determinadas restrições de direitos e oportunidades a certos grupos humanos em razão de sua origem e identidade racial. Vale dizer: independente das razões biológicas e genéticas que permearam uma parte da ciência e dos valores sociais, sustentando conclusões antecipadas sobre a capacidade e a habilidade humana, percebemos que a imagem e identidade racial definem um lugar e um comportamento socialmente considerável para o indivíduo, que será alvo preferencial de conjecturas as mais variadas, de preconceitos, discriminações e crimes, fundados oculta ou visivelmente, em inferências raciais.

Isso sugere que a identidade social de raça, para além das características iniciais acima descritas, impõe um tratamento diferenciado àqueles pertencentes ao seu mundo de origem e sua imagem social. Não é difícil acrescentar que esse fenômeno ocorre mesmo que não se reivindique a identidade racial ou não se possua consciência de estar sendo vítima de práticas racistas. Os atributos da cor, origem e identidade racial são reveladores de um racismo sociológico, ou seja, da existência de uma categoria histórica e sociológica de raça, alimentada pela leitura inferiorizadora e negativadora do processo civilizatório dos continentes africano, latino-americano e asiático, que se sustenta numa forte tradição histórica e cultural, mesmo com a moderna negação científica do conceito biológico de raça.

Essa reestruturação conceitual justifica-se no campo da ideologização dos conflitos raciais, dada a importância que os movimentos sociais negros têm dado à utilização política do conceito de raça, enquanto categoria histórica e sociológica, por ela traduzir um significado estritamente organizador e estimulador de características identitárias referenciadas na resistência histórica destes povos em África e na diáspora para um processo de democratização das relações raciais. O elemento racial configura-se como um sinalizador positivo de uma denominação que simboliza o domínio de uma

ideologia e uma cultura branca sobre o negro, mas também a uma tradição histórica de resistência do negro contra a discriminação racial.

É comum a explicar as desigualdades sociais brasileiras através da categoria “pobreza”. Essa idéia de que as diferenças religiosas, regionais, étnicas e raciais encontram respostas conclusivas nas diferenças de classes sociais, foi hegemônica em um passado recente. É assim que entende Antônio Sérgio Guimarães ao dizer que o conceito de raça ainda possui um significado para o Brasil, por localizar diferenças que o conceito de classes sociais não consegue explicar. Guimarães cita Paul Gilroy, intelectual negro da Inglaterra que rechaça a utilização do termo raça, porquanto seja vinculado a teses científicas já superadas e por sugerir uma racialização que acaba por reificar uma categoria de que devíamos nos livrar. A negritude, enquanto identidade vital, proclamada por muitos pan-africanistas, estaria fadada a uma essencialização desnecessária para a luta contra as desigualdades; e a luta identitária seria obsoleta e imprestável para um mundo globalizado.

Entretanto, Guimarães afirma que a “raça é não apenas uma categoria política necessária para organizar a resistência ao racismo no Brasil, mas também categoria analítica indispensável: a única que revela que as discriminações e desigualdades que a noção brasileira de “cor” enseja são efetivamente raciais e não apenas de “classe” (GUIMARÃES, 1999). O que impõe concordar que a idéia de raça apenas se conforma por possuir um valor social ainda utilizável e como uma simbologia que retrata a experiência brasileira. É verdade que “negro” e “raça” são atributos que o mundo eurocêntrico construiu para estabelecer diferenças ontológicas e exercer domínio político sobre os não-brancos e que tais conceitos, foram ressignificados pela luta anti-racista empreendida principalmente a partir da década de 1970 no Brasil.

Ele irá dizer então que, "são justas tanto a defesa da identidade racial como o direito a auto-identificação, quanto à rejeição das "raças" biológicas como construções sociais opressivas" (*Ibidem*, 1999). Entretanto, no Brasil, o racismo praticado por ativistas negros aparece como uma garantia identitária, uma narrativa heróica do processo civilizatório africano – portanto, otimista – porque afirmativa e promotora de diversidade.

Um outro fenômeno que merece ser analisado é o do preconceito. Os seres humanos carregam esta qualidade ou condição de, antecipar-se aos fatos e criar visões as mais díspares e muitas vezes, as mais injustas. Assim, no dizer do dicionário *Aurélio*, o termo preconceito está associado a um *conceito ou opinião formados antecipadamente, sem maior ponderação ou conhecimento dos fatos – idéia preconcebida – julgamento ou opinião formada sem se levar em conta o fato que as conteste, suspeita, intolerância, ódio irracional ou aversão a outras raças, credos, religiões etc.*(FERREIRA, 1999).

Assim, enquanto a discriminação diferencia e segrega, constituindo-se numa ação materializável de um agente ou instituição, o preconceito julga antecipadamente. Portanto, não possui qualquer rigor de veracidade ou comprovação, tendendo a ser uma inferência, um sentimento, uma opinião. O professor paulista Adelino Brandão, em sua obra *Direito Racial Brasileiro*, sintetiza brilhantemente a distinção entre preconceito e discriminação:

Discriminar é diferenciar, distinguir, separar, discernir, estabelecer diferença. A discriminação (segregação, separação, apartação) é ato. Como ato, pode ser observado, descrito, testemunhado. Preconceito, como a etimologia do vocábulo indica, (pré+conceito) é um pré-juízo, ou seja, um pré-julgamento: juízo antecipado ou a priori – opinião formada sem reflexão, conceito anterior a toda experiência ou fato: prevenção, abuso. Encarado como fenômeno psicológico-social, o preconceito é atitude; isto é: expectativa de comportamento do outro. Não pode ser fixado, fotografado, registrado, realmente. Somente pode ser inferido (BRANDÃO, 2002).

O mesmo autor, nos aponta que a discriminação, que pressupõe um ato, e o preconceito, uma manifestação subjetiva, possuem um caráter sociológico, ou seja, são aprendidos na vida social:

A discriminação envolve desigualdade de tratamento. O preconceito envolve sentimentos (antipatia, aversão, ódio, medo, insegurança, desconfiança, etc.). O preconceito não é instintivo, nem se prende à herança genética, somática, biológica do indivíduo. É aprendido, relaciona-se com a educação, a cultura e às experiências sociais da pessoa, em seus contatos com outros membros do grupo social (o próprio ou o alheio) (*Ibidem*, 2002).

Existe um ato mais perigoso que pensar ou considerar com distinção. É quando as pessoas são impedidas do acesso ao direito de iguais oportunidades, como nos diz Cashmore sobre o racismo: “mais do que pensar desfavoravelmente a respeito de certos grupos ou manter crenças negativas a seu respeito, a discriminação racial envolve colocar essas crenças em ação” (CASHMORE, 2000).

É importante ressaltar o conceito inscrito na Convenção pela Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial, instituída pela ONU em 1966 e ratificada pelo Brasil, que define o racismo como:

qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada na raça, cor, ascendência ou origem nacional ou étnica que tenha o propósito ou o efeito de anular ou prejudicar o reconhecimento, o desfrute ou o exercício em condições iguais, dos direitos humanos e das liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural e qualquer outro da vida pública [grifos nossos.]¹¹

A mesma linha conceitual acompanha a Convenção 111, da OIT, concernente à Discriminação em Matéria de Emprego e Profissão:

Art. 1º (...):

1. Para os fins da presente convenção, o termo “discriminação” compreende:

Toda distinção, exclusão ou preferência fundada na raça, cor, sexo, religião, opinião política, ascendência nacional ou origem social, que tenha por efeito destruir ou alterar a igualdade de oportunidades ou de tratamento em matéria de emprego ou profissão.

De acordo com Ford, grande parte da história do Ocidente incorpora essa mitologia simples, mas devastadora, *que lança as pessoas de pele branca contra as de pele negra*. Essa cultura mitológica que nos assola até hoje, continua registrada, como Malcolm X descobriu, atônito, nas páginas de um dicionário que negro era apenas a encarnação do mal, da sujeira e das trevas, e que, sobretudo o branco era sua antítese e que denotava o bom, a limpeza e a luz. Ford em sua investigação sobre o uso moderno de “negro” e “branco” assinala que o uso da distinção:

pode ser rastreado por meio da mitologia até o Oriente Médio ainda no século VI a.E.C. Na antiga Pérsia (atual Irã), o zoroastrismo tornou essencial em sua mitologia a distinção e o conflito entre a população negra e a branca. Zaratustra, criador dessa doutrina, afirmava que existem basicamente duas forças em vigor no mundo: Ahura Mazda e os deuses benévolos da luz; e Angra Mainyu e os deuses malévolos das trevas (também chamados de *devs*). Essas duas forças têm-se enfrentado desde o início da criação, mas o deus da luz acabará triunfando sobre o deus das trevas, e é dever do homem de bem identificar-se inequívoca e inteiramente com as forças da luz. Essas idéias prementes sobre o conflito inevitável entre o bem e o mal influenciaram a mitologia que sustenta todas as religiões dos filhos de Abraão – as “Três Grandes” religiões da civilização ocidental: cristianismo, judaísmo e islamismo. O Avesta, texto sagrado do zoroastrismo, pintou esse conflito em preto-e-branco. Na época em que se intensificaram os contatos entre a Europa e a África, nos séculos XV e XVI, já estava bem firmada uma mitologia européia de deificação e de demonismos: os deuses tinham pele branca, os diabos, pele negra, e era dever dos deuses subjugar os diabos (FORD, 1999).

As experiências do Iluminismo e da Revolução Francesa instituíram o conceito de indivíduo universal enquanto detentor de direitos naturais, sob o jugo de um Estado que realizava a vontade do povo. Os modernos conceitos de estado e democracia estão debatendo sobre a herança conceitual desse estado neutro e garantidor de direitos. As diferenças entre os indivíduos (de raça, sexo, idade, social, econômica etc.) e suas específicas reivindicações colocam à prova os modelos organizativos do estado moderno para que atendam a todos sem prescindir da equidade de condições e tratamento no exercício dos direitos. Vejamos como tem sido o debate à brasileira.

¹¹ Convenção pela Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial, 1966.

3.2. BREVE PERFIL DO ESTADO MODERNO

Podemos sumariamente caracterizar a trajetória do direito estatal moderno em fases, tal como o fez Antônio Carlos Wolkmer, em sua obra *Pluralismo Jurídico*(1997).A primeira fase é a do Absolutismo, associado à filosofia jusnaturalista. Havia uma crença de que a racionalidade daria conta de resolver todos os conflitos advindos da visão naturalista do Direito. Proporcionou-se, então, uma simbiose entre o poder estatal e o ordenamento jurídico.

A teoria política de Hobbes inicia a transição do estado de natureza para o estado civil, pondo a política acima da moral, definindo o princípio da autoridade através do princípio do Absolutismo (*toda lei é uma ordem que não pode ser contrária à razão*). O monismo jurídico está associado ao declínio do feudalismo, aos interesses absolutistas da monarquia e às necessidades de regulamentação das práticas mercantis. Segundo Miguel Reale, “é em Hobbes que se deve procurar os primeiros elementos da doutrina que reduziu o direito a um direito positivo e, mais ainda, o direito a uma criação do Estado.” Hobbes passa a ter uma participação significativa junto àqueles que concordam com a transformação do estado de natureza num estado racional.

A segunda fase do monismo jurídico estatal vai da Revolução Francesa até as principais codificações do século XIX. O capitalismo, em sua nova fase concorrencial, vai impor à classe burguesa emergente um pensamento jusnaturalista lastreado na racionalidade tecnológica. Grocio e Puffendorf, contaminados pelas idéias iluministas, pelos contratualistas, pela eticidade formalista de Kant e pelo idealismo dialético de Hegel, privilegiam a lei como expressão do Estado enquanto nação soberana.

Assim, o sujeito de direitos não é mais o soberano, mas a nação soberana e sua vontade geral. O Estado-nação se antepara de um organismo legislativo independente para satisfazer a vontade geral. Verifica-se a predominância da dogmática jurídica positivada, representados pelo positivismo histórico-teológico de Von Jhering e pelo utilitarismo positivista de John Austin.

A demasiada intervenção do Estado na economia, fortemente influenciada pelo capitalismo monopolista de política keynesiana, caracteriza a terceira fase do Estado moderno, que contribuiu para uma visão cientificista do direito tendo como expressão doutrinária o formalismo dogmático da Escola de Viena, que tem Hans Kelsen como representante maior.

Kelsen tenta fundir Estado e direito, superando o dualismo jurídico estatal, buscando a idéia de um Estado e uma ordem jurídica dotados de unicidade. O Estado ao munir-se da coercibilidade fabrica sua própria legitimidade através da eficácia e da validade oferecida pelo direito, enquanto o direito se beneficia da força do Estado.

Após a Segunda Guerra, o monismo se apresenta através do neopositivismo legal, tendo o teórico Niklas Luhmann como maior representante. A partir das décadas de 1960 e 1970, o monismo inicia seu declínio com o aparecimento de novas demandas em diversas dimensões da intervenção humana: reordenamento do capitalismo mundial, globalização de mercados, privatização, avanço tecnológico, crises ideológicas e de governabilidade em vários países no mundo. Quanto à sua caracterização ideológica e estatuto epistemológico, é mister afirmar que ele se desprende de quatro grandes pilares, esquematizados por Wolkmer, a seguir enumerados:

1. Estatalidade, entendida a partir do axioma de que só o poder posto pelo Estado deve ser considerado direito positivo, não existindo Positivismo fora do Estado e sem Estado;

2. Unicidade, que se impõe de uma projeção ideológica de que só existe um direito e que este só pode ser produzido por órgãos e instituições reconhecidas pelo Estado;

3. Positividade, que se manifesta através de um conjunto de dados lógicos e padrões de controle hierarquizados, imunes de juízos de valor, instrumentalizados com a coatividade, demarcando a força e a eficácia da autoridade do Estado;

4. Racionalização, que se expressa em seu conteúdo material enquanto processo lógico justificador do mundo e seus fenômenos. Também se expressa através de seu

conteúdo formal enquanto prática social marcada por novas formas de conflitos e demandas.

3.2.1. ESTADO E JUSTIÇA NO BRASIL

3.2.1.1. ESTADO E CIDADANIA

O crescimento de conflitos nos últimos 30 anos teve como fatores essenciais a inconformação com o perfil de Estado e governo, passando pela crítica geral ao modelo de desenvolvimento econômico, e a luta pela instituição e garantia de direitos humanos essenciais. A radicalização pelos setores populares e sociais, incluídos os sindicatos e partidos de esquerda, possibilitou com mais rigor a estatização do que podemos chamar de “novos direitos”.¹²

Os movimentos sociais emancipatórios, aliados ao fenômeno recente das organizações de finalidade pública não estatal (ONG), ao questionarem o poder ineficaz do Estado, historicamente centralizador e autoritário, confrontam-se com uma lógica liberal monista e positivista, colidindo com os pressupostos de uma carta constitucional pretensamente republicana e democrática mas que não garante os direitos plurais e identitários das coletividades numa sociedade multirracial e multiétnica como o Brasil.

A verdade é que trilhamos o árduo caminho da organização do Estado, tendo como parâmetro o pioneiro e centralizado modelo estatal português, cuja funcionalidade já tinha sido alvo da feroz crítica das revoluções burguesas ocorridas no continente europeu no século XVIII. Assim, reproduzimos os pilares da estrutura monárquica absolutista no processo de construção da nossa autonomia política, ao tempo em que rompíamos com o pacto colonial.

Mesmo que tardiamente, fomos buscar, através de um acordo entre as elites, a saída para o que se denominou *modernidade*, pois, a partir de 15 de novembro de 1889, experimentamos uma nova fase de estruturação do Estado brasileiro. Finalmente, chegamos ao regime republicano, o que permitiu às elites agrárias e exportadoras o efetivo controle do aparelho de Estado do país. Essa fase, só será interrompida com o movimento tenentista nos anos 30, devido também a uma conjuntura internacional marcada pela crise do sistema capitalista. Segundo Weffort, “o profundo abalo sofrido

¹² Assunto amplamente estudado pelo Professor José Geraldo Souza Junior em *O Direito Achado na Rua* (1990).

pela economia de exportação com a crise de 1929 e com a depressão dos anos 30 contribuiu para o processo de transição política ocorrido naquele período”, já que abre, no Brasil, as condições sócio-políticas iniciais para o processo de democratização do Estado (WEFFORT, 1980, p.45).

Desse modo, um elemento que pode ser identificado como característico do processo de construção do Estado brasileiro seria o da composição de interesses entre as elites, o que Weffort denomina como sendo o “*compromisso fundamental*”. Assim, a Revolução de 1930, antes de qualquer coisa, nos dá mais um exemplo histórico desse estilo de fazer política que fica evidenciado nas palavras do ex-ministro de Estado Antônio Carlos: “Façamos a revolução antes que o povo a faça”.

