

**DIREITOS HUMANOS, MODERNIDADE, COLONIALIDADE E
RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NO BRASIL**

**HUMAN RIGHTS, MODERNITY, COLONIALITY,
ETHNIC AND RACE RELATIONS IN BRAZIL**

Christiane de Holanda Camilo¹

RESUMO: Olhar o mundo sob diferentes perspectivas permite com que se analise com maior propriedade uma determinada realidade. Esse artigo se propõe a lançar um olhar interdisciplinar sobre os direitos humanos a partir da perspectiva da modernidade, da colonialidade e seu desmembramento sobre as relações étnico-raciais na América Latina, especificamente no Brasil, como uma forma diferenciada de abordar os direitos humanos e pensar o Direito sob o enfoque do multiculturalismo.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos Humanos; Modernidade; Colonialidade; Relações Étnico-raciais; Multiculturalismo;

ABSTRACT: Look at the world from different perspectives allows one to analyze with greater property a certain reality. A broad debate on citizenship requires that the discussion is extended by different fronts as by law, the philosophy, the sociology and the anthropology to broaden the perspective of analysis in a necessary dialogue between the fields of knowledge so that at the end , return to the legal sphere is richer in prospects for social intervention. This paper proposes to have a look at human rights from the interdisciplinary perspective of modernity, coloniality and specifically about ethnic and race relations in Latin America, especially in Brazil, like a differentiated form to approach and create mechanisms to enforce human rights and Law under the perspective of multiculturalism.

KEYWORDS: Human Rights; Modernity; Coloniality; Ethnic-Racial Relations; Multiculturalism;

¹ *Doutoranda, Mestre em Direitos Humanos – UFG. Bolsista de pesquisa CAPES/CNPQ. Professora, pesquisadora no Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás e Mediadora de Conflitos no Tribunal de Justiça de Goiás. E-mail: christianedeholanda@gmail.com*

INTRODUÇÃO

Os Direitos Humanos seguem ainda neste século XXI carecendo de fundamentação e defesa. A dinâmica das relações socioculturais, jurídicas e políticas prescinde de discussão e reelaboração constante, isto porque não se esgotam as possibilidades de reinaugurá-las. É deste ponto de partida que propomos e justificamos aqui uma nova discussão acerca da fundamentação dos direitos humanos objetivando fazer essa discussão correlacionando o tema com algumas concepções de modernidade e colonialidade objetivando alcançar maturidade reflexiva e analítica para compreender e problematizar o debate jurídico sobre as relações étnico-raciais conforme são cotidianamente vivenciadas no Brasil.

Um debate do qual não é possível se desvencilhar diz respeito às formas de implantação e aos discursos que explicam e legitimam os direitos humanos. Uma percepção mais imediata favorece a afirmação de que uma legitimação dos direitos humanos é assentada frequentemente sobre uma determinada explicação racionalizada da realidade. Atentas a esta possibilidade, seguiremos perseguindo um debate que colabore para melhor compreender e explicar a complexidade das relações étnico-raciais no Brasil e sua consolidação do direito brasileiro. Lembrando que, essas interações resguardam uma dimensão racionalizada do real que é conjugada com dimensões altamente subjetivas e complexificadas pelas interações multiculturais, que são também humanizadoras do próprio ser humano.

O que foi apresentado nas linhas subsequentes é um exercício de compreensão dos direitos humanos a partir da consideração de diferentes perspectivas de modernidade, colonialidade e de diversificados olhares e percepções sobre as relações étnico-raciais da forma como foram instauradas e são ainda vivenciadas no Brasil. O intuito é apresentar uma contribuição jurídica interdisciplinar adotando a pesquisa qualitativa bibliográfica para indicar novos avanços na fundamentação dos direitos humanos, o que, por sua vez, poderá conduzir a efetivação cotidiana dos mesmos, sobremaneira no que se refere às garantias fundamentais de igualdade de direitos nas interações étnico-raciais entre os sujeitos sociais e coletividades.²

² *Esse artigo é parte de um capítulo da minha pesquisa sobre Direitos Humanos e Relações Étnico-Raciais.*

1. Cidadania e direito à diferença na perspectiva dos Direitos Humanos

As ideias sobre soberania e cidadania têm experimentado alterações profundas desde seus momentos fundacionais. No século XX há uma tendência de deslocamento da regulação da soberania para sofrer influência de entidades políticas supranacionais. Já naqueles instantes, agentes econômicos e tecnologias de comunicação instantânea redimensionaram o exercício da soberania a ponto de colocar em risco parcelas de cidadania e de direitos humanos. José Augusto Lindgren Alves (2005) nos lembra de que a demanda que emerge é por encontrar meios de resguardar a cidadania, por meio dos direitos humanos, destacando-se sua indivisibilidade, interdependência e indisponibilidade, mais detalhadamente, flexibilizadamente aplicados à realidade multicultural.

O conceito moderno de cidadania sempre esteve atrelado à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, que conferiu aos seres humanos direitos e deveres realizáveis no âmbito de sua cidadania. Esses direitos – tomados como naturais e inalienáveis que asseguram a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão – devem ser exercidos e regulados pelo Estado. Alves (2005, p. 43) destaca que “o Estado, administrado por representantes da própria cidadania assumia o compromisso de assegurar seus direitos”. Merece destaque o fato de que a consequência imediata da proteção da propriedade privada como algo natural e inalienável instaurava juridicamente uma igualdade meramente formal. Neste ínterim, a cidadania política seria um argumento em prol do capital para legitimar a igualdade, visto que nem todos tinham recursos ou direito de adquirir propriedade, ou seja, nesse momento instalava-se a perversa cidadania pela propriedade, o que mais na frente migrou para a cidadania pelo consumo.