Apesar das críticas ao perfil econômico do país durante a República Velha, a Revolução de 30 não conseguiu romper os limites do sistema contra o qual se insubordinara. Quando analisamos "as condições em que se processa a Revolução - levada avante por um tácito compromisso entre as classes médias sem autonomia política e os setores tradicionais menos vinculados à exportação”, percebemos que, devido a esses condicionantes, fracassou-se no processo de consolidação das novas bases do poder, formando assim, uma curiosa contradição: as bases do poder político constituído a partir da revolução não estavam mais vinculadas à oligarquia cafeeira, só que essas continuavam tendo um peso muito importante na estrutura macroeconômica nacional.

Aproveitando-se do dilema enfrentado pelos tenentes, no que concerne ao efetivo controle do aparelho de Estado, posto que não contavam com as condições materiais necessárias para o efetivo controle do poder do país, é que irá abrir-se o espaço para o surgimento de uma das mais polêmicas e marcantes figuras políticas da história contemporânea de nossa pátria, Getúlio Vargas, político que entrará para a história como criador do denominado populismo. Para Weffort, “foi a incapacidade de auto-representação dos grupos dominantes e sua divisão que possibilitou a instauração de um regime político centrado no poder pessoal do Presidente” (*Ibidem*, p.71).

Até aqui percebemos que a participação da população brasileira no processo de construção do sistema político nacional esteve sempre limitada ao papel de espectadora da história. A partir de 1945, um fato novo irá proporcionar a mudança desse perfil.

“Pela primeira vez na história brasileira, as massas urbanas aparecem livremente no cenário político”, segundo Weffort. Essa análise, que compreende as massas urbanas como oriundas de lutas institucionais, partidárias, esquece a contribuição dos levantes, insurreições e revoltas intentadas pelos negros e indígenas ao longo do Brasil colônia e império. Apesar do surgimento desse "novo ator" no cenário da política brasileira, a estrutura de poder continuará preservando as características dos períodos anteriores.

O populismo chegou ao fim em 1964, com o golpe de Estado perpetrado pelos militares, cujo objetivo era o de evitar o *perigo vermelho* que rondava o cenário político nacional, já que identificavam o projeto de reformas de base de João Goulart com um suposto projeto de transformação do sistema capitalista brasileiro.

contudo, nenhum dos grupos dominantes se mostrava capaz de oferecer os suportes indispensáveis a uma política de reformas, ainda quando se possa admitir que alguns deles pudessem retirar proveito dela. Todos se voltavam para o Estado e, mais uma vez, as massas populares apareceriam como a grande força social capaz de propiciar as bases a essa política e ao próprio Estado (*Ibidem*, 1980, p.77).

A força política das classes populares esbarrava na velha tradição política nacional cujo perfil continuava o mesmo quando se tratava de possibilitar a efetiva participação do povo no processo de decisão. Durante o regime militar, observaremos mais uma vez a quebra do “pacto de poder” diante da insistente atuação dos setores populares que procuravam emancipar-se e reivindicar seu espaço político. Assim, a saída encontrada pelas elites foi o da desestruturação do sistema e a implementação de uma ditadura que evitasse a rebeldia popular, cuja voz ameaçava o *status quo* dos “donos do poder”, justificando assim o rompimento do sistema jurídico-constitucional em nome da lei e da ordem sem nenhum tipo de constrangimento.

O regime militar desenvolveu uma estratégia política e social que se baseou no princípio da segurança nacional cujos resultados implicaram a subordinação total da sociedade ao ditame do Estado, utilizando-se inclusive do seu aparelho coercitivo para atingir seus propósitos permitindo o tranqüilo exercício do poder pelos tecnocratas que

administravam o país com a concordância das elites econômicas, controladoras do poder ao longo de nossa história republicana.

Mesmo assim, o regime não conseguiu impedir o surgimento de uma combativa resistência política e social, só que os setores que ousaram desafiar a lógica do Estado nesse período foram impiedosamente massacrados pelos órgãos de repressão do poder que contaram, inclusive, com o suporte técnico de entidades estrangeiras, como a CIA norte-americana.

Apesar de toda a violência utilizada pelo Estado no trato com as oposições, foi-se desenvolvendo um vigoroso movimento pró-redemocratização, que culminaria, em 1988, com a elaboração de uma nova Constituição para o país, denominada pelo deputado Ulisses Guimarães como sendo a *Constituição Cidadã*, devido aos avanços de direitos, especialmente humanos e sociais que foram consagrados no texto constitucional aprovado pelo Congresso Nacional.

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

3.2.1.2. JUSTIÇA E CIDADANIA

O documentário *Justiça*, de Maria Augusta Ramos,¹³ expõe com crueza e verdade o perfil e a estrutura do poder judiciário brasileiro. Nele, são exibidas cenas de audiências, interrogatórios e da vida social dos "operadores do direito" e das "pessoas do povo". As cenas são auto-explicativas. Um interrogatório de acusado de crime de roubo, um outro de atropelo com embriaguez, um outro de tentativa de homicídio e ainda um outro de tráfico de drogas por adolescentes. Todos são julgados

pelo olhar cego e imparcial de Thémis. Uma justiça estatal representados por seres humanos que riem e choram em suas casas com suas famílias e lamentam as tristes notícias das misérias do "outro lado do mundo" como se não fossem parte produtora da miséria do mundo que habitam.

Não foi preciso um maior investimento tecnológico para que o "espetáculo das audiências criminais" fosse mostrado em sua missão cotidiana de inibição, constrangimento e coação de confissões. Uma população que se esforça solenemente em ainda agradar os vestais operadores do direito, pois ali está encarnada a deusa imparcial da justiça que a todos aplacam sem piedade. Nem tampouco precisamos nos referir a certas cansativas leituras livrescas para comprovar o que os próprios agentes da ação da justiça estatal estão fazendo e o que estão dizendo do que estão fazendo.

Em seu final, o debate dos comentários e as entrevistas, adicionadas como parte do documentário, parecem redimir a culpa de todos. Os depoimentos são acordes em dizer que não existe justiça para todos e que as pessoas – principalmente pretos e pobres – são previamente condenadas. Vale a pena transcrever os trechos que confirmam que são os próprios agentes do poder judiciário que reproduzem e perpetuam a seletividade do ordem jurídica brasileira.

Sérgio Renault, da Secretária da Reforma do Poder Judiciário do Ministério da Justiça, comenta com lástima e resignação:

as pessoas são condenadas não é por conta exatamente da forma que os processos, ou o desenrolar da instrução processual se dá, elas são condenadas, porque são pobres, são deficientes, são sujas, feias, enfim. A justiça, o poder judiciário, as coisas funcionam como funcionam porque elas são tocadas por pessoas humanas que tem as suas dificuldades, que tem seus preconceitos, tem suas formas distorcidas de ver a realidade e essa coisa da miséria humana que no Brasil é o que gente sabe o que é (RAMOS, 2004).

Mais adiante, sobre a análise da justiça que não chega a todos e que seu acesso ainda é algo distante, o presidente da Associação dos Magistrados do Brasil (AMB), Cláudio Baldino Maciel fala-nos com a autoridade de quem vive tal realidade: "*tudo que se vê no filme emerge de uma situação de violência. O filme poderia se chamar de "justiça" como poderia se chamar "violência". É o retrato muito bem desenhado, sem*

¹³ *Justiça*, dir. Maria Augusta Ramos, Rio de Janeiro, 2004, 107 min.

exagero nenhum!" Já Ricardo Oliveira Carvalho, presidente da Comissão de Reforma do Judiciário da OAB-SP, numa pérola didática para os ensinamentos dos cursos jurídicos, arremata que "a prova que sai da policia é uma prova duvidosa" e de que "o réu é julgado antecipadamente" (*Ibidem*, 2004).

A Defensora Pública, Maria Ignez Kato, com um sensato reconhecimento de que apenas recebe um produto "semi-acabado" afirma:

a linguagem do direito é uma linguagem de dominação (...) é uma ideologia (...) O policial que qualifica o réu é que o criminaliza na medida que ele inicia um processo a partir de seu olhar, os juízes e promotores apenas buscam provas e contraprovas que afirmem ou desafirmem o que disse o policial (*Ibidem*, 2004).

Essa declaração atesta o caráter estratificador e seletivo da engrenagem jurídica que perpetua desigualdades e criminaliza aqueles que estão fora do contexto padrão de quem é considerado "cidadão" ou "cidadã" brasileiro.

Já o Juiz Geraldo Prado, também professor universitário, admite existir racismo estrutural/institucional no poder judiciário e confessa, solertemente, que o juiz fica preso a arquétipos e a estereótipos racistas, e que entre o indivíduo negro e um branco, o primeiro recebe a sentença previamente. O que desmonta a tese herdeira da criminologia clássica de que o indivíduo é diferente em razão de um atavismo subjacente em sua personalidade e comportamento.

A desembargadora Fátima Clemente reconhece que a "policia não tem condições de averiguar nada" e que "o mundo dos juízes é o que está dentro dos autos". Reconhece também que a linguagem, os termos técnicos, as expressões latinas, o interrogatório e a sentença são elementos distanciadores do direito em relação ao cidadão. Reconhece porém que: "tem na população negra e pobre o maior índice de analfabetismo (...) e são aqueles que mais se aproximam do crime (...) mas se vier, ao juiz, um processo contra o branco, ele vai ser julgado da mesma maneira". A ênfase na imparcialidade apenas localiza como a juíza sabe e tenta desatar uma realidade que sabe seletiva: a do mundo negro e pobre e a do mundo branco e rico.

Embora a constatação da justiça seletiva seja algo público, reconhecemos ainda que o Estado brasileiro – a despeito de uma eclética ordem doutrinária na seara jurídica do “mito da imparcialidade”¹⁴ – pratica algo assemelhado a um pluralismo jurídico mitigado. Esse reconhecimento e essa constatação podem ser comprovados através do debate sobre a democratização do Estado e as modificações do ordenamento jurídico ou o tratamento que o Estado tem dado às experiências autônomas de juridicidade em diversas “subalternidades emancipatórias”, como fala Boaventura Sousa Santos, visíveis no seio da sociedade.

É nítido um certo reconhecimento das diferenças, inserto num universo padronizado pela ideologia monista do positivismo. As chamadas “minorias políticas” – mulheres, negros, indígenas, homossexuais, idosos, portadores de necessidades especiais, sem-terra, sem-teto, etc. – passaram a adotar o lema da igualdade jurídica material, refletida na compreensão de que *a igualdade jurídica não serve para os desiguais mas sim a desigualdade para os desiguais*. O princípio da identidade e da diferença incorporou-se ao discurso e à prática social dos setores populares e sociais, impondo uma nova compreensão da sociedade e do poder estatal. Wolkmer descreve que

estas reivindicações são feitas em duas frentes: exigência para tornar eficazes os direitos já alcançados e proclamados formalmente pela legislação oficial estatal e reconhecimentos dos direitos que surgem das novas necessidades que a própria população cria e se auto-atribui (WOLKMER, 1997).

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

¹⁴ Roberto Gomes fala da existência de um “mito da imparcialidade” que “revela por detrás da máscara de isenção e objetividade, uma fraqueza primária: a ausência de risco. A incapacidade de ver no conhecimento um empreendimento a mais, uma invenção a ser levada a termo. A tentativa de dissolver oposições. Dar um jeito. Não radicalizar” (GOMES, 1994.p. 40).

um cunho libertário, pois, ao estar inserida nas práticas sociais e delas ser produto, pode perfeitamente se materializar como instrumento pedagógico que melhor se adapta aos intentos de conscientização e transformação das nações dependentes do Capitalismo periférico, bem como das lutas de libertação e emancipação nacional dos povos oprimidos (*Ibidem*, 1997).

A ética da alteridade (Wolkmer), ou ética da exterioridade (Dussel), ou ainda a ética da libertação para os pensadores latinos e africanos, circunscrevem-se como verdadeiras possibilidades éticas emancipacionistas, pedagógicas e libertárias, capazes de emancipar os sujeitos históricos oprimidos, injustiçados, expropriados e excluídos. Vejamos mais uma vez o que nos ensina Dussel:

A categoria da ‘totalidade’ que pode se manifestar de diversas maneiras abarca o mundo da vida cotidiana, a totalidade do ser, a universalidade dos sentidos e das práticas, a mundialidade capitalista concreta e abstrata. A exigência de uma nova ordem fundante implica o desafio de romper com a “totalidade” ontológica do pensamento moderno europeu, caracterizado por um idealismo individualista e por um subjetivismo centrado no “Eu Absoluto”(DUSSEL, 1993).

Aqui, cabe mencionar as limitações decorrentes de um consenso dialógico, difícil de ser aplicado aos países periféricos, com fortes tensões, fruto das desigualdades e da exclusão social. O fato é que a aplicação de uma ética discursiva tem eficácia limitada em comunidades desiguais e excluída dos países periféricos, se levarmos em consideração que o argumento do discurso é a condição para instalação de uma suposta comunidade de comunicação ideal.

O que deveras acontece é que na “comunidade de comunicação real”, hegemônica e central, o "outro" (o sujeito espoliado e dominado do mundo periférico) que deveria ser a condição fundante, na verdade, é ignorado, silenciado e excluído, porque não é livre nem competente para participar da consensualidade discursiva e do jogo lingüístico argumentativo. Com isso pode-se também afirmar que o sujeito da “intenção emancipadora” dos teóricos da Escola de Frankfurt não se confunde necessariamente com o sujeito da “práxis libertadora” (pobres, miseráveis e oprimidos) dos pensadores latino-americanos (WOLKMER, 1997).

Por isso é que a luta anti-racista no Brasil tem sido um fenômeno inconcebível para amplos setores da sociedade e do *stablishment* estatal. Muniz Sodré nos adverte dessa convivência habermasiana de “um universalismo político com as particularidades culturais, desde que se preserve o sistema jurídico de caráter individualista, ou seja, que não haja direitos coletivos para os particularismos”. A saída pela transculturalidade baseada na idéia de tolerância é insuficiente, posto que “a tolerância afigura-se desta maneira como a ideologia possível para a consciência jurídico-liberal no interior de Estados-nação fortes, pólos atratores de imigrantes, a exemplo do centro capitalista no Ocidente cristão” (SODRÉ, 1999, p.20).

3.2.2. O ECLETISMO SELETIVO DO ESTADO E A IDENTIDADE NACIONAL

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

Nossa constatação é de que tivemos uma trajetória histórica que permitiu um não-lugar a certos indivíduos e grupos sociais no Brasil, o que confere nossa subalternização inautêntica na conformação da sociedade *modernizada seletivamente*. Para Jessé Souza (2000), nossa cidadania foi regulada e o lugar de cada um foi classificado por um controle social que nos foi legado, definindo esse modelo segregador e tardio do capitalismo periférico. O que faz com que seus membros se readéquiem e afirmem condutas negociáveis que determinam outras eticidades e outras normatividades, afirmando a existência de outras regras éticas/morais sobrevivendo aos e subvertendo os “cânones sagrados da lei”.

Os valores, linguagens e cultura forjados e estabelecidos a partir de trajetórias multilíneas enfrentam os auspícios de uma história essencial que evolui indefinidamente e que não se caracteriza por noções de tempo e espaço unívocos. Várias matrizes simbólicas enquanto mecanismo de resistência existencial e de identidade cultural. Isso implica na permanente negociação histórica de conceitos orientados por conteúdos mutabilizados, atestados através do pertencimento e da identificação a um modo de ser no mundo. O mundo da vida criminalizado é aquele que se encontra fora do mundo do sistema ou aquele que não participa da "ágora moderna", enfim, aquele que está fora da cidadania e da nação.

Então essa existência de uma ordem de valores comuns e estruturante de um modo de vida denominado *mundo da vida hegemônico*, que conforma e orienta os modelos organizativos do Estado e da sociedade brasileira sob o signo da identidade nacional e da identidade multicultural, é o que pretendemos abordar agora.

Concordamos com o entendimento que explica o mundo em narrativas civilizatórias e que a cultura, a linguagem e a religião determinam o lugar simbólico das regras da existência e do pertencimento social. Temos, a partir disso, uma socialidade e uma moralidade que induzem a uma normatividade e que impõem uma certa mediação

comportamental e procedimental, em detrimento de e em confronto com a moralidade política preponderante em determinado período histórico.

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

A identidade nacional

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

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

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

lusotropicalismo e tropicologia.¹⁵ Freyre dirá ainda que a singularidade da população ibérica e a predisposição dos portugueses em assimilar os diferentes foram os elementos iniciais de uma civilização genuína. Os elementos centrais do estudo de Freire são a casa, a família e a personalidade.

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

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

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

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

¹⁵ Daí a preocupação de Gilberto Freyre com a idéia de uma civilização ibérica extensiva a toda América Latina. Segundo sua convicção, temos a possibilidade de ser uma civilização, temos traços de universalidade, então poderemos ter um futuro; temos viabilidade como nação. Era construção da temporalidade brasileira pela reinterpretação do passado e futuro é muito importante naquele momento (FREYRE, Casa-Grande & Senzala, 2000, p. 143).

É possível depreender de uma leitura de Freyre sobre a sociedade brasileira que, da Casa-Grande, cria-se o Estado. Uma releitura contemporânea da obra de Freyre permite perceber um modo específico de imbricamento, no Brasil, entre a ordem pública e a ordem privada (VELOZO, 1999).