T. S. Marshall foi quem classicamente estabeleceu o vínculo entre cidadania e direitos humanos sob três elementos articuladores da cidadania moderna, quais sejam: os direitos civis (XVII), os direitos políticos (XIX) e os direitos sociais (XX). (ALVES, 2005) Os direitos civis e políticos seriam, para Marshall e para a social democracia, instrumentos legais de luta para a conquista dos direitos sociais, e econômicos, sem recurso à revolução. O autor em tela destaca que

[...] os direitos humanos não abolem nem negam a ideia de luta de classes, mas são importantes para se atenuarem os malefícios sociais do capitalismo incontrolado. A atenuação se obtém pela expansão do conceito de direitos fundamentais e inalienáveis, ‘liberdades burguesas’ ou direitos ‘de primeira geração’ que exigiriam do Estado apenas ‘prestações negativas’, a abranger também os direitos econômicos

e sociais, ou direitos de ‘segunda geração’, pelos quais o Estado passa a ter obrigação de realizar ‘prestações positivas’ para a garantia de trabalho, da remuneração justa e equitativa, da proteção social, da educação inicial gratuita, de condições apropriadas de vida. (ALVES, 2005, p. 43).

É inegável a necessidade de prestações positivas, que sustentem políticas de reconhecimento para promoção da cidadania em lugares como no Brasil que historicamente ser cidadão e se proprietário ou atualmente consumidor, contudo, sem combater desigualdades sociais profundas baseadas em questões que extrapolam a renda ou a inclusão. Se assim o Estado não proceder, a cidadania converte-se apenas em discurso legitimador e naturalizador de injustiças e arbitrariedades. Estas, na concepção de Alves (2005), são agravadas pelo processo globalizador que apresenta resultados polarizados: de um lado, aqueles sujeitos que gozam de todos os direitos que lhes interessam; e, de outro, sujeitos desprovidos do gozo de direitos públicos. Para estes últimos ainda que se assegure uma cidadania política, efetivamente, não lhes são concedidos nem direitos tampouco esperanças.

Em uma análise da situação de escassez de direitos e cidadania de segmentos étnico-raciais, especificamente de negros e indígenas, no Brasil, parece prevalecer a expressão de que, se por um lado “jamais fomos modernos” (LATOUR, 1994), por outro lado, nunca fomos globais. O Estado brasileiro “globalizador”, que fora arbitrariamente formado, reuniu diferentes identidades em um mesmo território na tentativa de unificação das diversidades étnico-raciais, culturais e linguísticas. Deste movimento emergiram duas situações: uma de anulação/dormência, e outra de resistência (CASTELLS, 2000). A anulação incidiu sobre identidades culturais perseguidas e fragmentadas que não mais tinham espaço para se afirmar. E a de resistência foi marcada pelo acirramento dessas identidades e favorecimento da criação de agrupamentos vinculados por elementos culturais. Esses agrupamentos são constituídos por comunidades de caráter político e simbólico e têm como intuito a defesa das identidades e a luta por seus direitos específicos.

Estas reflexões nos aproximam de uma interpretação coerente do princípio da igualdade. Coerente por pressupor uma quebra do universalismo uniformizador, ao mesmo tempo em que abre espaço para um relativismo necessário à realidade social que é altamente plural, múltipla e diversificada. A afirmação do direito à diferença é necessária quando utilizada em projetos anti-discriminatórios, sobretudo quando pensamos em minorias étnico-raciais descobertas de direitos mais fundamentais. O princípio da igualdade, desta forma, prescinde do reconhecimento da diferença, situação que Oscar Vilhena Vieira (2000, p. 23) agrega e sintetiza no pensamento de David Lyons, pela afirmação de que “ter um direito é ser beneficiário de deveres de outras pessoas ou do Estado”. Uma inferência possível

e necessária é a de que o direito possui um caráter interrelacional inerente à sua manifestação, e, a partir do qual, gera deveres e obrigações, positivas ou negativas, recíprocas entre os vários entes envolvidos, sejam estes indivíduos, instituições ou ambos. Mas essa característica do Direito não é suficiente para operacionalizá-lo nesse contexto, deve-se considerar ainda a realidade histórica construída e também compreender o desequilíbrio de poderes nas relações sociais estabelecidas e nos diversos ambientes onde acontecem.

Vieira (2000) considera os direitos humanos como uma construção da modernidade, destacando que diferentemente de outras épocas, hoje, o direito abriga o conceito de reciprocidade. Na reciprocidade estaria contido o fundamento da igualdade entre os seres humanos. Nessa discussão, Vieira (2000) retoma os estudos sobre a função do direito para Immanuel Kant, que trabalha com as ideias de preservação e realização da autonomia; e para Stuart Mill, que opera com noções de harmonização de interesses e não de valores intrínsecos. Um enfoque que não pode ser perdido é que o sentido contemporâneo de direitos reside na assunção recíproca de direitos e deveres entre as pessoas, estruturando um sistema de valores (Kant) e interesses (Mill) a serem amplamente assegurados.

Segundo Vieira (2000, p. 29), a relação entre direitos e obrigações deve ser mediada, não existindo, portanto, presunções absolutas. O direito deve ser capaz de conciliar-se com os direitos alheios e compatibilizar-se com os interesses coletivos, com suficiente justificação, que faça com que os outros tenham o dever de respeitá-lo. Desta perspectiva, o direito passa a ser uma razão prioritária, ou um conjunto de razões prioritárias que devem ser ponderadas para se chegar a uma conclusão sobre qual delas terá prioridade frente às demais razões prioritárias.

Há variadas formas de responder ao desafio do processo globalizador, dentre as mais visíveis, são os esforços intergovernamentais visando a constituição de mercados integrados. As comunidades transnacionais existem na linha das comunidades simbólicas (CASTELLS, 2001) que dividem as comunidades nacionais em comunidades de identificação como a de negros, mulheres e homossexuais, etc., assim como em comunidades de objetivos que lutam por causas específicas como o ambientalismo, os feminismos e os direitos humanos, dentre outros. Como recurso retórico fala-se também de uma ‘sociedade civil internacional’ identificada na atuação das organizações não governamentais e das universidades. Contudo, quem dispõe dos instrumentos para a conquista de direitos não são propriamente homens e mulheres, mas empresas e capitais. (ALVES, 2005)

Em contextos como estes, os valores revestem-se de utilitarismos, entretanto, ainda que para legitimar políticas de poder, são eles agora ingredientes necessários aos Estados. O

discurso dos direitos humanos tem derrubado ditadores por uma espécie de política do constrangimento. Tendo em vista que a imagem é um elemento importante para sociedade e para os governos, ser considerado como país violador de direitos humanos, por vezes, mesmo que contingencialmente, implica na tomada de decisões e implementação de ações por parte dos Estados. Ou como diz Alves (2005) os direitos humanos têm grande atração aos olhos do público de países desenvolvidos e dispõe de notável permeabilidade transversal no espectro político.

Uma digressão rápida permite destacar que o início da mudança de parâmetros éticos para a atuação estatal nos países que se abriram ao constitucionalismo e à democracia foi a crise de exaltação à soberania durante a Segunda Guerra Mundial por haver possibilitado atrocidades por parte de um único país.

O “inumano” (LYOTARD, 1997) ou a “desumanização do humano” (ALVES, 2005), verificada durante Segunda Guerra Mundial, mas não somente, pode ser classificado como um fenômeno comum às sociedades. Esta desumanização do humano consiste na desclassificação ostensiva ou velada de certas categorias de indivíduos como integrantes verdadeiros da espécie humana. Esta situação apresenta-se paradoxalmente em expansão em regimes democráticos, apesar de não se tratar de um fenômeno recente. Este pode ser verificado em diversas sociedades ao longo dos séculos e tem sido direcionado a diferentes grupos tais como pessoas deficientes, bárbaros, homossexuais, escravos, mulheres, indígenas, negros, dentre outros. Ou seja, a desumanização do humano tem recaído sobre aqueles sujeitos que, em dado momento histórico, não figuram entre o rol dotado de “humanidade”, muito menos de direitos políticos efetivos.

“Desumanização” é uma caracterização de não pertencimento, ou de fronteiras (BARTH, 1998) estabelecidas em determinado local e espaço, em razão de um conjunto de fatores ligados à política, à cultura e as relações de poder em geral, pois a motivação da discriminação tem natureza relacionada à esfera econômica e às relações de poder que ocorrem a qualquer tempo, justificadas não apenas por tempos de crise.

Em uma leitura sociológica dos direitos humanos, percebemos que este construto social é perpassado pela discussão da legitimidade do poder. Após um processo de desencantamento weberiano do mundo, a racionalização levou ao desenvolvimento do positivismo jurídico, com o afastamento do direito natural e a crença de que o Estado detinha o poder de colocar ou retirar direitos, ficando mais evidente a discussão sobre a legitimidade do poder. Com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o Estado passa ser contestado em sua soberania absoluta, o efeito é uma visibilização de limitações impostas inclusive por

fatores externos ao próprio país. Já a perspectiva de uma pós-modernidade (ALVES, 2005) traz a visão de desconstrução do indivíduo iluminista e das grandes narrativas (LYOTARD, 1979) que o construíram e efetivaram a modernidade. O pensamento contemporâneo deixa claro que os seres humanos não nascem livres e iguais em nenhuma sociedade, e também desta prerrogativa o desrespeito aos direitos passa a ser uma constante.

Vem daí a necessidade de permanência da Declaração Universal dos Direitos Humanos como parâmetro mínimo capaz de influenciar as várias nações, orientando ações de valorização do humano em um mundo injusto. Como destaca Lyotard (1979) a Declaração Universal dos Direitos Humanos é a única grande narrativa da pós-modernidade que ainda permanece. Vieira (2000), ao discutir sobre “a gramática dos direitos humanos”, permite tecer uma relação entre o texto e a própria concepção de gramática como um conjunto de regras que rege uma língua. A língua, assim como o direito, é um instrumento de poder, sendo que língua e direito podem ser formas de dominação, seja a dominação pela língua que pode implicar em perda de identidade, ou a dominação pelo Estado, que pode resultar em tirania. Para o autor supracitado, a gramática observa as regras existentes na língua e não necessariamente o seu uso “correto”. Da mesma forma, o direito possui o poder nominador (BOURDIEU, 1989), e por meio da linguagem, é ele que pronuncia quem tem e quem não têm direitos. Ou como aponta Segato “[...] o texto da lei é uma narrativa mestra da nação, e disso deriva a luta para inscrever uma posição na lei e obter legitimidade e audibilidade dentro dessa narrativa”. (SEGATO, 2006, p. 212)

Apesar dos direitos humanos influenciarem o direito interno dos Estados, observa-se, que o jogo de poder e mando existente entre os Estados ainda obedece à velha lógica econômica Norte-Sul, ou ainda, à velha rota colonial que precisa ser superada. Todavia, em contextos de efetivação dos direitos humanos, ainda que esta efetividade seja impulsionada por pressões exercidas por gramáticas historicamente subalternizadas, emergem narrativas polifônicas e garantidoras de uma multiplicidade de vozes e pertencimentos que tem demandado por direitos, identidades e cidadania. Os Estados não têm mais como desconsiderar demandas e garantir audiência apenas alguns a sujeitos sociais e coletividades. Os esquecidos e desumanizados clamam por efetivação de direitos, inclusive à diferença, em um mundo marcado por desigualdades que são responsáveis por hierarquizações e injustiças locais e transnacionais.

2. Concepções de modernidade e seus processos de (des/re)construção.

Se os direitos humanos são uma construção da modernidade é importante estudar e compreender como a modernidade foi construída, ou seja, analisá-la como construção sociocultural, histórica, política e ideológica de mundo. Preliminarmente é necessário chamar a atenção para o fato de que não existe “uma” história mundial, para que essa história mundial única fosse alcançada seria necessária uma antologia de narrativas das histórias de todos os povos, e que fosse, preferencialmente, contada por seus próprios representantes.