O mito de democracia racial, baseado na dupla mestiçagem - biológica e cultural - entre as três raças originárias, tem uma penetração muito profunda na sociedade brasileira: exalta a idéia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade.

Todo o esforço de uma parte dos intelectuais, artistas e políticos era voltado para a busca de resolver esse dilema – o que poderia resultar da herança inferior do negro no processo de formação da identidade brasileira? Segundo Sodré,

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

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

Note that there is no race or color prejudice mixed with class prejudice in Brazil. There is. But no one would think of having churches only for whites. No one in Brazil would think of laws against interracial marriage. No one would think of barring colored people from theaters or residential sections of a town. A general spirit of human brotherhood is much stronger among Brazilians than race, color, class, or religious prejudice. It is true that racial equality did not become absolute with the abolition of slavery (FREYRE, 1959, p. 82).

There was race prejudice among plantation-area Brazilian; there was social distance between master and slave, between white and black (...) But few Brazilian aristocrats were as strict about racial purity as the majority of the Anglo-American aristocrats of the Old South were (Ibidem, p.82)

From my drawing such comparisons, however, no one should understand me as implying that Brazil is a perfect ethnic democracy. It is not. Brazil has become prominent as a community inclined toward ethnic democracy (Ibidem, p. 167).

¹⁶

Essa construção pode ser contraditada. Todavia, o título de defensor da democracia racial, não se lhe aplica inteiramente. Podemos, também, extrair de diversas obras do mencionado autor¹⁷ a confirmação do inverso, ou seja, a existência de uma geração oriunda de países europeus que aqui instalou um modelo político e social hierárquico e espoliador; implementou valores e práticas de desigualdades raciais, de um patrimonialismo desmedido, um patriarcalismo e um sadismo étnico-racial realizado através de estupros, torturas e matanças.

¹⁶ "Perceba que não há preconceito racial ou de cor junto com preconceito de classe no Brasil. Há. Mas ninguém pensaria em ter igrejas só para brancos. Ninguém no Brasil pensaria em leis contra o casamento interracial. Ninguém pensaria em barrar pessoas de cor de teatros ou de áreas residenciais de uma cidade. Um espírito geral de fraternidade humana é mais forte entre os brasileiros que raça, cor, classe ou preconceito religioso. É verdade que a igualdade racial não se tornou absoluta com a abolição da escravidão" (FREYRE, 1959, p. 82). "Havia preconceito racial entre os brasileiros da zona rural; havia distância social entre mestre e escravo, entre branco e negro (...) Mas poucos aristocratas brasileiros eram tão rígidos no que diz respeito a pureza racial quanto a maioria dos aristocratas anglo-americanos do Velho Sul eram" (Ibidem, p. 82). "Da concepção de minhas comparações, entretanto, ninguém deve entender como se eu estivesse insinuando que o Brasil é uma perfeita democracia étnica. O Brasil tornou-se proeminente como uma comunidade inclinada à democracia étnica" (Ibidem, p. 167). Tradução nossa.

¹⁷ Ver a respeito *Casa-Grande & Senzala* (1933), *Sobrados e Mocambos* (1936), *Interpretação do Brasil* (1947), *Ordem e Progresso* (1959).

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

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

O sociólogo francês confronta Nina Rodrigues e Euclides da Cunha que culpavam as leis da miscigenação como impedoras do desenvolvimento nacional.¹⁸ Daí toda a dificuldade de assumir uma identidade reveladora de sua ancestralidade e de sua cultura milenar como sustentação de um outro processo civilizatório. Na verdade, a escravidão e a colonização como modelos de produção e de organização social proporcionaram uma grande fusão de valores e práticas sociais que nos trópicos reverteu-se em sua maioria em condutas e mundos da vida criminalizáveis.

Ele está de acordo com inúmeros outros escritores e intelectuais brasileiros de que elementos da cultura, da religião, da arte, da economia e do modelo comunitário de vida originadas dos povos africanos formaram o que hoje é chamada de nação brasileira. Entretanto, esse reconhecimento apenas registra uma lacuna que aos poucos se

¹⁸ A larga transmissão dos caracteres das raças inferiores que provoca a mestiçagem, que acarreta o desequilíbrio ou, mais exatamente, um equilíbrio mental instável (Nina Rodrigues, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, 1894, *apud* Bastide). E a mestiçagem extremada é um retrocesso. O índio-europeu, o negro brasílio-guarani ou o tapuia, exprimem estádios evolutivos que se fronteiam, e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades preeminentes do primeiro, é um estímulo à revivescência dos atributos primitivos dos últimos. De sorte que o mestiço... é, quase sempre, um desequilibrado” (Euclides da Cunha, *Os Sertões*, 1902, *apud* Bastide).

preenche. Mas existe o modo como se afirma a identidade por meio da reivindicação da origem e da reconceitualização que essa origem trouxe por força do tempo. O que impõe a necessidade de se reconhecer também as experiências identitárias que se negam a participar de um mundo de vida, intermediadas por valores originados de um eurocentrismo excludente e autoritário.

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

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

Para Munanga, os cientificistas do século XIX defendiam a tese de que “o desenvolvimento das culturas depende, segundo os doutrinários do racismo, da pureza da raça. Por outro lado, o declínio de uma cultura explica-se facilmente pela degenerescência que a mistura das raças provoca” (MUNANGA, 1999). Facilmente podemos encontrar os pressupostos de uma mentalidade que substanciou a performance racista dos americanos ao creditar suas mazelas aos imigrantes asiáticos, africanos e latinos. Gobineau, um dos

mais altos representantes da eugenia européia, divulgava, muito antes de Hitler e seus asseclas, que os arianos e, em especial, os alemães, seriam os verdadeiros símbolos da raça humana.

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

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

Quase ninguém se afirma racista nos trópicos. Mas a discriminação encontra efeitos nas exclusões dos espaços sociais. Por isso, “negro” e “branco” são modos de vida, ou melhor mundos da vida, como desenvolvemos neste trabalho nos primeiros

capítulos. Existe uma predominância estética, econômica, política e religiosa que define e dirige a mentalidade nacional e essa predominância decide o lugar dos indivíduos no exercício do poder político, resultando no que anteriormente chamamos de exterioridade negada e negação de um mundo da vida. No Brasil não existem brancos, nem negros, tal como uma certa ciência nos ensinou, mas existe uma identidade de ser branco e europeu e de ser negro e africano. Aspectos de uma nação que discrimina pela marca e não pela origem. Aspectos de uma nação que discrimina pelo preconceito e pela violência que exclui e mata, não mais pela escravidão legal.

O elemento nacional confundiu-se no Brasil com teses totalizantes e conservadoras, mas a conciliação e a reforma foram os mecanismos utilizados pelas elites para resolver seus interesses na política brasileira. A ausência de cidadania, expressa numa frágil participação popular nas grandes datas históricas do Brasil, foi identificadas por José Murilo de Carvalho e José Honório Rodrigues como sintoma de servilismo e autoritarismo.¹⁹

Este último acredita que tivemos processos violentos, mas que ainda assim não foram tratadas como processos de mudanças estruturais. É comum associar, diz Rodrigues, as lutas dos sertanejos, negros e indígenas a insurreições e revoltas, já as lutas dos europeus ou brancos brasileiro sempre foram tratadas como revoluções e ou contestação.²⁰

Na verdade ainda somos herdeiros da tradição patrimonialista e privatista da política, como diz Rodrigues: “as considerações afetivas complicam a direção dos negócios públicos, e daí o filhotismo, o nepotismo, o genrismo e outras formas comuns de favoritismo ligadas aos personalismos”(Ibidem, 1965). Essa constatação, conjugada com a idéia de

¹⁹ Ver a esse respeito *Os bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi*, de José Murilo de Carvalho (1987).

²⁰ As revoltas populares foram destruídas a ferro e fogo e seus líderes enforcados ou arcabuzados. Jerônimo Barbalho Bezerra, no Rio, em 1661; Manuel Bequimão e Jorge Sampaio, no Maranhão, em 1685; Felipe dos Santos, em Minas, em 1720; os quatro chefes da rebelião dos alfaiates, na Bahia, em 1798; Tiradentes, no Rio, em 1792; os 13, de 1817, em Pernambuco, inclusive os Padres Roma e Miguelinho; os 15 em Pernambuco, no Ceará e no Rio, em 1824, entre os quais Frei Caneca, os Padres Mororó e Tenório, renunciaram, se mataram ou se comprometeram pelo mecanismo da conformação (Rodrigues, 1965, p.139).

simulação de uma identidade nacional unvida pelo retrato imaginário do mestiço²¹, cristalizou uma doutrina fortemente arraigada nos pressupostos éticos-filosóficos da cultura e da legislação brasileira.

Do mesmo modo pensa Guerreiro Ramos (1957, p.153), quando fala de nossa submissão à cultura eupéica enquanto uma patologia coletiva: "o brasileiro, em geral, e, especialmente, o letrado, adere psicologicamente a um padrão estético europeu e vê os acidentes étnicos do país e a si próprio, do ponto de vista deste. Isto é verdade, tanto com referência ao brasileiro de cor como com ao claro". Na verdade, o aparecimento dos colonizadores, enquanto pregadores da salvação e munidos da verdade para todos, foi que primeiro destituiu o nativo, depois o africano, de quaisquer possibilidades de assumir autenticamente o seu modo original. As colônias étnicas européias do início do século XX foi que introduziram o racismo que é ainda praticado às escâncaras com o beneplácito e concessões do estado brasileiro.

²¹ Kabenguele Munanga em *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil* afirma que "o modelo sincrético, não democrático, construído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente foi assimilacionista. Ele tentou assimilar as diversas acepções existentes na identidade nacional em construção, hegemonicamente pensada numa visão eurocêntrica (MUNANGA, 1999).

3.3. QUANDO A NORMA JURÍDICA NEGA O MUNDO DA VIDA

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

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

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

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

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

Na afirmação de um ordenamento jurídico, o Estado brasileiro vê-se numa redoma de fogo: precisa aprimorar seu estatuto legal para atender os destinos de uma nação sul-americana que quer participar do concerto mundial das nações – orgulhosamente – sem conflitos econômicos, étnicos/raciais, religiosos, regionais, etc.; e, ao mesmo tempo, convive com uma imensa vontade de ser igual ao colonizador, rendendo-se, para tanto, ao mimetismo cultural e político pelo medo e vergonha de ser, também, índio e negro. Ou, como afirma Sodré:

o que se tem como certo é que todo estado-nação procura instituir uma “comunidade nacional” na base de uma etnicidade fictícia (...) A partir de critérios lingüísticos, históricos e biológicos, o Estado nacional “eticiza” a população, essencializando as suas representações psicossociais por meio de ideologias nacionalistas ou mitos de identidade baseados em cultura, origem e projeto coletivo presumidamente comuns” (SODRÉ, 1999, p.50).

Uma outra ordem de valores decorrentes de um “mundo” ainda que sincrético, ressignificado e reconceitualizado guarda menções que podem ser facilmente

identificadas como oriundas da contribuição civilizatória de certos povos africanos no Brasil. Valores como os de restituição, integração, complementariedade, ancestralidade; comunhão nas relações com a natureza; ênfase no corpo sacralizado; noção de felicidade dramatizada em festejos; sublimação do sentimento de culpa e de pecado²², são aspectos que conformam uma narrativa mítico/ética distinta, em muitos aspectos, da tradição judaico-cristã.

Esses valores muitas vezes chocam-se com o ideário da identidade nacional e, muitas vezes, com o ordenamento jurídico vigente. Às vezes coadunam enquanto fatores de composição de conflitos civis, inviabilizando o discurso da democracia racial e do convívio harmônico.

O outro nunca existiu como eu mesmo para o eu eurocêntrico. O outro é uma invenção do eu próprio. E este "eu" reificado funda a nacionalidade e a brasilidade. Mas, só serei reconhecidamente o outro radical se me assumir enquanto eu em minha integralidade onto-social, dirá Husserl. Essa tradição filosófica e jurídica se assenta fielmente ao modelo europeu de vida social e de organização estatal de uma mesmidade com atributos padronizados de cor, sexo e origem.

É desse modo que se configura nosso *ethos* original – a cidadania é negra e indígena nos momentos de afirmação cultural, mas nossa cidadania é perversamente européia e branca nos momentos de afirmação da cidadania através dos mecanismos de obtenção e exercício dos direitos, oportunidades e condições de vida. O ser é, nas agruras dos efeitos das desigualdades, mas não é nas buscas incessantes de um modo de vida em que se nega o outro original. Desse modo justifica-se a negação de simbologias de outros etnias e raças tal como acontece com Exu²³ enquanto representação imanente

²² Tais estudos e pesquisas sobre os valores e princípios de certos povos africanos que vieram para o Brasil em decorrência da escravidão são fartamente utilizados, a propósito de LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*, (2000); SANTOS, Juana Elbein dos, *Os Nagôs e a Morte: páde, àsèsè e o culto Ègun na Bahia*, (1986); OLIVEIRA, David Eduardo de, *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*, (2003); SODRÉ, Muniz, *Claros e Escuros, Identidade, Povo e Mídia*, (1999); CARNEIRO, Edison, *Candoblés da Bahia*, (2002); BASTIDE, Roger, *Lês apports culturels des africains em Amérique Latine: essai de synthèse Cahiers d'Histoire Mondiale*, (1971).

²³ Para uma visão da representação de Exu para a cosmovisão africana (Nagôs): “de fato, Exu não só está relacionado com os ancestrais femininos e masculinos e com suas representações

do movimento perpétuo da vida, o avatar que liga os mundos, o criado e o incriado, aquilo que é mutável. A *anima* e o sopro inicial para quem quer explicá-lo através da tradição grega, mas que está bem distante das matrizes aristotélica ou hegeliana.

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

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

Os pressupostos que orientam os valores de justiça e equidade são hierarquizados e rigorosos, mas também frágeis e permissivos. Por quê? Será que é por nossa colonização luso-ibérica, realimentada e sincretizada pela contribuição árabe, africana e asiática? Será que nossos mais renomados intérpretes, principalmente aqueles que realizaram leituras culturalistas, podem explicar essa nossa permissividade e elasticidade nas relações sociais e, conseqüentemente na aplicação de organização estatal?²⁴

coletivas, mas ele também é elemento constitutivo, na realidade o elemento dinâmico, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe" (SANTOS, 1986, p.130).

²⁴ Sérgio Buarque de Holanda ao referir-se à nossa colonização européia e às suas influencias diz que: "è significativa, em primeiro lugar, a circunstancia de termos recebido a herança através de uma nação ibérica. A Espanha e Portugal são, com a Rússia e os países balcânicos (em certo sentido também a Inglaterra), um dos territórios-ponte pelos quais a Europa se

O patrimônio ético-cultural brasileiro – permeado pelo personalismo, pelo patrimonialismo, e pela tropicologia culturalista, respectivamente estudados por Sergio Buarque De Holanda, Raymundo Faoro e Gilberto Freyre – , apresenta doutrinariamente a justificação de uma cultura societária que alimenta uma ordem normativa que nos parece sistemicamente conformada, mas os seus atos procedimentais encontram válvulas mais ou menos abertas que se adequam às realidades dialetizadas, redefinindo o olhar de quem decide como aplicar a lei. A hermenêutica talvez estivesse sendo utilizada como recurso da negociação ideológica e política. Os juizes, promotores e autoridades oficiais utilizam-se de uma eclética hermenêutica jurídica, relativizando seus interesses e posições. O rigorosíssimo da norma pura estaria encontrando nos trópicos uma leitura moralizante, culturalista e espiritualista em nome da aplicação tradicional dos direitos humanos.²⁵

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

Essas indagações nos levam a uma outra perplexidade: as diferenças ética-normativas não são tratadas no âmbito normativo de um estado unitário ou, quando são, sempre estão encobertas por pressupostos de uma ordem jurídica que tenta acompanhar

comunica com os outros mundos. Assim, eles constituem uma zona fronteira, de transição, menos carregada, em alguns casos, desse europeísmo que, não obstante, mantém como um patrimônio necessário (HOLANDA, 1995, p.31).

²⁵ Roberto Gomes revela, na *Crítica da Razão Tupiniquim*, referindo-se ao filósofo Cousin, que teria influenciado muitos pensadores e juristas brasileiros, de onde vieram as “frouxas bases sobre as quais se fundou uma autêntica ideologia da conciliação”. O ecletismo ilustrado de Cousin era assim identificado: 1º - a desconfiança com os “sistemas”, que seriam camisas-de-força do espírito; 2º - a crença de que a “verdade” poderia ser o resultado de um mosaico montado a partir de inúmeros pensadores.(...) permitiria um enriquecimento indefinido, aproveitando-se de cada sistema o “melhor” – daí a qualificação de “esclarecido”. 3º - finalmente, a crença tipicamente narcisista e imatura de que, assim agindo, estaríamos dando mostras de “espírito aberto”, “esclarecido”, não-dogmático(GOMES, 1994, p. 34).

a dinamicidade dessa mesma sociedade. Muitos dos novos sistemas jurídicos buscam saídas para a realização da justiça dentro do direito, mas, muitas dessas teorias, não passam de ensaios eugênicos ciber-funcionais em que os jogos sociais e sua competência intrínseca respondem pelas contradições decorrentes dos modelos naturais do contrato social.