Neste tópico empreendemos um debate com estudiosos que explicam como a história da modernidade foi construída, quem são seus personagens principais e coadjuvantes nessa empreitada de escrever e inscrever “uma” história mundial. A partir desta compreensão mais polifônica, o intuito é provocar instantes de (des/re) construção como forma de resignificação de algumas discussões pertinentes para a compreensão sobre como os direitos humanos foram construídos, por quem e quais são as possibilidades hermenêuticas para sua efetivação. Pensemos em espécies de matrizes para essas reflexões, que podem ser sintetizadas em três vertentes de análise das relações sociais que permeiam a presente discussão sobre os direitos humanos, quais sejam:

Uma vertente econômica amplamente trabalhada por Karl Marx (1973) ao tentar explicar a dinâmica social regida pelo capital, pelo sistema produtivo e pela divisão de classes sociais que não será aqui aprofundada pela sua notória efetividade na explicação da realidade social. Todavia, é válido o destaque para o fato de que, por si só, a vertente econômica não finaliza, ou melhor, não abarca toda a dinâmica social existente e o universo que se quer compreender. Assim, é importante não somente retomar Marx, mas considerar outros estudos, como os de Herbert Marcuse (1982) ao descrever a ideologia da sociedade industrial, já que esta compreende a dinâmica do capital impressa na tecnologia e no sistema produtivo. Indo além, ao descrever um “projeto de sociedade” que passa a se delinear com a expansão do capitalismo, e em certa medida, esse “projeto histórico de sociedade” foi o que de fato se desenvolveu como “projeto de modernidade”, como é apontado também por Habermas (1980, 1983, 1989).

Uma vertente cultural permeada pela economia, visto que a questão cultural permite observar que as relações sociais são constituídas a partir de indivíduos ou coletividades, que afirmam suas identidades pelo acionamento de categorias ou elementos de cultura que são passíveis de resignificação. As identidades afirmadas coletivamente ou arbitrariamente

impostas habilitam-se a reivindicar políticas que, por seu turno, redundam em questões de direito. Os estudos culturais são um ambiente profícuo para entender indivíduos, coletividades, tal como operam. Nessa vertente, podemos destacar os estudos de Aníbal Quijano (2005), Edgardo Lander (2005) e Enrique Dussel (2005), além de outros que delineiam a construção de um conhecimento dentro das relações de dominação Europa – América Latina, durante o processo de colonização. Estes pensadores estudam também as formas contemporâneas de interações sociais que são herdeiras daquele processo.

Uma vertente jurídico-política que abriga a compreensão de que questões econômicas ou culturais, tendencialmente se convertem em permissões ou restrições, reconhecimentos ou sua ausência, que são posteriormente declaradas pelo Direito. Para tanto, torna-se possível alargar a apreensão da sociedade se consideradas diferentes óticas sobre os fenômenos sociais, sendo possível também conceber outras formas de organização sócio-política do Estado satisfazendo diversos interesses de uma sociedade multicultural nas perspectivas de Anibal Quijano (2005), Walter D. Mignolo (2005), Stuart Hall (2003), Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (1999), Charles Taylor (1993) e Will Kimlicka (2002).

Os fenômenos sociais são estruturados de acordo com projetos específicos de tecnologia e modernidade que conduzem à forma como o conhecimento é concebido e consubstanciado em leis e políticas públicas. Escobar (2005, p. 59) recorda que a economia ocidental pode ser apreendida como apresentando em sua composição sistemas de produção, poder e significação. Desta forma, e não somente como sistema de produção, a economia converte-se em uma forma de produzir sujeitos humanos e determinados ordenamentos sociais.

Começamos essa reflexão pois para melhor compreender a modernidade uma das alternativas é retomar os estudos de Herbert Marcuse (1982, p. 18) sobre a ideologia da sociedade industrial nos quais ele sintetiza o pensamento de formação da modernidade na sociedade ocidental capitalista. Este autor pondera que a formação da sociedade está pautada na tecnologia, esta, que por sua vez, tem servido para “instituir formas mais eficazes de controle e coesão social”. O autor destaca ainda que o avanço técnico experimentado em contextos de dominação “cria formas de vida (e de poder) que parece reconciliar as forças que se opõem ao sistema e rejeitar ou refutar todo o protesto em nome das perspectivas históricas de liberdade, de labuta e de dominação” (MARCUSE, 1982, p. 15).

Em razão de controlar toda a realidade, regulando suas possibilidades de transformação social por meio da crença de que apenas o progresso técnico garantiria o crescimento e a coesão da sociedade, a tecnologia não deve ser desprezada nas análises. Dessa

forma, a sociedade tecnológica moderna torna-se um sistema de dominação da natureza ao criar falsas necessidades transformando as coisas em objetos de consumo, o que conduz a processos de reificação. Toda essa sistemática de dominação compõe um projeto histórico de sociedade, resumido por Marcuse (1982, p. 19) como um “jogo de interesses dominantes” que “projeto molda o universo da palavra, da ação, da cultura intelectual e material” e resulta na organização da sociedade a partir das escolhas que são feitas em um gradiente de opções históricas que são determinadas pelo nível de cultura material e intelectual que “contém o progresso técnico dentro da estrutura de dominação. A racionalidade tecnológica ter-se-á tornado racionalidade política.”.

Pouco depois de Marcuse, Habermas (1989), que consolidava sua teoria da ação comunicativa, havia tratado da sociedade moderna como fruto da “Teoria da Modernidade”, o que posteriormente se verifica como a consecução de um projeto de modernidade. Habermas (1989) fixa tanto espacial, quanto temporalmente o início da modernidade na Europa, notadamente a partir de três eventos: a Ilustração, a Reforma Protestante e a Revolução Francesa, abrangendo as transformações ocorridas entre os séculos XVIII, XIX e XX, no Ocidente. Nas palavras do autor:

O projeto de modernidade, formulado pelos filósofos do Iluminismo no século XVIII, consiste em desenvolver, de maneira imperturbável, as ciências objetivas, a base universalista da moral e do direito [...] O que continua sendo exemplar são a democracia e os direitos humanos, que exigem instituições políticas livres. Mas tais instituições serão constantemente desmedidas pelo cotidiano da injustiça social, da repressão e da miséria, se não for possível instituir uma política da renovação durável, ancorada na cultura política, isto é, nos corações de uma população habituada à liberdade. [...] Uma consciência histórica que rompe com o tradicionalismo das continuidades aceitas de modo cego e fatalístico, uma compreensão da prática política sob o signo da autodeterminação e da auto-realização e finalmente, a confiança em um discurso político racional, capaz de legitimar a dominação política. (Habermas, 1989, p. 453)