Jessé Souza referindo-se a Habermas demonstra que a modernidade à brasileira é uma fantasia “para a imensa maioria da legião de párias urbanos e rurais, sem lugar no novo sistema, produto de séculos de abandono, a desigualdade aparece como um resultado natural, muitas vezes percebido como fracasso próprio” (SOUZA, 2002 p.262). Com a fragmentação do mundo da vida atestada aqui pela criminalização da existência de *mundos subalternizados* (SANTOS, 2003) ou do *coletivo humano inferior* (MUNANGA, 1999), verifica-se que, mesmo a saída referenciada na ampliação da esfera pública, encontra-se prejudicada por conta dessa mesma limitação originária que impõe uma certa isonomia de pessoas autorizadas a “falar” para proferir um acordo legítimo.

Assim, convivem no Brasil os saberes e valores europeus, indígenas e africanos. Este último, o saber afro-brasileiro, em face de sua maior presença numérica na sociedade brasileira em relação aos povos indígenas, tem sido direta e indiretamente excluído da vida pública nacional. Trata-se de uma diáspora, com a qual cerca de 4 milhões de africanos escravizados verteram compulsoriamente para o Brasil. Na atualidade, podemos falar de cerca de 80 milhões afrodescendentes.²⁶

Todos estão subordinados às regras estatais. Mas, uma boa parte não está engajada nas regras programáticas da carta constitucional. Não possui os plenos direitos

²⁶ É importante explicar o conceito de afrodescendente e a correspondente estimativa numérica. Os estudos oficiais (IBGE, Pnud) têm considerado o conceito sociológico e histórico de raça e não mais o biológico. Tal classificação compreende a reunião daquelas pessoas que se autodeclararam pretas conjugada com aquelas que se autodeclararam pardas que passam a ser classificadas na pesquisa como negras, afro-brasileiras ou afrodescendentes. O conceito usado como método na pesquisa é utilizado pelos movimentos negros como identidade política. O conceito miscigenado de descendência/fenótipo/identificação para qualificar essa parcela da população brasileira ganha terreno em razão de outros critérios raciais biologizados e que servem para identificá-los para efeito de promoção de políticas públicas estatais e privadas.

ali insculpidos. A conclusão das pesquisas do IBGE²⁷ e os resultados do relatório do Pnud²⁸ mostram que a maior parte são formadas por brasileiros, pretos e pardos que se referenciam pelos mais diversos valores ocidentalizados, ou orientalizados, próprios de nossa tradição híbrida.

O que não deixa de ser considerado material e simbolicamente como pertencente ao mundo afro-indígena brasileiro, para efeito de cumprimento de agenda política reivindicatória e ideológica. Entretanto, existe um farto número de afro-brasileiros que se orientam por valores, princípios e tradições afrodescendentes, e neles se inspiram para a conformação de um pertencimento via uma identidade (cultural, artística, religiosa, geográfica, filosófica etc.), tentando por diversos meios (lícitos ou não) o resgate de uma simbologia que os coloque na perspectiva de um exercício identitário de sua cidadania. Esse sujeito que busca esse pertencimento, antes de tudo, não está questionando a ordem normativa originada na ordem jurídica estatal. Mas, poderá fazê-lo, em detrimento de outros valores ético-morais que orientam seu mundo de pertencimento e os valores ético-morais da juridicidade estatal vigente.

A existência dos “outros” impõe uma adequação, um jeito nacional para acolher e enquadrar as diferenças, que está fortemente entrelaçada no tecido social que nela tem se pautado para projetar um ideal de democracia estatal; e, em outros momentos, para aniquilar essas experiências pela utilização ortodoxa da lei que sempre os teria representado precariamente. Numa amostragem da produção legislativa dos últimos séculos, podemos ter uma idéia de como esta se valeu dos valores morais e culturais predominantes para instituir mecanismos legais contra as populações marcadamente fora dos padrões europeus do que era aceito como modelo de “ser humano”, de cidadão, de belo e de educado, e de uma certa idéia solipsista do outro.

²⁷ Os indicadores do IBGE sobre educação, saúde, mercado de trabalho e habitação, revelam imensas desigualdades entre brancos e negros, entre eles, a situação da mulher negra encontra uma maior vulnerabilidade. A pesquisa do IBGE (PNAD-2003) informa que o salário médio de uma mulher negra é de R\$ 279,70 contra R\$ 428,30 do homem negro e o da mulher branca é de R\$ 554,60 e o do homem branco é de R\$ 931,10.

²⁸ O Relatório de Desenvolvimento Humano Brasil - 2005: racismo, pobreza e violência”, elaborado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud) em 2001, divulgou que 64,1% dos brasileiros identificados como pobres eram negros e a renda média domiciliar *per capita* dos brancos era 128% maior do que a dos negros.

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

3.3.1. OS AFRICANOS: UMA PORTA PARA O INFERNO

Os portugueses são pioneiros na expansão marítima e são aqueles que primeiro nos impuseram a idéia de dominação mundial calcada no controle da natureza e do humano, fundado no triunfo da razão e de uma fé racionalizada. Mais tarde, com as teses iluministas, a análise por princípio, o experimentalismo e as verdades das ciências serão os elementos que orientarão a decadência de uma modernidade que exalta e mata o sujeito. Havia uma dúvida fundamental nos iluministas: como conjugar uma certa

tolerância – endeusada como uma das mais caras virtudes à diversidade da natureza humana – com a atitude subjugadora das diversidades sociais de homens e mulheres oriundas de distintos mundos da vida?

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

contudo, os índios juntamente com os mulatos e negros eram considerados como desordeiros e causadores de problemas donde necessitavam atenção judicial especial. No Rio de Janeiro, São Paulo, Pernambuco e Minas Gerais os Ouvidores podiam condenar estes “tipos criminosos” à morte (SCHWARTZ, 1979, p.197-198).

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

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

Gislene Aparecida em *A invenção do Ser Negro* (2002), descreve o imaginário social do negro decorrente de preconceitos e atos discriminatórios, impondo estratificações e tipificações de comportamentos:

A perseguição aos africanos que eram símbolos de barbárie, de decadência cultural e de inferioridade era retratada nos jornais da época de forma corriqueira entre uma e outra notícia. Lidas e relidas com certa frequência, essas notícias, em vez de informar a população, disseminavam teorias racistas. Do escravo, artigo vendido ou comprado, ao marginal negro não havia muito espaço. O negro será retratado nos jornais: nas seções científicas, como objeto de estudo ou comprovação das teorias racistas; na seção de notícias, ora assassino, ora fugitivo, ora como um ser incapaz de viver em sociedade cometendo graves erros por ignorância, ora por suas práticas de feitiçaria ou canibalismo, ora por sua degeneração moral; na seção de anúncios, como mercadoria que se compra ou vende, procurada ou encontrada; na seção de contas, como um semi-homem com características pouco civilizadas. Não podemos nos esquecer das seções policiais e dos obituários, em que a figura do negro era uma constante: é aquele que mata e também aquele que morre de forma quase sempre violenta (SANTOS, 2002, p.134).

As nações africanas, então colonizadas, puseram-se resistentemente contra uma completa dominação de suas identidades e trajetórias civilizatórias. A tradição oral e uma certa antropologia corporal orientaram os pressupostos dessa resistência que continuou a ser enfrentada de modo subliminar pela inteligência conservadora da então República Velha brasileira. O que comprova que a tese da miscigenação das raças era apoiada e rechaçada por grupos de cientistas e intelectuais, mas todos pendiam para uma perspectiva inferiorizante dos negros africanos. Munanga nos relata que nos séculos XIX e XX a questão da mistura das raças trazia preocupações relacionadas ao modelo de organização estatal e aos valores sociais:

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

3.3.2. VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E RACISMO INSTITUCIONAL

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

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

Outra manifestação do racismo sustenta-se na razão hegemônica do Estado, através de uma bem montada ordem política e jurídica, que, por meio da força e da violência, produzia leis e políticas estatais que reproduziam os papéis sociais de mando e submissão. Assim, o aparelho de estado aparece como um dos realizadores de uma violência material e institucionalizada como suporte de uma maneira de estratificar e segregar, preconizando aquilo que iremos chamar na atualidade de *racismo institucional*.

Assim, podemos afirmar que o racismo, lastreado na diferença biológica, ou enquanto manifestação ideológica, desenvolveu modos sutis de discriminação, objetivando a obtenção de privilégios aos grupos identificados biológica e culturalmente com o “mundo branco”. A produção legislativa do estado brasileiro deu curso a uma conformação institucionalizada do tratamento legal e social aos negros em detrimento dos brancos.

3.3.2.1. A VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E INVISÍVEL DO RACISMO DECORRENTE DAS PRÁTICAS INSTITUCIONAIS

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

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

O racismo brasileiro, a despeito da ideologia da “democracia racial”, se impôs por um método de gradação refletida numa provocada miscigenação e numa incipiente mobilidade social, distintamente das leis segregacionistas americanas (Leis Jim Crow) que dispunham os afrodescendentes em regiões geograficamente diferentes dos brancos, num sistema comumente denominado de “iguais, mas separados”. No entanto, embora o sistema segregacionista americano seja diferente do brasileiro, aqui se realizou o que poderíamos chamar de um convívio mútuo superficializado e moldado numa segregação não explícita, acabando por conformar aquilo que poderia ser chamado, contrariamente, de “juntos, mas desiguais”.

A visão dos brancos sobre os negros quase sempre é de uma neutralidade e isenção que importa numa maior complexidade e perversidade deste sistema racial.

Aqui, nos trópicos, oprimem-se agressivamente os negros e, paradoxalmente, nega-se o racismo de um modo proporcionalmente agressivo. Recentemente, a categoria da *branquidade* entendida como dado invisível para a determinação do lugar social de brancos e negros no Brasil tem sido utilizada no debate de um racismo ainda difícil de ser reconhecido.²⁹

Foi Guerreiro Ramos (1957, p.177) quem evidenciou o problema do racismo como patologia social, ou melhor como patologia social do branco. Essa conceituação tirada dos próprios defensores das teorias biológicas e organicistas, onde o paralelismo entre mundo social e mundo biológico dava margens para o aparecimento de uma epistemologia eugenizante e que apresentavam certas tendências como proporcionadoras de um "desequilíbrio natural da sociedade". Ramos afirma que:

nas presentes condições da sociedade brasileira, existe uma patologia social do branco brasileiro e, particularmente, do branco do Norte e do Nordeste (...) Esta patologia consiste em que, no Brasil, principalmente naquelas regiões, as pessoas de pigmentação mais clara tendem a manifestar, em sua auto-avaliação estética, um protesto contra si próprias, contra a sua condição étnica objetiva. E é este desequilíbrio na auto-estimação, verdadeiramente coletivo no Brasil, que considero patológico.

Bourdieu nos apresenta, com seu conceito de "poder simbólico"³⁰, um instrumento valioso para compreendermos essa "patologia social" que impôs aos negros brasileiro uma apreciação negativa e, ao mesmo tempo, excluir a responsabilidade de seus idealizadores. O poder simbólico dos efeitos do racismo aparece como o poder de constituir o dado pela enunciação, de

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

²⁹ Ver sobre o debate da Branquidade o livro *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo* de Vron Ware (2004).

³⁰ O termo *simbólico*, de destaque na obra de Bourdieu, tem a significação de algo que está oculto, invisível, ignorado pelos outros. O caráter de "*invisível*" no exercício do poder ou da violência, precisa da cumplicidade dos que se submetem a eles, precisa de um reconhecimento implícito, mesmo que esse reconhecimento seja dissimulado (BOURDIEU, 1989).

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

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

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

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

Importa ressaltar os estudos realizados por Edith Piza, no livro *Psicologia Social do Racismo* (2002), onde nos apresenta uma exemplar situação de estratificação racial decorrente do imaginário simbólico institucionalizado nas relações sociais do município de Itapetininga no estado de São Paulo:

No espaço das ruas onde se concentravam as populações brancas e negras mais pobres, a convivência era constante nas brincadeiras de rua e no coleguismo de crianças que freqüentavam a escola primária. Mas, à medida que os alunos brancos iam para o ginásio, na Escola Normal (Instituto de Educação Peixoto Gomide), o afastamento era flagrante, pois poucos negros freqüentavam esta escola. As brincadeiras de rua também deixavam de existir, já que adolescentes brancos e negros ocupavam diferentes espaços de lazer e a brincadeira de rua, principalmente para as meninas, não era mais autorizada pelas famílias. Convivência, dali em diante, era quase impossível; as trajetórias de cada um acabavam por afastá-los. As moças brancas passavam a ter com suas colegas negras uma relação de subordinação: a maioria das brancas fazendo trajetórias de ascensão social pelo estudo ou casamento; e a maioria das negras permanecendo em suas classes sociais de origem (PIZA, 2002, p. 82).

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

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

Para que esse sistema de inculcação funcione, nenhuma de suas peças pode falhar, pois estaria transgredindo o que foi social e politicamente legitimado, através da concatenação desse mesmo sistema. Os elos da cadeia não podem ser quebrados, nem pelo emissor, nem pelo receptor, ou pelo conteúdo da mensagem.(...) As ideologias do sistema escolar e os efeitos operados por sua autonomia relativa tornaram-se, para a sociedade burguesa, uma forma de legitimação da ordem social atual, já que contribuem para "convencer cada sujeito social a ficar no lugar que lhe cabe por natureza." (BOURDIEU, 1992).

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

3.3.2.2. O PODER SIMBÓLICO REVELADO NAS LEIS ATRAVÉS DAS INSTITUIÇÕES

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

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

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

A reprodução simbólica instituída da violência racial através das instituições é facilmente identificável, porquanto, os agentes da ação racializada, não aparecem como

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

Ronaldo Vieira Júnior em seu estudo sobre a *Responsabilidade Objetiva do Estado* (2004, p.116) nos alerta sobre a intencionada preterição da vida social condicionada ao pertencimento a um determinado grupo racial presente na legislação imperial. A legislação era flagrantemente diferenciada para os negros livres e escravizados, bem como a execução das penas específicas, acenando até mesmo com o argumento da ameaça à segurança pública.

A legislação criminal do império no propósito de estatuir um maior controle social decorrente do escravismo, instituiu um conjunto de tipificações atribuídas exclusivamente aos negros escravizados. Pela análise dos artigos do Código Criminal do Império é fácil depreender que o que se pretendia era criminalizar os negros em razão de suas manifestações culturais e religiosas:

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

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

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

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

Pena de prisão com trabalho de 8 a 24 dias.

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

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

Diz José de Souza Pinto e Aguiar, branco, solteiro, e morador no sítio do Ribeirão da Furna, termo desta villa, que agregado ao mesmo sítio vive, e mora o pardo Damásio, escravo, que foi do padre Joaquim Je. Da Aa., e sem temor algum a justiça anda como temerário, e destemido na mesma ribeira, já desafiando a huns, e já intrigando-se com outros, afim de haver grandes desordens, e desasocego da tranqüilidade, e do bem público, pois que não se affasta de sua temível faca de ponta, e outra de arrasto fora da marca, além de outras armas, e com isso tudo anda publica, e actualmente com offensa da república. Nestes termos, e como semelhantes foram prohibidas pelas Leis novíssimas de outubro de 1649, de 29 de março de 1719, e de 25 de junho de 1749, e por elas se permite denuncia e por isso que o suplicante quer denunciar o suplicado, como dede já o faz, para ser punido com as penas determinadas nas sobreditas Leis, mandando V.Sa., que jurando o suplicante, e prestando fiança as custas, julgado, e sentenciado, se lhe tome a sua denúncia com as testemunhas a margem apontada. Sítio Ribeirão da Furna, termo de Villa Velha em “26.07.1820”(PIRES, 2003, p.129).

Vejamos outro caso estudado por Pires, onde relata que em 17/12/1859, Salustiano, escravo do Cônego Vigário José de Souza Barbosa, foi indiciado por resistência à prisão:

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

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

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

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

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

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

3.3.2.3. O PERPÉTUO SUSPEITO POTENCIAL

Num cenário em que as correntes científicas traziam o debate sobre a superioridade das raças e da condição existencial subalterna do negro, essa decadência,

como bem nos mostrou Dussel, foi reforçada no Brasil sob o artifício de uma degeneração cultural e social. Essa orquestrada dissolução da identidade, de decomposição do “rosto levinasiano”, impõe uma destruição do mundo vivido em nome do sistema e, é no terreno do poder jurídico que este controle social e existencial se realiza sem maiores questionamentos.