Para Jürgen Habermas (1989) o projeto da modernidade é um resgate do projeto do pensamento iluminista, é o conjunto de processos de reorganização das formações societárias, que englobam a racionalização, dissociação, diferenciação e autonomização, os dois primeiros possuindo um caráter negativo enquanto os dois últimos apresentam um caráter positivo. A autonomização é a liberdade dos subsistemas para funcionarem autonomamente segundo princípios que permitem essa funcionalização. A diferenciação é a visão do conjunto, a

aprendizagem coletiva, são os processos que auxiliam na solução de conflitos em razão da reprodução material e simbólica da sociedade. A racionalização é entendida como o processo de modificação das instituições a partir da racionalidade instrumental, que compreende uma razão aplicada ao cálculo e à proporção de custo/benefício. O argumento desaparece frente ao cálculo, a eficiência é o fim em si mesmo, não importam os sujeitos envolvidos. A dissociação sintetiza a desconexão dos processos sociais da produção material de bens, suspendendo a interação e a ação comunicativa e permitindo que essa lógica seja naturalizada. (FREITAG, 1995)

Marcuse e Habermas descrevem processos de organização da sociedade altamente modificadores da razão, formadora de conceitos pela sociedade. Marcuse aponta que essa racionalidade é guiada pela lógica da eficiência e Habermas indica que a autonomização e diferenciação são patologias sociais. Relembremos que Marcuse e Habermas têm como ponto de partida de suas análises a Europa e um determinado período histórico. No entanto, suas construções teóricas, ao descreverem o projeto de modernidade, “naturalizam” essa construção histórica baseada no capitalismo e na colonização, como reforçado por Habermas nas palavras de Freitag ao observar que, “a colonização refere-se à penetração da racionalidade instrumental e dos mecanismos de integração do ‘dinheiro’ e do ‘poder’ no interior das instituições culturais”. (FREITAG, 1995, p. 145)

Para além de Marcuse e Habermas, há mais personagens e sujeitos aptos a informar sobre o fenômeno da modernidade, ajudando a entender as contradições e conflitos desse processo. Podemos aqui considerar as importantes contribuições de perspectiva latino-americanas, como as de Enrique Dussel (2005, p. 55) que propõe um “deslizamento semântico” do conceito de Europa, pois observa que a Europa é filha da junção de diferentes povos, culturas e idiomas que foram reunidos sob uma mesma inscrição, “centralizando” a histórica mundial, tanto geográfica quanto discursivamente naquele continente.

O autor latino-americano não coaduna com a ideia de Habermas quando este situa espaço-temporalmente a modernidade, pois a classifica como “eurocêntrica”, onde o despertar para um novo pensamento finca na Europa o seu ponto de partida para a compreensão do mundo. Para Dussel (2005), esta compreensão torna a Europa personagem principal para o desenrolar de toda a história mundial, esquecendo-se de que sempre que se conta uma história, ela é contada a partir de algum lugar. Dussel (2005) propõe uma visão de modernidade em um sentido planetário e culturalmente múltiplo. Pois ao colocar a Europa no “centro” da modernidade e da história mundial, cria também, em sua volta, uma “periferia”, o que nada mais é do que a manifestação etnocêntrica do eurocentrismo.

A Europa, ao se fazer “centro” do pensamento iluminista, com a colonização, torna-se a responsável por “iluminar” todo o restante periférico. Fato que simbólica e efetivamente representa a “justificativa de uma práxis irracional de violência” (DUSSEL, 2005, p. 62) entre sujeitos classificados como desenvolvidos/evoluídos e os bárbaros/primitivos, onde o bárbaro é responsabilizado por sua própria “torpeza” por se “opor” geográfica e ideologicamente ao “centro” do desenvolvimento da civilização, fator pelo qual é naturalizada toda a violência que se empreende contra esse “primitivo”. Para o pensador latino-americano em questão, o caminho para a superação da negação da realidade é o reconhecimento desse mito da modernidade, observando sempre a perspectiva da “outra-face negada e vitimada da Modernidade” (DUSSEL, 2005, p. 63).

No mesmo sentido, Edgardo Lander (2005, p. 21) nota a dificuldade das ciências sociais na apresentação de caminhos alternativos para se pensar a modernidade, além das questões de mercado. Propõe em seus estudos que ademais da teoria econômica, o neoliberalismo possui a estrutura de “discurso hegemônico de um modelo civilizatório”, capaz de perpetrar a “naturalização das relações sociais” nas quais está inscrita, sob a força hegemônica do pensamento neoliberal, “[...] a noção de acordo com a qual as características da sociedade chamada moderna são a expressão das tendências espontâneas e naturais do desenvolvimento histórico da sociedade”. Assim sendo, a sociedade liberal continua vigorando não somente como ordem social desejável, sobretudo, como a única ordem social possível.

Para Lander (2005, p. 25) a conquista ibérica sobre o continente americano inaugura tanto a organização colonial do mundo, quanto a modernidade. O panorama que é desenhado com o processo de colonização é caracterizado por uma colonialização de saberes, linguagens, memória e imaginário social abrindo-se espaço para a constituição de hierarquizações cronológicas e negação da própria simultaneidade dos eventos sociais. Lander revela que “este é um universalismo não-universal na medida em que nega todo direito diferente do liberal, cuja sustentação está na propriedade privada individual” (LANDER, 2005, p. 26). Desta forma, na relação colonial “A negação do direito do colonizado começa pela afirmação do direito do colonizador; é a negação de um direito coletivo por um direito individual” (CLAVERO, *apud* LANDER, 2005, p. 26). São negadas quaisquer outras formas de organização social, econômica e política que contenha sujeitos que “não reúnem as condições para terem direito algum, nem privado nem público”, assim, o passo primordial para instaurar uma das clássicas contradições desse sistema foi a instauração do universalismo, em que se torna “necessário estabelecer uma ordem de direitos universais de todos os seres humanos,

como um passo para exatamente negar o direito à maioria deles” (LANDER, 2005, p. 27) já que a eles não pertence a pena que inscreve a história.