É importante registrar – apenas para fundamentar o debate que estamos propondo – exemplos das manifestações culturais e religiosas daqueles que reivindicam a ancestralidade ou o pertencimento ao mundo africano e que acabam por sofrer toda sorte de preconceito, discriminação e crime racial. As denúncias de ataques às religiões de matrizes africanas ainda são recorrentes nos meios de comunicação de massa.³¹ A criminalização de religiões afro-brasileiras por terem utilizado animais em ritual religioso acabaram por proporcionar uma batalha jurídica, com o argumento de se ter desrespeitado o Código Florestal do Estado do Rio Grande do Sul, como abordaremos mais adiante.

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

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

Os outros quase sempre eram os inimigos. Os inimigos assim justificam a política do Estado. Ficar hoje sem os inimigos significa

³¹ O jornal A Tarde do dia 28.10.2001 notícia que membros da Igreja da Graça de Deus atiraram sal e enxofre contra fiéis reunidos em culto no dia 26.10.2001 em Salvador no Estado da Bahia.

para alguns estados ficar sem política. A política, no sentido de Lévinas, afirma a diferença. Neste sentido, ela é o signo de uma nova democracia (MILOVIC, 2004, p.121).

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

3.4.. DOIS CASOS QUE TRATAM DA CRIMINALIZAÇÃO DE UM MUNDO DA VIDA

Percorrendo o caminho da constatação da existência de uma parafernália filosófica e jurídica que alimenta a idéia de identidade hegemônica no Brasil, apresentamos, apenas para uma breve análise, dois casos de criminalização racial e de lesão a direitos humanos em razão das condições do meio ambiente e da criminalização religiosa como modernos instrumentos de racismo institucional. O primeiro, associado ao já amplamente conhecido "racismo ambiental"³². O segundo caso está associado a um fenômeno nacional e diz respeito a um direito constitucional que garante a livre manifestação religiosa.

As áreas segregadas são as principais vítimas do racismo ambiental. Utilizando o conceito de pobreza, aliada ao conceito de discriminação étnica, observamos uma tendência marcante de segmentos sociais empobrecidos serem majoritariamente composto de minorias étnicas.

Em nossa atividade como assessor de uma bancada negra do Partidos dos Trabalhadores no Congresso Nacional, acompanhamos e denunciemos diversas representações judiciais junto ao Ministério Público vinculadas a crimes de racismo associados a atos de governo e da iniciativa privada, que envolviam modificações no modo de vida de grupos étnico-raciais que habitam em diversas partes do país.

Acompanhamos diversos casos de racismo ambiental, entre eles, os casos do deslocamento dos quilombos próximo à Base de Lançamentos de Foguetes de Alcântara, no Maranhão; o caso da contaminação de centenas de habitantes – em sua maioria negros – em bairros pobres de Santo Amaro/BA por escória de chumbo; o caso da construção de um presídio de alta segurança no interior de uma comunidade remanescente de quilombo em Pitanga dos Palmares, em Simões Filho, também na

³² O relatório da Comissão de Justiça Social dos Estados Unidos datado de 1987 identificou o chamado "racismo ambiental ou racismo do meio ambiente", atribuído atos deliberados ou não de escolher regiões geográficas para o depósito e/ou queima de lixos tóxicos. Estes "lixões" encontra-se situados em comunidades preponderantemente composta de afrodescendentes, asiáticos e latinos. Tem sido investigados, também, casos de poluição ambiental, principalmente em lençóis freáticos, mares, rios, lagos; poluição sonora e construção de prédios e equipamentos

Bahia. Para esse estudo, nos deteremos nos casos de Alcântara e no caso da criminalização dos rituais das religiões afro-brasileira em Porto Alegre no Rio Grande do Sul.

Caso 1: Deslocamento das comunidades quilombolas da região conhecida por Base Espacial de Alcântara no Maranhão

O Município de Alcântara, localizado no Maranhão, às margens do Oceano Atlântico, foi estrategicamente escolhido pelo Governo Federal pelas suas peculiaridades geopolíticas e aeroespaciais, para sediar o Centro de Lançamentos de Alcântara (CLA), vinculado ao Programa Nacional de Atividades Espaciais do Ministério da Ciência e Tecnologia.

No intuito de expandir as atividades do Centro Espacial de Alcântara visando seu uso comercial, o governo federal tem realizado modificações na base de Alcântara, desde sua fundação em 1980, modernizando-a para disputar o rentável mercado de lançamentos de foguetes e satélites.

Cidade Monumento Nacional, Alcântara possui uma área territorial de 114 mil ha, desta área, o Centro Espacial de Alcântara ocupa 62 mil ha. A população estimada em 19.000 pessoas é composta maioritariamente por negros e índios. No entanto, desde sua criação, os conflitos são constantes, resultando em prejuízos para aqueles que sofrem o horror da exploração, discriminação e o desrespeito às suas identidades étnico-culturais.

O governo brasileiro propôs o estabelecimento de um Acordo de Salvaguardas com o governo americano, possibilitando a abertura de operações comerciais de lançamentos de satélites. As salvaguardas e condições propostas ferem a autonomia e a soberania nacional, porque concedem parte do território nacional para o controle do governo americano, restringem o uso dos recursos advindos da comercialização do Centro para o desenvolvimento do programa espacial brasileiro e a isenção de controle alfandegário dos equipamentos americanos.

DA OFENSA À TERRITORIALIDADE ÉTNICA

A população de Alcântara e dos povoados de Brito, Mamuna, Baracatatiua, Itapera, Mumunina, Água Bela, São Francisco, Pacoval, convivem hoje com as nefastas conseqüências da implantação da Base de Alcântara, entre eles o êxodo rural que empurra para a sede boa parte da população rural; a baixa qualidade de vida das agrovilas que impossibilitou o acesso aos recursos naturais; a transferência desordenada de famílias residentes no entorno do CLA e as baixas indenizações pagas pelas desapropriações realizadas.

São cerca de 373 famílias que serão transferidas de seus antigos e centenários povoados para regiões impróprias, densamente povoadas e

instrumentos públicos com probabilidade de dano coletivos à população que reside no local do ato.

com recursos naturais insuficientes, lembrando que, entre 1986 e 1987, 312 famílias foram arbitrariamente deslocadas de seus territórios, ferindo o direito de lá permanecerem e existirem enquanto um grupo étnico respaldado pela Carta Constitucional.

A despeito da promulgação da Constituição Federal de 1988, as comunidades rurais remanescentes de quilombo, conquistaram, fruto de uma incansável luta dos movimentos sociais negros, o reconhecimento territorial em razão do patrimônio étnico da população africana residente em diversas regiões do país.

As comunidades pertencentes à região de Alcântara, consideradas remanescentes de quilombos, por sua identidade histórica e cultural, exprimem aspectos humanos e sociais dos antigos refúgios de africanos escravizados e mantém morada habitual nos sítios onde se originaram.

Neste sentido, visando preservar o patrimônio étnico-cultural, o art. 68 da ADTC, ampara o direito de propriedade às estas populações:

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

Entendendo que o art. 68 do ADCT da CF de 1988, possui um caráter de auto-aplicabilidade e, que, combinado com o parágrafo 5º do art. 216 da Constituição Federal estabelece normas protetoras da identidade dos grupos de remanescentes de quilombos e das áreas que guardam reminiscências históricas, vejamos o que nos diz o art:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: (...)

§ 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

A instalação do CLA e a aprovação do acordo de salvaguardas implicará a violação dos mencionados dispositivos, uma vez que as populações negras da região, já foram identificadas pela Fundação Palmares, para a devida regularização de seu território.

Além destes dispositivos constitucionais, existem outros mecanismos legais previstos em legislação ordinária que propiciam a promoção da igualdade e a proteção do patrimônio formado por idênticos usos e costumes; herança cultural, língua e histórico comuns, fundadores, portanto, da impossibilidade da remoção destes grupos sociais sem a concordância dos seus membros.³³

O caráter discriminatório está localizado no autoritário deslocamento das famílias do entorno da Base para um outro território, denominado agrovilas, o que impôs àquelas comunidades tradicionais uma outra vida distinta da primeira, originária, centenária, tendo que se submeter a uma agressiva mudança de meio ambiente e "mundo da vida", alterando, impositivamente e, de modo brutal, as relações sociais, organizativas, religiosas e culturais dessas comunidades e provocando desemprego,

³³ Material elaborado pela assessoria do Deputado Federal Luiz Alberto – PT/Bahia (2002).

violência e morte em razão das dificuldades de adaptação e à evidente discriminação e criminalização decorrente dos "estranhos" e seus novos hábitos.

Caso 2: Ialorixá de Porto Alegre acusada de presa ao praticar "crime ambiental" por "sacrificar" animais em culto religioso³⁴

A aprovação do Código Estadual de Proteção aos animais no Estado do Rio Grande do Sul, em 2003,³⁵ pela Assembléia dos Deputados suscitou comemorações de toda a natureza. No entanto, membros de organizações ambientalistas e membros de diversas igrejas pentecostais reivindicaram a letra da lei para criminalizar os ritos praticados pelas religiões de matriz africana existentes no Rio Grande do Sul. Os atos discriminatórios e criminalizatórios foram refletidos em perseguições, ofensas e prisões. O debate envolveu o poder legislativo, o poder judiciário, o ministério público, as organizações ambientais, as organizações religiosas africanistas e as organizações religiosas pentecostais.

A oposição de ambientalistas e pentecostais ao ato de oferecer animais em oferenda culminou numa tipificação penal traduzida nas denúncias contra as religiões afro-brasileira sediadas no Rio Grande do Sul.

A contenda enveredou pelo sentido que a humanidade ao longo do tempo tem dado a essa prática comum em diversas religiões. É fato que os cristãos e os islâmicos praticaram e praticam rituais de sacralização de animais que são oferecidos, muitas vezes sacrificados, com finalidade religiosa. Sem se falar na moderna sociedade produtiva capitalista, que utiliza tais expedientes para servir à sociedade de consumo (tem sido recorrente a denúncia de que a indústria de alimentos pratica tortura e matança em nome da racionalidade produtiva capitalista). O que impõe fazermos o debate sobre se o que acontece num ritual religioso de matriz africana é uma tortura de animais ou uma oferenda sacralizada a deuses do panteão afro-brasileiro acompanhada do seu uso coletivo pela comunidade e fundada em preceitos milenares da religião africana.

³⁴ Informações extraídas do material de divulgação do gabinete do Deputado Estadual Edson Portilho do Rio Grande Do Sul, janeiro de 2006.

³⁵ O Projeto de Lei nº 230/1999 é de autoria do Deputado Manoel Maria e versa sobre o desenvolvimento sócio-econômico e a preservação ambiental. Compõe-se de regras que impedem o uso irregular de

Mesmo contando com a posição contrária do Ministério Público do Estado, que tentou impedir através de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIn), o Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, em abril de 2005, decidiu por dar ganho de causa aos religiosos afro-brasileiros, votando pela constitucionalidade da Lei. Depois, em junho de 2004, a Assembléia Legislativa aprovou o projeto de lei de autoria do deputado Edson Portilho, que garantia definitivamente através de emenda ao art. 2º da Lei 11.915/03, o sacrifício de animais.

LEI Nº 11.915, DE 21 DE MAIO DE 2003

Institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul.

O GOVERNADOR DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL.

Faço saber, em cumprimento ao disposto no artigo 82, inciso IV, da Constituição do Estado, que a Assembléia Legislativa aprovou e eu sanciono e promulgo a Lei seguinte:

TÍTULO I

CAPÍTULO I - Das disposições gerais

Art. 1º - Institui o “Código Estadual de Proteção aos Animais” estabelecendo normas para a proteção dos animais no Estado do Rio Grande do Sul, visando compatibilizar o desenvolvimento sócio-econômico com a preservação ambiental.

Art. 2º - É vedado:

I – ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer tipo de experiência capaz de causar sofrimento ou dano, bem como as que criem condições inaceitáveis de existência;

II – manter animais em local completamente desprovido de asseio ou que lhes impeçam a movimentação, o descanso ou os privem de ar e luminosidade;

III – obrigar animais a trabalhos exorbitantes ou que ultrapassem sua força;

IV – não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para consumo;

V – exercer a venda ambulante de animais para menores desacompanhados por responsável legal;

VI – enclausurar animais com outros que o molestem ou aterrorizem;

VII – sacrificar animais com venenos ou outros métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde – OMS, nos programas de profilaxia da raiva.

CAPÍTULO II - Dos Animais Silvestres

Seção I - Fauna nativa

animais silvestres (nativos e exóticos) e domésticos (carga e transporte), à pesca, aos sistemas intensivos de economia agropecuária, ao abate de animais e à vivisseção de animais de laboratório.

Art. 3º - Consideram-se espécies da fauna nativa do Estado do Rio Grande do Sul as que são originárias deste Estado e que vivam de forma selvagem, inclusive as que estão em migração, incluindo-se, as espécies de peixes e animais marinhos da costa gaúcha. Art. 4º - Os animais silvestres de qualquer espécie, em qualquer fase de seu desenvolvimento, bem como os seus ninhos, ovos e abrigos são considerados bens de interesse comum do Estado do Rio Grande do Sul, exercendo-se este direito respeitando os limites que a legislação estabelece.

Seção II - Fauna exótica

Art. 5º - A fauna exótica compreende as espécies animais não originárias do Estado do Rio Grande do Sul que vivam em estado selvagem.

Art. 6º - Nenhuma espécie poderá ser introduzida no Estado do Rio Grande do Sul sem prévia autorização do órgão competente.

Art. 7º - Todo vendedor de animais pertencentes à fauna exótica deverá possuir certificado de origem e licença de importação fornecida pela autoridade responsável.

Parágrafo único – No caso do vendedor ou possuidor não apresentar a licença de importação, será confiscado o animal e encaminhado à Fundação Zoobotânica deste Estado que tomará as providências necessárias.

Seção III - Da pesca

Art. 8º - São de domínio público todos os animais e vegetação que se encontram nas águas dominiais.

Art. 9º - Toda alteração no regime dos cursos de água, devido a obras, implicará em medidas de proteção que serão orientada e fiscalizada por entidade estadual competente.

CAPÍTULO III

Dos animais domésticos

Seção I - Dos animais de carga

Art. 10 – Será permitida a tração animal de veículos ou instrumentos agrícolas e industriais, somente pelas espécies bovinas, eqüinas ou muares.

Art. 11 – É vedado:

I – atrelar animais de diferentes espécies no mesmo veículo;

II – utilizar animal cego, enfermo, extenuado ou desferrado em serviço, bem como castigá-lo;

III - fazer viajar animal a pé por mais de 10 (dez) quilômetros sem lhe dar descanso;

IV – fazer o animal trabalhar por mais de 6 (seis) horas seguidas sem lhe dar água e alimento.

Seção II.

Do transporte de animais

Art. 12 – Todo o veículo de transporte de animais, deverá estar em condições de oferecer proteção e conforto adequado.

Art. 13 – É vedado:

I – transportar em via terrestre por mais de 12 horas seguidas sem o devido descanso;

I - transportar sem a documentação exigida por lei;

III – transportar animal fraco, doente, ferido ou em adiantado estado de gestação, exceto para atendimento de urgência.

CAPÍTULO IV

Dos sistemas intensivos de economia agropecuária

Art. 14 – Consideram-se sistemas intensivos de economia agropecuária, os métodos cuja característica seja a criação de animais em confinamento, usando para tal fim um alto grau de tecnologia que permita economia de espaço e trabalho e o rápido ganho de peso.

Art. 15 – Será passível de punição toda a empresa que utilizar o sistema intensivo de economia agropecuária que não cumprir os seguintes requisitos:

I – os animais deverão receber água e alimento, atendendo-se, também, suas necessidades psicológicas, de acordo com a evolução da ciência, observadas as exigências peculiares de cada espécie;

II – os animais devem ter liberdade de movimento de acordo com as suas características morfológicas e biológicas;

III – as instalações devem atender condições ambientais de higiene, circulação de ar e temperatura.

Parágrafo único – Não será permitida em nenhuma hipótese a engorda de aves, suínos e outros animais por processos mecânicos, químicos e outros métodos que sejam considerados cruéis.

CAPÍTULO V

Do Abate de Animais

Art. 16 - Todo frigorífico, matadouro e abatedouro no Estado do Rio Grande do Sul tem a obrigatoriedade do uso de métodos científicos e modernos de insensibilização, aplicados antes da sangria, por instrumentos de percussão mecânica, processamento químico, elétrico ou decorrentes do desenvolvimento tecnológico.

Art. 17 – VETADO

TÍTULO II

CAPÍTULO I - Dos Animais de Laboratório

Seção I - Da vivisseção

Art. 18 – Considera-se vivisseção os experimentos realizados com animais vivos em centro de pesquisas.

Art. 19 – Os centros de pesquisas deverão ser devidamente registrados no órgão competente e supervisionados por profissionais de nível superior, nas áreas afins.

Art. 20 – É proibida a prática de vivisseção sem uso de anestésico, bem como a sua realização em estabelecimentos escolares de ensino fundamental e médio.

Parágrafo único - Os relaxantes musculares parciais ou totais, não serão considerados anestésicos.