Podemos notar o entrelaçamento de temas que estão além do sistema econômico para a organização da vida social. A cosmovisão moderna está dividida segundo Lander (2005, p. 31) em quatro dimensões: 1. A visão universal da história associada à ideia de progresso; 2. A “naturalização” tanto das relações sociais como da “natureza humana” da sociedade liberal-capitalista; 3. A naturalização, ou ontologização, das múltiplas separações próprias dessa sociedade; 4. A necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz em relação a todos os outros conhecimentos.

A partir deste último ponto, a constituição do saber científico moderno remete aos estudos de Wallerstein, inscritos no Relatório Gulbenkian, que concluiu que as disciplinas das ciências sociais até a metade do século passado “[...] se constituem como tais num contexto espacial e temporal específico: em cinco países liberais industriais (Inglaterra, França, Alemanha, Itália e Estados Unidos)” (LANDER, 2005, p. 31). É no mínimo um exercício limitado e redutor considerar que não havia “iluminação” racional suficiente no restante do mundo, ou melhor, que além da história, o conhecimento também seria único, com isso, é possível a constatação de como as disciplinas científicas modernas se construíram baseadas em dois pressupostos: 1. A existência de uma única história, ou metarrelato universal, que comporta todos os povos e culturas, portanto, a sociedade liberal torna-se o único presente e futuro possível; e também, 2. A existência de um caráter universal da experiência europeia, os seus conceitos, vivências e perspectivas são “um dever ser para todos os povos do planeta” (LANDER, 2005, p. 32). O ato final dessa peça histórica é exatamente esse: tornar “científica” a colonização e a experiência da sociedade liberal, objetiva, universal e “natural”. Ocorre o que é apontado por Bruno Latour (1994) como a diferenciação entre a sociedade detentora da verdade, das outras, que não a têm.

3. Relações étnico-raciais e multiculturalismo

Fundado em de todas as discussões elaboradas até o momento, podemos depreender que é na América que forma-se primeiramente a espacialidade e a temporalidade de um padrão de poder de vocação mundial resultante na primeira identidade da modernidade

(QUIJANO, 2005, p. 227). Aníbal Quijano (2005, p. 228) lembra ainda que essa identidade constitui-se a partir da congregação de dois eixos fundamentais do novo padrão de poder: 1. A decodificação das diferenças existentes entre conquistadores e conquistados, uma diferença fortemente assentada na ideia de raça. E, 2. A articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, bem como de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial.

A ideia de “raça”, como produtora de novas identidades sociais e históricas, tais como as de índios, negros ou mestiços, surgiu nas Américas. A inovação trouxe para a dimensão das identidades, além das caracterizações fenotípicas de colonizadores e colonizados que dividia a população em diferentes grupos, noções de superioridade e inferioridade raciais, o que permitiu hierarquizar pertencimentos. Quijano (2005, p. 228) recorda que “raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população”. A expansão do colonialismo europeu pelo mundo, e pelo Brasil, implicou na utilização do conceito de raça para naturalizar as relações coloniais e as práticas de dominação em termos de superioridade e inferioridade.

As formas de trabalho que conjugam produção, apropriação e distribuição de produtos foram organizadas mediante a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário. Formas inovadoras de organização do trabalho eram marcadas pela produção de mercadorias voltadas para um mercado mundial e apresentavam uma forte articulação entre capital e mercado (QUIJANO, 2005, p. 229-230). Esse novo padrão de trabalho e de poder incluiu uma relação intrínseca entre raça e trabalho que, juntos, reforçavam-se em uma espécie de “divisão racial do trabalho”. Esta situação pode ser observada ainda hoje no Brasil por meio de categorizações de tipos de pessoas designadas a determinados trabalhos.

Tão séria quanto a situação da divisão racial do trabalho na América, a instituição de um novo padrão de poder mundial pela Europa se deu com “[...] o controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento” verdadeiramente a colonialidade do saber. Que contava para tanto com três atuações dos colonizadores: 1. a expropriação da população e dos conhecimentos dessa população; 2. mediante a repressão de sua cultura; e 3. aprendizagem e obrigação da reprodução dos padrões e formas de produção do conhecimento do colonizador por parte dos colonizados, do que seria útil para perpetrar o padrão de dominação. (QUIJANO, 2005, p. 235-236) A princípio pelos colonizadores e posteriormente pelos próprios colonizados que alijados de suas identidades culturais passaram

a ver o europeu como o padrão cultural desejado e único possível para “evolução”/desenvolvimento.

Neste mesmo direcionamento, os estudos de Walter D. Mignolo (2005) sobre a colonialidade do poder apontam que essas relações coloniais intersubjetivas promoveram modificações inclusive no imaginário da população colonizada e esse imaginário fora formado tanto pelo discurso colonial, quanto pelas respostas dadas pelos colonizados. Implicações deste processo podem ser encontradas na forma com que uma população colonizada descreve a si mesma, se afirma e determina seu universo de ação frente ao colonizador. No caso das populações étnico-raciais do Brasil, ainda hoje podemos encontrar negros e indígenas reproduzindo discursos e performances que informam sobre uma auto-percepção deteriorada e subalternizada pelos complexos processos de dominação racial.

Mignolo (2005) ressalta que a étnico-racialidade ser entendida como uma “engrenagem da diferença colonial configurada a partir da expulsão dos mouros e dos judeus, pela exploração e silenciamento dos escravos africanos. Foi com – e a partir do – circuito comercial do Atlântico que a escravidão se tornou sinônimo de negritude” (Mignolo, 2005, p.80).