Art. 21 – Com relação ao experimento de vivisseção é proibido:

I – realizar experiências com fins comerciais, de propaganda armamentista e outros que não sejam de cunho científico humanitário;
II – utilizar animal já submetido a outro experimento ou realizar experiência prolongada com o mesmo animal.

Art. 22 - Nos locais onde está autorizado a vivissecção, deverá constituir-se uma comissão de ética, composta por, no mínimo, 03 (três) membros, sendo: I - um (01) representante da entidade autorizada; II - um (01) veterinário ou responsável; III - um (01) representante da sociedade protetora de animais.

Art. 23 – Compete a comissão de ética fiscalizar:

I – a habilitação e a capacidade do pessoal encarregado de prestar assistência aos animais;

II – verificar se estão sendo adotados os procedimentos para prevenir dor e o sofrimento do animal, tais como aplicação de anestésico ou analgésico;

III – denunciar ao órgão competente qualquer desobediência a esta lei.

Art. 24 – Todos os centros de pesquisas deverão possuir os recursos humanos e materiais necessários afim de zelar pela saúde e bem estar dos animais.

Seção II - Das disposições finais

Art. 25 – As penalidades e multas referentes as infrações definidas nesta lei serão estabelecidas pelo Poder Executivo, em espécie.

Art. 26 – O Poder Executivo definirá o órgão estadual encarregado de fiscalizar o cumprimento das disposições desta lei.

Art. 27 - O Poder Executivo regulamentará esta lei no prazo de 30 (trinta) dias da data de sua publicação.

Art. 28 - Esta lei entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 29 – Revogam-se as disposições em contrário.

PALÁCIO PIRATINI, em Porto Alegre, 21 de maio de 2003.

Em razão das denúncias de perseguição e do tratamento criminalizador decorrente da lei que vedava a "sacrificação" de animais, foi proposto um outro projeto de lei permitindo tal possibilidade. A justificção do projeto fundava-se nos preceitos constitucionais e na legislação ordinária penal que assim propunham: art. 5º no Inciso VI, "é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias"; ou do Código Penal, sobre os crimes contra o sentimento, religioso em seu art. 208: "Escarnecer de alguém publicamente, por motivos de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso".

ALTERAÇÃO PROPOSTA PELO DEPUTADO EDSON
PORTILHO

Acrescenta parágrafo Único ao art. 2º da Lei nº 11.915, de maio de 2003, que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul.

Art. 1º - Fica acrescentado parágrafo único ao art. 2º da lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003, que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul, com a seguinte redação:

Art. 2º

Parágrafo Único - Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana”.

Art. 2º - Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

AL/RS 06/08/2003

Seguem-se trechos de entrevistas concedida à equipe do Deputado Estadual Edson Portilho (RS) para elaboração da Cartilha e da Revista que divulgou o conflito jurídico/religioso no Estado:

MÃE NORINHA DE OXALÁ : Ninguém achava que a Lei os atingiria, já que todos tem o direito de religião. A lei em si não proíbe a religião, mas propicia entendimentos subjetivos quanto a sacralização de animais. Nós somos os primeiros ecologistas, cuidamos muito da natureza, porque a natureza faz parte de nossa religião, como os animais.

PAI PEDRO DE OXUM DOCÔ: Sentimos que existe um preconceito muito grande no que se refere ao sacrifício de animais em uma religião, o que é uma cultura, um hábito milenar que existe dentro das comunidades africanas. Não existe, na realidade, o que muitos apregoam em relação a religião. E a relação da religião afro com a natureza é completa. Ela é toda voltada para a natureza, porque o orixá não é espírito, ele é a própria natureza, a energia da natureza. Então há necessidade dessas pessoas entenderem que na religião, os animais são sagrados para nós, como a água, a terra, as árvores, tudo.

REJANE DE OBÁ: A lei ficou dúbia e tem sido motivo de má interpretação. Na nossa religião usamos uma palavra yorubá “apanajé”, que é “nós matamos para comer”. Então eu acho que as pessoas têm que se preocupar, por exemplo, com os cavalos, com excesso de cargas nos animais, com os cachorros vira-latas, que ficam aí pelas ruas. Eu acho que essa lei é um pretexto utilizado por aqueles que há muito tempo vêm tentando aprovar leis que proibam os cultos religiosos de matriz africana. Nós ficamos no nosso canto, nas nossas casas e não atacamos ninguém. Não vamos em outras igrejas, casas ou templo atingir ninguém ou vociferar contra religiosos de qualquer religião. (...) O que abala as pessoas no fundo é o preconceito. Eles tem preconceitos contra negros, contra homossexuais, contra todos que não são iguais a eles.”.

PAI JORGE KIBANAZAMBI: “Para o nosso culto religioso afro não existe nada que atinja a gente diretamente. O que existe é uma perseguição também religiosa, partindo dos pentecostais que vêm tentando de várias formas atingir nossa religião, de uma forma direta.

É de Pai Jorge Kibanazambi o texto que reproduzimos, explicando um dos fundamentos:

APANIJE - Apanije não significa assassinato como muitas pessoas julgam os rituais sagrados nas religiões africanas. Grande parte de outras religiões utilizavam sacrifícios no sentido de expiação. Como na crença africana não existe pecado, não existe o que expiar. A exemplo dos cristãos, desde o sacrifício maior, que foi a morte de Jesus Cristo, em favor da humanidade, não se faz mais sacrifícios de expiação. Isto não faz sentido algum para os africanos e seus descendentes, pelo motivo que se segue. Para os Orixás, o sangue é de importância vital, por estar ligado à fertilidade, concepção, ao nascimento, enfim todos os ciclos da vida. Ninguém vive sem sangue e sem ele não há Axé (força vital). A morte do animal e seu sangue derramado é a condição para que a vida continue. Todos têm que se alimentar para viver e este alimento seja de origem animal ou vegetal, será “sacrificado” antes. Ninguém come uma ave inteira viva, um boi ou um peixe que seja. Os vegetais a partir do momento que são arrancados de suas raízes, morrem. Então, que mal há em dar sentido religioso para um ato tão normal para a sobrevivência humana? Todo o animal sacrificado na religião africana são despojados de suas partes vitais que logo é oferecida aos orixás (coração, fígado, testículos, sangue, etc.) e a carne é preparada, servindo de alimento para as pessoas. Temos outras culturas que agem da mesma forma, como os muçulmanos e judeus que só consomem carne animal abatidos conforme seus preceitos. Não sacrificamos humanos. Não fomos nós que sacrificamos Jesus Cristo para depois santificá-lo e adorarmos ele ensangüentado numa cruz. Amamos nossos Orixás com suas qualidades e defeitos e não matamos nenhum deles. Para a religião africana tudo o que a natureza produz é “sangue”, é o “axé”. Utilizamos vários tipos de sangue para formar o Axé, visando ampliar, acumular e distribuir o mesmo, que é essencial para a existência humana (escrito por Pai Jorge Kimbanazambi).

As opiniões sobre a possibilidade de permissão deste ritual nos cultos africanos no Brasil promoveram uma verdadeira batalha religiosa, expressas nas seguintes opiniões:

É um verdadeiro absurdo, será que os descendentes dos escravos que tanto sofreram, querem que os animais continuem passando pelo que eles passaram outrora??? Em nome da tradição???? Será que o sofrimento é diferente???

É lamentável que o senhor já pretenda fazer alterações no Código de Defesa dos Animais. A alteração proposta pelo senhor é ilegal porque fere legislação federal. Liberdade de crença tem limite e a lei é esse limite. O que diria o senhor se as seitas que sacrificam meninos de 6 anos alegassem liberdade de crença?

A lei deve estar acima da ignorância, religião deve ser usada pelo homem com o intuito de crescimento e meditação, jamais covardia, maldade e atraso. Há religiões que pregam o sacrifício de seres humanos, crianças ou mesmo imolação ou apedrejamento de mulheres que cometem atos contrários.

A emenda pretendida pelo Movimento Negro gaúcho ao Código Estadual de Proteção aos Animais para permitir a prática do sacrifício de animais nos rituais africanistas equivale a oficializar uma ignomínia.

Aprovado recentemente o Código Estadual de Proteção aos Animais já sofre o primeiro atentado! Querem legalizar os sacrifícios de animais em rituais religiosos...Macabros, Sinistros, fúnebres... imagine um animal sendo degolado, alguém bebendo seu sangue e imaginando que vai para o Céu?³⁶

Essa é a aventura da diferença. A busca da identidade que anuncia o exercício da diversidade num contexto que se propõe universalizado. Se o debate da modernidade é a possibilidade ou a impossibilidade da metafísica – seja teológica, seja natural –, as diferenças, por sua vez, apresentam-se como as principais mediadoras do projeto humano. As normas de ação encontram fundamento na liberdade, Kant irá nos levar para o mundo do prático e, portanto do discursivo, do comunicativo. Habermas irá responder que a pragmática da linguagem inaugura um novo ser e, com ele, a imanência. E, com ela, uma alternativa à metafísica.

Mas é a metafísica desracionalizante dos países periféricos que está localizando um sujeito esquecido que não apareceu em sua completude na modernidade. Os conceitos de "pessoa" e "indivíduo" trabalhados pelo direito e pela antropologia na contemporaneidade, retomam essa cosmovisão dos esquecidos que, ao serem reconhecidos, realizam outras abordagens sobre o sentido da vida para o debate da igualdade e da diferença num contexto fortemente hegemônico pelo poder estatal e a manifestação positivada da lei.

O multiculturalismo emancipatório³⁷, amplamente divulgado por Boaventura Sousa Santos, será tudo que temos de mais novo para a saída do monismo jurídico? Cabe, enfim, encontrarmos outras referências para uma sociedade ocidentalizada, mas

³⁶ A pontuação e grafia dos e-mails foram mantidas.

³⁷ Santos afirma que que " ao contrário, o multiculturalismo emancipatório que estamos a tentar buscar é um multiculturalismo decididamente pós-colonial neste sentido amplo. Portanto, assenta fundamentalmente numa política, numa tensão dinâmica, mas complexa, entre política de igualdade e política de diferença; isso é o que ele tem de novo em relação às lutas da modernidade ocidental do século XX, lutas progressistas, operárias e outros que assentaram muito no princípio da igualdade (SANTOS, 2003, p. 8).

que possui “mundos da vida” distintos e que necessita realizar sua trajetória civilizatória sem que para isso destrua suas singularidades coletivas. Por isso, estamos tentando ouvir o que os países pobres e as periferias dentro dos países ricos, e seus povos subalternizados, ainda nos têm a dizer.

Capítulo IV.

10. DIÁLOGOS MULTICULTURAIS E POSSIBILIDADES COMUNICATIVAS

A Lei do Santo

Muniz Sodré

- Bom dia, dona Marta. Este é mesmo o seu nome, não? Pode se sentar na cadeira à frente da minha mesa... fique à vontade! Mas diga-me, por que procurar um advogado, dona Marta?
- Me demitiram, doutor.
- Demitiram...? Mas... deve haver um engano... eu não sou advogado de trabalho, senhora! Sou penalista, crime, entende?
- Foi o doutor Carlos, amigo do senhor, que me mandou aqui...
- O Carlos Mota!? Ele, sim, é o homem das causas trabalhistas... não compreendo por que a encaminhou a meu escritório.
- Ele disse que é um crime...
- Demiti-la?
- Sim, senhor.
- Que idade tem a senhora, Dona Marta?
- Mais de sessenta, doutor.
- Bem... em sentido figurado, o Carlos pode ter razão. Mas só assim, compreende, dona Marta? Só em sentido figurado... um patrão pode demitir o empregado, desde que cumpra a lei. A senhora deixou de receber aviso prévio, não foi indenizada, é isso?
- Não, doutor, eu recebi aviso e dinheiro.
- Não entendo... onde a senhora trabalhava? E o que fazia?
- Na Luxibrás. Eu era faxineira
- Mesmo? Empresa poderosa, dona Marta... então, fez as contas e acha que a Luxibrás não lhe pagou tudo a que tem direito. Certo?
- Pagou, sim senhor. Mas não a Luxibrás... eu trabalhava para uma firma de prestação de serviços.
- Então, a senhora era terceirizada... ainda assim, não vejo problema jurídico, a menos que... por que foi demitida?
- Porque eu não podia varrer a sala de um dos engenheiros.
- Não?! Qual o motivo?
- Ele não deixava, doutor. Me disse que não queria gente preta limpando a sala dele.
- Mas que absurdo! Isso é racismo deslavado. No Brasil, isso hoje é crime, minha senhora!
- Foi o que disse o doutor Carlos...
- Então, vamos agir, vamos ao tribunal! Primeiro, recorrer à lei contra crime racial. Depois, ação por danos morais. Esse engenheiro que a demitiu...
- Não foi o engenheiro que me demitiu, doutor. Foi o meu chefe na firma de limpeza.
- Ah, o seu chefe... mas quem a contratou?
- Ele mesmo, o meu chefe. Ele também não é lá muito branco, doutor...
- Bem... hum... conte como tudo se passou!
- Não tem muito mais do que isso. No começo fiquei calada, porque imaginei que aquela história pudesse dar em alguma confusão, e o senhor sabe, não é, que a corda arrebenta sempre do lado mais fraco. Mas quando o meu chefe descobriu que uma das salas ficava sem limpeza, não tive outro jeito se não falar da ordem do engenheiro. O chefe me disse então para chegar mais cedo e fazer a faxina na hora em que o homem não estivesse lá. Foi o que fiz. Mas acho que ele acabou descobrindo, doutor, alguém deve ter falado com ele. Não demorou, sem mais nem menos, me mandaram embora.
- É uma história e tanto, mas é bom ficar desde já ciente de que o engenheiro e o chefe vão negar tudo. Não sei se a senhora se dá conta disso, mas para todos os efeitos não existe racismo no Brasil, dona Marta!
- E não, doutor?
- Bem, talvez a senhora não saiba mesmo, mas é fato corrente que somos uma gente muito cordial, sem preconceito, e não importa a cor da pele para que uma pessoa com instrução adequada tenha plena integração social.

- Não entendo...
- Quero dizer que oficialmente não existe o motivo de sua demissão, dona Marta. Oficialmente, preto é igual a branco neste país!
- Se o senhor diz...
- Não, não sou eu quem sustenta isso, minha senhora! Estou repetindo o que dizem muito dos nossos homens de letras, intelectuais, autoridades, políticos, juízes..
- Mas se tem uma lei, não tem o crime? O senhor mesmo falou...
- Falei! Falei que racismo é crime, mas a lei pode estar aí apenas como uma espécie de prevenção, entende? Existir é uma coisa, aplicar é outra porque ninguém consegue ver o crime...
- É como um camaleão?
- Como assim?
- O senhor já teve camaleão?
- Não.
- Pois, na roça, há quem crie camaleão na árvore. Só que é difícil de se avistar o danado! É um bicho que a gente tem, mas não vê.
- Entendo... a senhora é do interior?
- Sou da roça, de Rio Bonito. Lá o que não falta é camaleão.
- E racismo também?
- Isso não falta em lugar nenhum.
- E ninguém se revolta?
- A gente se acostuma.
- Acostumar-se! Mas com o que é tão ruim?
- Eu aprendi que a sola do pé está sujeita à sujeira do caminho...
- Mas a senhora é um ser humano! Por que não lhe dá vontade de sempre reagir?
- Porque gente não reage sempre, doutor. Bicho é que só faz reagir...
- Claro, claro, bem pensado, dona Marta. Mas eu não quis me referir ao comportamento fixo dos animais, prisioneiros da natureza ou dos instintos. Não pensaria jamais na senhora como um... camaleão!
- Se pensar não me ofende, porque esse é bicho de Deus...
- Esse, em especial?
- Sim, senhor, esse tomou parte na criação do mundo!
- O camaleão?!
- Bem, doutor, posso lhe contar o que ouvi muito tempo atrás... É que, antes da criação, este nosso mundo era só um lamaçal... lama que não acabava mais! Aí, sem que nem porque, Deus, que reinava sobre os outros seres muito poderosos, outras divindades, resolveu criar a Terra. Encarregou da tarefa um desses seres, a quem entregou uma concha cheia de terra, uma galinha com cinco dedos em cada pé e um pombo. As duas aves espalharam a terra, cobrindo a lama...
- Espere um pouco, dona Marta! Em sua versão, o Gênesis lembra uma faxina, lembra a atividade da senhora...
- De tudo, Deus é capaz...
- Sim...bem... mas continue!
- A divindade retornou, dando por feito o trabalho, mas Deus mandou o camaleão inspecionar. O bichinho informou então que a terra anda não estava seca o bastante, e só numa segunda viagem ficou satisfeito. Tudo depende dos olhos do camaleão, doutor, que por isso é bicho santo.
- Estou perplexo, simplesmente perplexo! Para mim, é uma versão nova da Criação... mas não está no Livro, hem, dona Marta?
- Está na lembrança.
- É?! De quem?
- De quem lê a natureza, doutor.
- Bem, mas eu julguei ter ouvido também uma comparação entre o camaleão e o racismo...