Este fenômeno intersubjetivo resguarda um potencial explicativo das relações de subjuogo de minorias étnico-raciais na contemporaneidade latino-americana especificamente na brasileira, Mignolo (2005) o amplia, retomando o conceito de dupla consciência de Du Bois. A dupla consciência é aquela que admite uma sintetização, no sujeito, das experiências de subjetividades da desigualdade colonial na modernidade. Mignolo (2005, p. 80) ressalta que “[...] a consciência vivida na diferença colonial é dupla porque é subalterna”.

Mignolo, 2005 diz que “A imagem hegemônica não é portanto equivalente à estruturação social, e sim a maneira pela qual um grupo, o que impõe a imagem, concebe a estruturação social” (p. 91) apesar disso, “Se a consciência nativa definiu-se em relação à Europa em termos geopolíticos, em termos raciais é que foi definida sua relação com a população crioula negra e com a população indígena”. (p.86) “A formação do Estado nação exigia a homogeneidade mais que a dissolução, e portanto ou era necessário ocultar ou era impensável a celebração da heterogeneidade” (p. 86) para os padrões colonizadores de poder. Assim o imaginário passou a reconstruir e reafirmar a idéia de colonialidade do poder sobre os saberes da população como um todo, perdurando por anos após. E mesmo após anos da verificação da construção da modernidade torna-se necessário reconhecer a heterogeneidade da população, assunto próximo.

Essa espécie de modernidade autóctone admite um reconhecimento da heterogenia de povos e populações latino-americanas, e brasileiras em especial. Antonio Sérgio A. Guimarães (1999) nota que a presença de raças se torna evidente, fazendo-se necessária sua retomada em termos sociológicos, na sociedade brasileira. Baseada em classificações biológicas de que há espécies humanas diferenciadas, raça ainda hoje provoca polêmicas e desentendimentos. Todavia, ao lembrarmos que raça permite alcançar um caráter específico das práticas discriminatórias, faz-se apropriada e necessária sua retomada para explicar e apresentar soluções para uma ideologia ainda vigorante e eficaz no subjugo de povos e populações, sobretudo negras, no Brasil.

Um conceito sociológico de raça habilita a crítica a uma ordem ideológica racista que fora inaugurada no Brasil a partir da empresa colonial de dominação. Guimarães (1999) pondera que raça é um conceito recente, que no século XVI possuía sentido literário, porém, no século XIX, passou a ser usado em seu sentido biológico para distinguir seres humanos classificados a partir da utilização de critérios físicos e intelectuais. Essa situação perdura e é aceita até a Segunda Guerra Mundial. Após meados do século XX, a utilização de “raça”, ao menos nos congressos científicos, passou a ser substituído por “população” ou “grupo étnico”.

Ainda assim, não houve como desconsiderar que nenhum padrão sistemático de traços humanos pode ser atribuído a diferenças biológicas, pois, de uma perspectiva menos biologicista e mais interdisciplinar, as diferenças decorrem de “construções socioculturais, com uma influência de condicionantes ambientais” (GUIMARÃES, 1999, p.22).

Neste ponto das discussões, inferimos que uma “essência” racial não reside em aspectos biológicos, se assenta subjetivamente em aspectos culturais. Desta forma, as regras de transmissão são menos biológicas e mais socioculturais, ou seja, o conceito de raça não faz sentido senão no âmbito de uma ideologia e de uma cultura. No seu emprego científico, raça é um conceito que ajuda o pesquisador a compreender certas ações que são subjetivamente intencionadas, ou “o sentido subjetivo que orienta certas ações sociais” (HALL, 2003, p. 29). A discussão situa-se na necessidade de considerar uma ideologia na qual o racismo e as relações raciais têm vigência; e de que modo essa ideologia pode ser utilizada para questionar a subalternização de pessoas e comunidades étnico-raciais.

Além das discussões sobre raça, pensar o multiculturalismo aplicado ao direito auxilia na compreensão mais aprofundada sobre as interações étnico-raciais, da forma como são vivenciadas no Brasil.

Charles Taylor (1993) define o multiculturalismo como um fato social fundamentado mediante o reconhecimento de situações de visibilidade de determinados

grupos conhecidos como “minorias”. Reconhecer implica conduzir para a esfera do debate político-jurídico tudo aquilo que é autêntico e necessário em cada grupo, sobremaneira naqueles grupos que são historicamente construídos como minoritários. Essa ação pressupõe apreender o indivíduo como possuidor de identidade pessoal e social, e essas dimensões das identidades, para Taylor (1993), são indissociáveis, pois, legitimam-se mutuamente frente a esfera pública.

No Brasil podemos observar as políticas de reconhecimento linguístico, onde o reconhecimento de determinada língua vincula o reconhecimento de determinado grupo falante daquela língua, bem como de suas práticas e costumes particulares. O reconhecimento desta forma, passa a exigir regulamentação, e esta passa a demandar por implementação de legislações de reconhecimento.

Para Charles Taylor (1985), baseado nos estudos de Hegel, o reconhecimento de si está no desejo de refletir sobre si mesmo e reconhecer-se, refletindo também sobre o outro no sentido de alteridade. Para este autor, a atividade reflexiva torna-se uma forma de revelar os objetos produzidos pelo auto-conhecimento.

Segundo Araújo,

A busca pelo reconhecimento não se realiza adequadamente em um modo de relação social em que haja a figura do senhor e do escravo, mesmo que ela seja mediada por leis instituídas que ligam todas as partes da comunidade, cujos membros, necessariamente, devem ser reconhecidos como sujeitos de direito. Assim a relação entre senhor e escravo, que tem como base a apropriação, contradiz a natureza fundamental da lei que deve obrigatoriamente reconhecer o direito de todos. O resultado é que se cria uma confusão nas ações dos indivíduos que pertencem àquela sociedade em termos de reconhecimento pois os direitos perdem a sua determinação expressiva no momento que alguns membros podem ser escravizados. (ARAÚJO, 2004, p. 67)