- Ouviu, é? Mas camaleão, por mais santo, é só um bichinho... bicho não tem esse tipo de maldade... o problema é que Coisa Ruim é capaz de roubar a qualidade do animal para ficar ainda pior. O racismo, vai ver, tomou do camaleão, o poder de mudar de cor e de se esconder. Pode ser bicho que exista e até mesmo ataque sem ser visto...
- Mas a senhora pode ver, não?
- Sim, senhor. A gente aprende com o camaleão.
- Novamente ele! Como assim? A mudar de cor?
- Não, doutor, a mexer os olhos para todos os lados, a olhar também para o falso da vista. Camaleão é assim, foi por isso que Deus mandou ele fiscalizar a obra de criação da Terra!
- Respostas rápidas, dona Marta! A senhora lê muito?
- Eu escuto.
- Estou vendo, estou vendo... Mas continue sentada, por favor! Ainda não é hora de ir embora! A nossa conversa profissional mal começou, porque preciso de informações detalhadas sobre essas pessoas que trataram a senhora de modo tão infame! Vamos trazer à luz a verdade dos fatos! Vamos lutar por justiça!
- O senhor me assusta, doutor. Eu queria só o meu emprego de volta.
- Emprego? Posso compreender a sua aflição, mas há algo aqui de muito mais importante. Há a causa da verdade! A senhora não acha que a verdade faz as pessoas mais dignas?
- A verdade branca, doutor, quem sabe... A verdade do preto só faz a gente clara ficar mais zangada.
- A verdade, dona Marta, doa em que doer, é que somos todos iguais!
- É difícil acreditar nisso... veja só, o senhor é branco, eu sou preta.
- Eu não me referia à cor da pele... eu gostaria que a senhora entendesse a importância da idéia de igualdade. Sem ela, como brigar pelo reconhecimento dos direitos das pessoas diferentes?
- Mas, doutor, os dedos da gente não são iguais, e ninguém precisa brigar para provar que nenhum é melhor do que o outro...
- Interessante... imagem interessante! Isso é espontâneo? Quero dizer, como a senhora soube disso?
- Com o dedal, doutor.
- Dedal?!
- Sim, senhor. Costurando roupa, eu botei na minha cabeça certa feita que o dedal não servia para todos os dedos, só se encaixava bem num deles, em particular. Veja só, cada dedo é diferente do outro...
- E daí?
- Daí que cada um vale pelo que é, doutor. De nada adianta ficar comparando um com o outro, não são iguais nem vão ser! A gente tem de aceitar cada um como é, sem essa conversa de igualdade
- Santo Deus, dona Marta, isto mais parece enredo do que conversa! Vocês são sempre complicados assim?
- Vocês... quem, doutor?
- Vocês... a sua gente... quero dizer, os negros...
- Tem quem ria, quem chore, até mesmo quem grite... ninguém é igual.
- Não... o que estou querendo dizer é que, mesmo sem uma formação escolar completa, me parecer haver um conhecimento...
- Quem não teve escola, tem de ter cabeça.
- Está bem, admito que estou falando com uma mulher atilada, surpreendente até! Mas eu sou advogado, trabalho com fatos objetivos. A senhora veio a mim em busca de justiça, e justiça não se faz sem lei, que em princípio é objetiva. Para ser também objetivo, quero lhe dizer que aquilo de que realmente preciso não é de nenhuma sabedoria espontânea, e sim das identidades das pessoas implicadas. Em especial, o engenheiro... como é mesmo o nome dele?
- Ah, doutor! Isso eu não vou poder lhe dizer.

- Como não? A senhora deve estar brincando... eu tenho de saber o nome do racista para processá-lo!
- Desculpe, doutor, mas a lei manda não falar o nome até que tudo se resolva.
- Lei?! Disso entendo eu, dona Marta. A lei que conheço me obriga a citar o nome do réu!
- O senhor me desculpe, mas o nome do homem está escrito num pedaço de papel, já colocado aos pés de quem é de direito. Só depois da solução é que eu vou pronunciar o nome dele.
- Que história! Eu sabia que ia acabar entrando em cena alguma superstição... Que solução é essa? Volte aqui, dona Marta!
- Acho que não vai dar para entrar em acordo, doutor. Eu não sabia dessa obrigação do nome... vou-me embora. À lei, eu não desobedeço!
- Mas que lei é essa, afinal, minha senhora?
- A lei do santo, doutor... a mesma do camaleão.

4.1. "O ESPELHO QUE NÃO NOS DEVOLVEM A NOSSA IMAGEM"

A POSSIBILIDADE DO ESTADO E DO PODER FORA DO ETNOCENTRISMO

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

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

A tradição antropológica européia considerava as sociedades dos países das Américas arcaicas, atrasadas e sem cultura. O modo como essas sociedades viviam e viam o mundo lhe eram estranhos. O outro só era entendido enquanto espelho do mesmo. O europeu não conseguia admitir sociedades sem mercado, sem memória e sem escrita, nos moldes que eles acreditavam que deveria existir o modelo estatal.

Clastres diz que embora tais sociedades não possuam escrita, memória, comércio baseado na troca e um modelo de organização societária que não necessita dos instrumentos que caracteriza o que chamamos hoje de estado, nessas civilizações, a escrita e a memória estão inscritas no corpo e em suas crenças cosmogônicas e teogônicas. Aparecem como uma manifestação antropológica que baseia no corpo a preservação de signos e símbolos que se perpetuam através dos tempos pela dramaticidade corporal e pela oralidade. Como diz a Makota Valdina do Terreiro Tanuri Juçara da Bahia: “é um outro modo de aprender e um outro modo de ensinar...”

A conclusão do antropólogo francês é de que a metodologia do conhecimento, a epistemologia elaborada para entender certas culturas, nunca foi suficientemente para configurar algo próximo de uma compreensão razoável. Toda a ideologia e tecnologia da ciência têm sido apenas um esforço antropológico primário dos europeus para tentar ler tais sociedades. Daí a negação do outro. O que sabemos hoje é que tais povos e comunidades possuem saberes, tradições, mitos e narrativas que são transmitidas oralmente de geração a geração. Muitas vezes são contra o mercado, os mitos, o saber e o estado; e fundam e resgatam formas singulares e alternativas de poder e organização social. A propriedade privada e a relação com a natureza são dois aspectos que caracterizam essa estranheza frente ao mundo jurídico de um estado que tratou sempre de exterminar, simbólica e materialmente, a presença ontológica e cultural das populações negras e indígenas no Brasil e nas Américas

Clastres nega a afirmação de que à exceção apenas das “altas culturas do México, da América Central e dos Andes todas as sociedades indígenas são arcaicas: elas ignoram a escrita e “subsistem” do ponto de vista econômico”(CLASTRES, 2003, p.27). Seus estudos, no entanto concluem pela existência de poder não consubstanciado na relação de coerção e subordinação:

As observações precedentes são uma tentativa de colocar em questão a forma tradicional da problemática do poder: não nos é evidente que coerção e subordinação constituem a essência do poder político sempre e em qualquer lugar. De sorte que se abre uma alternativa: ou o conceito clássico de poder é adequado à realidade que ele pensa, e nesse caso é necessário que ele dê conta do não-poder no lugar onde se encontra; ou então é inadequado, e é necessário abandoná-lo ou transformá-lo. Mas é conveniente antes se interrogar sobre a atitude mental que permite que essa concepção seja elaborada. E, em vista disso, o próprio vocabulário da etnologia pode nos assinalar o caminho(*Ibidem*, 2003).

Por isso, o autor enfatiza que as conclusões dos europeus sobre os indígenas no Brasil - “gentes sem fé, sem lei, sem rei” foram o adágio para concluir que tais povos não possuíam “poderes”. A idéia de poder, vinculada à idéia de coerção, foi o significado que decidiu o conceito de poder para as sociedades Incas do Peru e Astecas do México. Clastres atribui essa classificação a um ritual antropológico onde se localiza a existência do etnocentrismo como *epísteme* entre os ocidentais:

Decidir que algumas culturas são desprovidas de poder político por não oferecerem nada de semelhante ao que a nossa apresenta não é uma proposição científica: antes se denota aí, no fim das contas, uma certa pobreza do conceito (*Ibidem*, 2003).

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

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

É que ele, refere-se à etnologia européia enquanto satélite das culturas selvagens, o movimento centrípeta copernicano para explicar o mundo. Contrariamente, aponta a reflexão “heliocêntrica” que poderia instaurar uma perspectiva mais dinâmica às ciências e ao estudo da antropologia. O que confere a não existência de hierarquia na tecnologia desenvolvida por esses povos em comparação:

só se pode medir um equipamento tecnológico pela sua capacidade de satisfazer, num determinado meio, as necessidades da sociedade. E, sob esse ponto de vista, não parece de forma alguma que as sociedades primitivas se mostraram incapazes de se proporcionar os meios de realizar esse fim (*Ibidem*, 2003).

A idéia de que não existe sociedade sem estado é uma fixação etnocentrista e uma visão unilinear da história. Só poder pensar a sociedade destinada inexoravelmente para o ente estatal impõe a impossibilidade de pensar as sociedades primitivas O

culturalismo e o seu estudo no Brasil ainda é tributário dessa convicção: de que podemos sobreviver à selvageria e atraso civilizatório dos povos indígenas e africanos e instaurar uma nova identidade interculturalizada e, portanto, homogeneizada pelo saber dominante da cultura européia.

Desse modo, podemos pensar o fenômeno do *quilombismo*³⁸ como reflexo de uma empreitada de poder, resultando numa construção de espaços sociais com poderes próprios, fundados em princípios valorativos de autoridade peculiares e autônomos? Poderíamos concluir que a existência de um território delimitado, uma autoridade autônoma e uma identidade comum, preceituadas em valores religiosos, históricos e culturais, caracterizaria o que os pensadores tradicionais conceituam de Estado moderno? E adrede, afirmarmos que a experiência palmarina no século XVI foi a realização de um Estado negro no Brasil?³⁹

³⁸ O quilombismo, expressão cunhada pelo ativista negro brasileiro, Abdias do Nascimento, dramaturgo, ator, escritor, artista plástico e ex-senador da República, refere-se a uma tese assumida hoje pelo movimento negro brasileiro de que as bases da presença negra no Brasil forjaram-se através da resistência e da revolta e que o modelo a ser seguido pelo povo negro para superar tal condição de subalternização e de genocídio é o da organização identitária, pela realização de redes de solidariedade e da luta política, pelo uso criativo de sua cultura, religião e arte e pela luta pelo território negro na diáspora enquanto trajetória civilizatória da experiência africana no Brasil. (NASCIMENTO, 1980).

³⁹ Vários pesquisadores tratam dos quilombos como espaço de resistência negra e de modelo organizativo autônomo entre eles Clovis Moura, *Os quilombos e a rebelião negra* (1983); João José Reis, *Liberdade por um fio/história dos quilombos no Brasil*(2000) e Décio Freitas, *Palmares: a Guerra dos escravos* (1990).

4.2. ABORDAGENS E MODELOS MULTICULTURAIS

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

(Muniz Sodré)

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

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

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

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

MODELO POLÍTICO LIBERAL CLÁSSICO	MODELO LIBERAL MULTICULTURAL	MODELO MULTICULTURAL MAXIMALISTA	MODELO MULTICULTURAL COMBINADO
Deriva da teoria política liberal clássica e serve de base a diversas constituições democráticas. Tal modelo traz uma distinção entre esfera pública e esfera privada. O espaço público é, por definição, neutro e homogêneo. As diferenças são confinadas ao espaço privado para que a esfera pública preserve sua homogeneidade.	Proposto por Kymlicka. O modelo tradicional é insuficiente porque não reconhece a dimensão étnica e moral do indivíduo. Aqui aparece a idéia de grupo para dialetizar os direitos dos indivíduos, mas o Estado-nação e a integração são o fim proposto por este modelo.	Grupos que reivindicam autonomia completa perante o Estado-nação. Não existe uma esfera comum. Os valores morais, religiosos e culturais é que dão sentido ao grupo, possuindo, assim, um caráter pós-nacional. A possibilidade de diálogo só se realiza na hipótese de justaposição de espaços monoculturais.	É o gerenciamento das diferenças. Os grupos étnicos e os movimentos sociais são tratados como dados objetivos. Seu sistema é pragmático e o fundamento é a integração econômica. As diferenças são transformadas na retórica do <i>melting pot</i> . É uma idealização mercadológica da diferença.

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

Os modelos são simplificados pelo autor apenas distinguir os grupos étnico-raciais e as minorias nacionais em posições culturalistas e políticas. Classifica a sociedade americana (EUA) numa perspectiva política - *Identity Politics* - identificando nas reivindicações da área educacional, da identidade sexual e das relações interpessoais, aspirações multiculturais, expressa nas ações afirmativas. Aliás, essa polêmica (das ações afirmativas) está sendo um dos vetores do debate do multiculturalismo. È que as ações discriminatórias positivas e as políticas públicas dela decorrentes acabam por serem reconhecidas enquanto mecanismos assimilacionistas típicas do ideário liberal. Entretanto, essas ações têm sido rigorosamente debatidas e muitas vezes hostilizadas em nome da assunção do mérito e da quebra de privilégios.

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

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

Adverte ainda que sua posição contra o essencialismo, que ele chama de *apartheids culturais* impossibilitam o exercício da igualdade. Esse é um risco

premeditado. Aquele que sabe que o debate do protagonismo das lutas pode não resolver as tensões sobre a igualdade a diferença. Temos uma convicta opinião de que tal assunto como é tratado pelo autor, o leva a uma postura, também etnocêntrica e essencialista. È que seu olhar "esclarecido" levanta suspeita sobre qual testemunho representa.

Essa abordagem emancipatória, acadêmica e, portanto elitista, nutre-se de um conteúdo hierárquico e pausterizador sobre o conhecimento dos "outros". O protagonismo dos "outros" é também uma necessidade do pós-colonialismo. Sabemos que o discurso identitário se revela a serviço da luta emancipatória, mas, contraditoriamente aparece como instrumento do capitalismo global que a todos deferencia para a todos igualar no domínio das especificidades. Mas, se negarmos às aspirações identitárias estaremos impondo nossa idealização iluminada de um "novo mundo".

Zizek (1997) também irá conceituar essas expressões multiculturalistas como "falsidade do liberalismo multiculturalista elitista" que organiza um grande projeto universal tolerante a serviço do domínio e da manutenção das coisas para permanecerem como sempre são: "o multiculturalismo, que se basa no respeito ao outro, é uma forma de consolidar ao outro', a diferença, isto é, uma modalidade de racismo negado ou investido, que marca a distância, isso sim com respeito e tolerância.

Não foram as minorias que optaram em se conformar em minorias; isso é obra do sistema capitalista global. No entanto, buscar formas alternativas identitárias para enfrentar uma hegemonia etnocêntrica e espoliadora, é, antes de tudo, uma estratégia. Isso não pode ser ignorado, porque, se, do mesmo modo, o essencialismo identitário não pode revolucionar estruturas globais, a busca de um sentido estratégico, histórico e global é o desafio que tem que ser respondido no processo histórico.

A construção da unidade da identidade dos excluídos supõe, na perspectiva dos movimentos negros contemporâneos, o resgate de sua cultura, do seu passado histórico negado e falsificado, da consciência de sua participação positiva na construção do Brasil, da cor de sua pele inferiorizada, etc. Ou seja, a recuperação de sua negritude, na sua complexidade biológica, cultural e ontológica.

CONCLUSÃO – EU TENHO OUTROS SONHOS...⁴⁰

12. Identidade como emancipação

Retomo aqui um diálogo iniciado no Cap. II para indagar se um certo essencialismo, inspirado numa cosmovisão, sustentada nas religiosidades⁴¹ e nas culturas africanas está sendo utilizado como arma identitária para a instituição de direitos de igualdade racial. A luta anti-racista precisa mesmo desse arsenal para a conquista de direitos de caráter emancipatório para os afro-brasileiros?

Nas recentes manifestações alusivas ao dia nacional da consciência negra no dia 20 de novembro – aniversário da morte de Zumbi dos Palmares (1695), quando se rememora a resistente luta dos africanos escravizados no Brasil ocorrida no Quilombos das Palmares contra o jugo colonialista e escravocrata – o movimento negro brasileiro apresentou documentos reivindicando a participação na riqueza nacional, e que esta deveria ser amplamente redistribuída incluindo a população afro-brasileira em razão do déficit de cidadania em que se encontra essa população no Brasil. Da análise de um desses documentos, (Manifesto da Marcha Zumbi + 10 ocorrida no dia 16 de novembro de 2005 em Brasília) podemos concluir que, via o pertencimento racial e identitário, buscou-se exigir do estado e do governo brasileiro o resgate de uma dívida histórica em benefício dos negros e negras brasileiros, e que fossem garantidos direitos e oportunidades para a realização da justiça e da igualdade no Brasil:

Como herdeiros e herdeiras de Zumbi de Palmares, que lutou e morreu pela liberdade e pela afirmação de nossa dignidade humana, estamos

⁴⁰ Livre adaptação da famosa frase do líder negro americano Martin Luther King, que a pronunciou em razão da passeata em defesa dos direitos civis, ocorrida nos EUA, em 28 de agosto de 1963, no Memorial de Lincoln, em Washington (I have a dream!).

⁴¹ Para Oliveira, o Candomblé "protagonizado por mulheres contra a ordem patriarcal, por negros contra a hegemonia branca, e por pobres (já que a maioria dos afrodescendentes pertencem ao substrato social menos favorecido da sociedade) – contrariando a elite nacional – pode ser tomado como um modelo onde os aspectos civilizatórios africanos foram reinterpretados na lógica da cultura negra, apresentando-se muito além de um mero exemplo cultural para se tornar um modelo ético-político" (OLIVEIRA, 2003, p.82-83).

aqui em dia após os 116 anos de Proclamação da República para denunciar que jamais fomos parte do projeto republicano brasileiro e que esta realidade está profundamente evidenciada no padrão alarmante de desigualdade racial e nas práticas cotidianas de discriminação e racismo contra homens negros e mulheres negras que, por séculos, sustentaram a acumulação de riquezas deste país.

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

Estamos aqui para dizer que os princípios de liberdade e dignidade – pelos quais lutaram nossos antepassados neste solo, em África e em todos os recantos do planeta atingidos pela experiência da Diáspora Africana – permanecem como fontes inesgotáveis de inspiração de nossa luta contemporânea pela Vida, Humanização, Respeito e Justiça.

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

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

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

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

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

Reivindicar um tratamento isonômico do Estado brasileiro através da luta identitária não é um dado novo na história do Brasil. A diferença, nesse caso, é que, tais reivindicações, estão sendo fundadas exclusivamente em um projeto étnico-racial negro, entendido como não pertencente ao "mundo branco europeu" e com forte críticas ao modelo de estado e de governo vigentes. A questão que nos invade é: como num futuro

próximo poderemos realizar o debate emancipatório de todos, sendo protagonistas de um poder e de projetos baseados em teses essencializadoras da identidade racial? A luta por políticas públicas e pelas ações afirmativas não é a afirmação da diferença nos moldes liberais e que Zizek afirmara ser uma falsidade? A luta inclusiva e individualizada em relação ao estado não é uma reivindicação liberal? E aí, quando se conquista a isonomia de direitos, como fica a luta identitária? Como não caminharmos pelo mesmo fosso do colonizador branco que não saiu de seu autismo e da supremacia de si mesmo?

Sabemos do limite da reivindicação por direitos iguais num modelo estatal que não foi projetado para realizar a diferença. Ou se reconhece quem garante o direito ou se parte para uma experiência autônoma. O multiculturalismo parece não ser o bastante para resolver os dilemas brasileiros, porque aqui, o atendimento às reivindicações, acabam caindo numa abordagem intercultural e foquista, portanto, irrisórias. Então, o debate da identidade, enquanto ferramenta para um projeto futuro, só pode realizar etapas de uma luta sem fim por igualdade e justiça.

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

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

não podemos falar por muito tempo, com exatidão, sobre “uma experiência, uma identidade”, sem admitir a existência de seu outro lado (...) tanto é uma questão de “ser” quanto de “se tornar, ou devir”. Pertence ao passado, mas também ao futuro. Não é algo que já exista, transcendendo a lugar, tempo, cultura e história.

Sobre a manifestação da diferença numa nação e os aspectos culturais de sua abordagem, Hall afirma que o limite da comunicação é a linguagem. A diferença pressupõe um respeito às culturas populares que guardam identidades civilizatórias imprescindíveis para a construção da identidade étnica. No entanto, o autor reconhece que o pós-modernismo mesmo elevando os espaços das diferenças, contrariando o sentido da modernidade, ainda postula enunciados e valores eurocêntricos, merecendo atentar para o significado das tradições, da estética, das experiências e contranarrativas negras que se pretende expressar-se em linguagens não assimiladas. Como bem disse Wittgenstein, "imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida”.

Uma outra contribuição sobre a identidade afro-brasileira é elaborada por Segato: “ser negro no Brasil não significa necessariamente participar em uma cultura ou uma tradição diferenciada”. Segato trará a idéia da existência de um código africano no Brasil entendido

como conjunto de premissas estáveis de uma filosofia, construção de gênero e formas de organização e sociabilidade diferenciadas dentro da nação, esse código é mantido pelos seus especialistas como um código aberto, no sentido de disponível (enquanto código de matriz afro-brasileira) para toda a população e qualquer visitante que pretenda fazer uso das orientações que ele contém. Nesse sentido não se pode dizer que exista um povo afro-brasileiro dentro da nação (exceto no caso restrito dos quilombolas) mas uma etnicidade afro-brasileira disponível, que se doa, ao povo brasileiro”(SEGATO, 2005).

Assim, Segato, postula que a noção de signo, traduzida em sua contextualização e em sua delimitação histórica, impõe o conceito de raça simbólica e centraliza o debate sobre identidade.

Eduardo Oliveira desenvolve uma idéia de que possuímos um conteúdo ressemantizado das tradições e dos símbolos da tradição africana, inscritos no corpo, e

que esse tem sido o território dos afro-brasileiros. Uma memória sincretizada com os saberes do lugar que se tornou seu novo lugar: "a Diáspora resignifica o sentido civilizatório africano" (OLIVEIRA, 2003, p. 85).

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

O vínculo estreito do povo-de-santo com a natureza, e o estreito vínculo destes com as divindades, fazem do candomblé uma religião imanente, longe das abstrações metafísicas das religiões transcendentais. Num mundo onde o artifício domina o natural, onde o controle procura desesperadamente conter o irracional, onde as pessoas e os sabores são fragmentados, onde os interesses individuais subjugam os interesses coletivos, a religião comunitária do candomblé representa uma alternativa viável, representa uma volta simbólica à natureza, representa uma relação íntima e corporal com os “deuses” (orixás), representam uma vivência coletiva, em sociedade, representa uma potencialização da sexualidade humana e a valorização do feminino num mundo predominantemente masculino. Assim, esses elementos estruturantes do candomblé apontam respostas concretas para a crise dos modelos ocidentais (OLIVEIRA, 2003, p.96).

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

A perspectiva da filosofia da diferença é atuar visando a diversidade do real e não a unidade dos fenômenos. Na diversidade dos fenômenos encontra-se as diferenças do real. A ênfase, agora, recai sobre a singularidade e não sobre a transcendentalidade. (...) A filosofia da diferença é antes de tudo uma ética. Sua atitude estética diante da vida é a expressão de uma atividade ética diante do mundo. Estética aqui (...) É a “ciência da sensibilidade”, que opera com os afetos, os

perceptos, os energéticos e o cognitivo. Incorporar no tecido mesmo da filosofia, as categorias do desejo, da libido, dos afetos e das sensações que nos ata ao mundo e sua complexa diversidade (*Ibidem*, 2003, p.168).

É possível localizar tensões sociais que residem na construção histórico-cultural das diversas matrizes étnicos/raciais que formam a sociedade brasileira e dela extrair que existe uma ética, ou várias éticas, que informam mundos da vida distintos daquele que o modelo normativo estatal tenta regular. A saída pelo sincretismo religioso, cultural e jurídico - onde a superposição e a pseudonegação de valores são visíveis - é apenas parte do que afirmamos. São válvulas que deixam escapar as negociações possíveis para o espaço de sobrevivência e tolerância como simulações da democracia estatal.⁴²

O aparecimento de uma práxis afro-brasileira de resistência à opressão e de autoafirmação identitária política está ensejando o debate filosófico da diferença e o debate jurídico da igualdade. Abdias do Nascimento fala de uma práxis ético-político dos afro-brasileiros na diáspora brasileira e da necessária “resistência e a autodefesa do povo afro-brasileiro contra as agressões à sua pessoa física e moral, antes de significar um direito inalienável a ser exercido em toda a sua plenitude, é uma responsabilidade que devemos assumir sob o risco de quaisquer sacrifícios”(NASCIMENTO, 2002, 317-320).

Nessa perspectiva, entendemos a cultura e a identidade como jogo de relações intermitentes, algo não tão sólido, uma representação social e um signo que nos localiza enquanto atitude e posição que tomamos no processo histórico. É possível, assim, dialogar com as “tradições” e as “contradições” no *modo de ser* da população afro-brasileira e confrontá-lo com a lógica jurídica e homogeneizadora do estado monista.

As alternativas multiculturalistas e os diálogos interculturais são suficientes para resolver o dilema que a racionalidade comunicativa nos legou? Podemos resolver esse dilema sem enfrentar os efeitos da escravidão e do colonialismo no Brasil? A

⁴² Para uma demonstração de que o Estado Brasileiro, através de políticas públicas (ações afirmativas) vem realizando algo como um arremedo do reconhecimento identitário, ver o anúncio do boletim Desenvolvimento Social de 09/01/06 da Secretária Executiva do Ministério da Desenvolvimento Social e Combate à Fome informando que o órgão gastou em 2005, mais de R\$ 16 bilhões de reais com políticas sociais de combate à fome e a pobreza, beneficiando 55 milhões de pessoas e que deste montante, cerca de 65% são negros e pardos.

modernização seletiva brasileira não é um obstáculo para a construção da cidadania inclusiva e para qualquer possibilidade racionalizadora e sistêmica que busque a realização da justiça? Podemos apontar para a idéia de uma comunidade da diferença, sem se cair em essencialismos identitários e/ou sem se cair em usos instrumentais repetidores de uma mesmidade na afirmação da identidade e da diferença?

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

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

Paradoxalmente, podemos associar muito da construção imanentista e sensitiva desenvolvida por Senghor – um essencialismo de combate –, ⁴³ à descoberta do rosto

⁴³ Senghor diz: os jovens da África negra estão errados em cultivar um complexo e acreditar que a razão negro-africana é inferior à européia. (p.85) "quando ele encara o objeto a ser conhecido, quando olha o outro: Deus, homem, animal, árvore ou pedra, fenômeno natural ou social. Em contraste com o europeu, o negro africano não se distingue do objeto; ele não permanece à distância, nem meramente o olha e o analisa. Depois de vê-lo à distância e de analisá-lo, toma o objeto em suas mãos vibrantes, tendo cuidado para não fixá-lo e matá-lo. Ele o toca, ele o apalpa, ele o sente. O negro-africano é como um desses versos do terceiro dia, um puro campo de sensações. É na sua subjetividade, nas extremidades de seus órgãos sensoriais, de suas antenas de inseto, que ele descobre o outro". Imediatamente em um movimento centrífugo, ele vai do sujeito ao objeto nas ondas do outro(...)então o negro-africano abandona sua

do outro em Lévinas – um rompimento com a tradição, mas ainda a manutenção da idéia metafísica. Criticando a tradição racionalizadora e instrumental do mundo europeu, Senghor nos ensina como entender o mundo sem render-se ao etnocentrismo e eurocentrismo reinantes na tradição intelectual do Ocidente.

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

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

personalidade para identificar-se com o outro, morre para renascer no outro"(SENGHOR, 1965, p. 84).

Babá Alapalá

(Gilberto Gil)

Aganjú
Xangô
Alapalá, Alapalá
Alapalá
Xangô
Aganju
O filho perguntou pro pai
Onde é que está o meu avô
O meu avô onde é que está?
O pai perguntou pro avô
Onde é que está meu bisavô
Meu bisavô onde é que está?
Avô perguntou pro bisavô
Onde é que está tataravô
Tataravô onde é que está?
Tataravô
Bisavô
Avô
Pai Xangô , aganjú
Vira
Egum
Babá
Alapalá
Aganjú
Xangô
Alapalá, Alapalá
Alapalá
Xangô
Aganju
Alapalá
Egum espírito elevado ao céu
Machado alado
Asas do anjo aganjú
Alapalá
Egum
Espírito elevado ao céu
Machado astral
Ancestral do metal
Do ferro natural
Do corpo embalsamado
Preservado em bálsamo
Sagrado
Corpo inferno e morte
De um rei nagô
Xangô

BIBLIOGRAFIA:

ARENDT, Hannah, **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ABBAGNANO, Nicola, **Dicionário de Filosofia**, tradução e revisão por Alfredo Bosi com a colaboração de Maurice Cunio *et e tal.* 2ª Edição, São Paulo: Mestre Jou, 1982.

BASTIDE, Roger, Lês apports culturels des africains em Amérique Latine: essai de synthèse. **Cahiers d'Histoire Mondiale**, XIII (2): 333-52 (c) Unesco, Trad. Por Ruy Rocha Cunha, para o Instituto de Estudos Brasileiros – USP, 1971.

BAUMAN, Zygmunt, **Identidade**: entrevista a Benedito Vecchi/Zygmunt Bauman; tradução Carlos Alberto Medeiros – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.2005.

BRANDÃO, Adelino. **Direito Racial Brasileiro**: teoria e prática. Landy. S. Paulo: Editora Juarez de Oliveira. - 2002.

BOBBIO, Noberto, **O Positivismo Jurídico**: lições de filosofia do direito, compiladas por Nello Morra, Tradução e notas Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues, São Paulo: Ícone, 1995.

BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução**: Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Tradução de Reynaldo Bairão. 3a. Ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1992.

_____.**Sobre o poder simbólico** In: BOURDIEU, Pierre. *O Poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CAMARA DOS DEPUTADOS, **I Encontro de Parlamentares Negros das Américas e Caribe**, coordenação de publicações, cartilha, 2004.

_____. Ouvidoria Parlamentar, Frente Parlamentar em Defesa da Igualdade Racial, **A contribuição do legislativo em defesa da igualdade racial**, Brasília, coordenação de publicações, cartilha, 2004.

CARONE, Iray. BENTO, Maria Aparecida Silva. **Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, R.J: Vozes, 2002.

CARMICHAEL, Stokely. HAMILTON, Charles, apud VALDEZ, Jorge Tápías, Pax Castrense : La legitimación de la violencia política – **Nueva Sociedad**. Caracas, V. 92, P. 35-53, novembro/dezembro 1987

CARNEIRO, Edison, **Candoblés da Bahia**, 9ª edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

CASHMORE, Ellis. **Dicionário de relações étnicas e raciais/ Ellis Cashmore com Michael Banton**. [et al.]: [tradução: Dinah Kleve] – São Paulo: Summus, 2000.

CLASTRES, Pierre: **A Sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política, Tradução: Theo Santiago, Copérnico e os selvagens. São Paulo: Cosac & Naufy, 2003.

COSSIO, Carlos **La Valoración Jurídica y la Ciencia del Derecho**, 2.ed., Buenos Aires, 1954.

CONVENÇÃO Pela Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial - ONU – Assembléia Geral da Nações Unidas -1966.

CONVENÇÃO 111 da OIT Concernente à Discriminação em Matéria de Emprego e Profissão: ONU 42ª Reunião da Conferência Internacional do Trabalho (Genebra) 1960.

CRUZ E SOUZA: **Obra completa**/organização, Andrade Murici; atualização Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

DUSSEL, Enrique **Para uma ética de la liberacion latinoamericana**, (1970) T. I, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

_____.**1492: o encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade: Conferencias de Frankfurt, Tradução Jaime Clasen - Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____.**Filosofia da Libertação**: crítica à ideologia da exclusão, tradução GeorgesI.Maissiat, São Paulo: Paulus, 1995.

FARAGO, France, **Justiça** - Tradução de Maria José Pontieri, Barueri, São Paulo: Ed.Manole, 2004.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, **Novo Aurélio Séc. XXI**: dicionário da língua portuguesa, 3ª Edição, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FREIRE, Gilberto, **Casa-Grande & Senzala**, Rio de Janeiro: Editora Record, 41ª Ed. 2000.

_____.**New world in the tropics: the culture of modern Brazil**. New York: A. Knopf, 1959.

FREITAS, Augusto Teixeira de, **Consolidação das Leis Civis**, 4ª edição (1ª ed. 1857) Rio de Janeiro: Livraria Garnier.

FORD, Clyde W, **O herói com rosto africano**: mitos da África; tradução: Carlos Mendes Rosa, São Paulo: Summus, 1999.

GOMES, Roberto, **Crítica da Razão Tupiniquim**. 11ª ed, São Paulo: FTD, 1994.

HABERMAS, Jurgen, **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade, volume I, 2.ed., tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 2003.

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

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

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

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

HUSSERL, Edmund, **A crise da humanidade européia e a filosofia**, introdução e tradução de Urbano Zilles, Coleção Filosofia – 41, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1996.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SAMPAIO, Elias de Oliveira. Ação coletiva e políticas públicas: uma contribuição ao debate teórico em Administração Pública à luz da teoria de Mancur Olson. In: **ENAPAD. Anais**, Campinas-SP, 2001

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de, **O Direito Achado na Rua**, José Geraldo de Sousa Júnior, org.(colaboradores) Alayde Sant!Ana ...(et al) 3ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília.1990. 144 pag.

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

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

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

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

WEFFORT, Francisco Correia, **O Populismo na Política Brasileira**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

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

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

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

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

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

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

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

Outras fontes:

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

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

JUSTIÇA, filme- Direção de Maria Augusta Ramos, Rio de Janeiro, 107 min, 2004.