Taylor (1993) propõe que a superação dessas ações confusas deve conciliar os elementos da teoria e da prática. Assim, para que os agentes possam superar essa condição é necessário que sejam conscientes das determinações presentes. Fundado ainda em Hegel, no conceito de reconciliação, Taylor transmuta esse conceito aliando a ideia de superação ao conceito de reconhecimento como consciência de si, de sua identidade, pois o agente de conhecimento, o indivíduo, ao buscar o seu reconhecimento almeja realizar a sua expressividade. (ARAÚJO, 2004) Dessa forma, o reconhecimento torna-se uma “necessidade vital” já que as identidades individuais e de grupo, dependem intrinsecamente do reconhecimento. (TAYLOR, 1993, p. 45)

Taylor (1993) observa que princípios jurídicos que não visualizem as diferenças são, na verdade, reflexos da hegemonia. Entre a “política da diferença” e a “política da

dignidade universal”, esta última, trata da imposição da cultura hegemônica sobre toda e qualquer minoria, em uma noção falsa de cidadania, igualdade e justiça. De outro ponto, a política da diferença visa à defesa das comunidades culturais. (TAYLOR, 1993)

[...] naquilo que se chama política do multiculturalismo. A exigência de reconhecimento assume nesses casos caráter de urgência dados os supostos vínculos entre reconhecimento e identidade, em que "identidade" designa algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos. A tese é de que nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento errôneo por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. O não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora”. (TAYLOR, 2000, p. 241)

Exemplificando a situação, o autor retoma a questão dos negros “[...] a de que a sociedade branca projetou por gerações uma imagem depreciativa a cuja adoção, alguns negros se mostraram incapazes de resistir”, complementando a ideia sobre a depreciação do negro ao dizer que: “Nesse modo de ver as coisas, sua autodepreciação vem a ser um dos mais fortes instrumentos de sua opressão. Sua primeira tarefa teria de ser purgar a si mesmos dessa identidade imposta e destrutiva”. (TAYLOR, 2000, p.241)

Em situação semelhante está o indígena quando “[...] a partir de 1492, os europeus passaram a projetar nesses povos a imagem de que são um tanto inferiores, ‘incivilizados’ e, pela força da conquista, foram muitas vezes capazes de impor aos conquistados essa imagem”. (TAYLOR, 2000, p. 242)

Percebe-se como foi inferido pelos estudos latino-americanos acima considerados que a depreciação imposta e autorreproduzida pela racionalização do pensamento do colonizado nas figuras do indígena, do negro e de outras minorias está presente até hoje, pois nada mais eficiente, contraditório e perverso do que fazer aquele que é oprimido reproduzir a lógica do opressor.

Taylor considera ainda que a política de reconhecimento não poderia existir antes na sociedade, ela é recente, e dependeu de uma circunstância particular à América Latina, que por não ter passado pelo feudalismo, vivenciou o que Hegel chamou de dialética do senhor e do escravo, situação que proporcionou a discussão sobre identidade e reconhecimento proposta nesse momento e pertinente para trabalhar-se hoje, em favor de quem esteve por muito tempo invisibilizado. (TAYLOR, 2000)

Podemos distinguir duas mudanças que, juntas, tornaram inevitável a preocupação moderna com a identidade e o reconhecimento. A primeira é o colapso das

hierarquias sociais, que costumavam ser a base da honra. Emprego honra no sentido do ancien regime, em que ela está intrinsecamente ligada a desigualdades. Para que alguns tenham honra nesse sentido, é essencial que nem todos tenham. É assim que Montesquieu emprega o termo em sua descrição da monarquia. A honra é intrinsecamente uma questão de preferências. É também o sentido em que usamos o termo ao falar de honrar alguém concedendo-lhe um prêmio público, por exemplo, a Ordem do Canadá. Está claro que esse prêmio ficaria sem valor se amanhã decidíssemos dá-lo a todo adulto canadense. (TAYLOR, 2000, p. 242)

Cabe observar que as pessoas e grupos que lutam por identidade e reconhecimento, almejam alcançar do Estado de Direito, igualdade mediante a cidadania efetiva e não apenas formal, como ainda se trata a igualdade no país. A igualdade, tal como a cidadania, que inclui anterior reconhecimento de identidades, não é prêmio nem mérito, é direito do indivíduo assegurado pelo Estado.

Assim, entretanto, o ato de declarar as criações de outra cultura coisas de valor e o ato de se declarar do lado dessa cultura, ainda que suas criações nada tenham de especial, tornam-se indistinguíveis. A diferença está só na embalagem. No entanto, o primeiro é normalmente entendido como genuína expressão de respeito e, o segundo, como insuportavelmente paternalista. Os supostos beneficiários da política do reconhecimento, as pessoas que poderiam de fato beneficiar-se do reconhecimento, fazem uma distinção crucial entre os dois atos. Elas sabem que desejam respeito, e não condescendência. Toda teoria que desfaça a distinção parece, ao menos prima facie, distorcer facetas cruciais da realidade de que pretende tratar. (TAYLOR, 2000, p.272)

Taylor atenta ainda para o fato de conclamar-se apenas um ou alguns determinados padrões de expressão cultural para julgar todas as demais sociedades e culturas, porque esse procedimento corresponde à destruição da diferença ao tentar tornar todo o mundo, todos os países, as cidades, as sociedades iguais. (TAYLOR, 2000) Isso é o que propõe as políticas universalistas reprodutoras da colonialidade do saber e do poder.

De outro ponto, cabe perceber as constantes distorções e violações das diferentes culturas, como se a forma de produção de conhecimento nas diferentes sociedades acontecesse da mesma maneira, ou para exemplificar, como se todo instrumento de corda tivesse que ser um violoncelo, perdendo-se as belezas e diversidades advindas do violão, do violino, da cítara, do kora, da pipa, da harpa, da viola, do berimbau ou de uma rabeça. Como se qualquer produção de conhecimento devesse “encaixar-se” ou “inserir-se” em determinados padrões pré-estabelecidos e universais que guiam as noções de direito, de belo, certo, válido, civilizado, adequado ou permitido. Em razão disso, a mesma noção de produção igual não pode ser estabelecida *a priori* e exija-se que todos produzam igualmente mesmo se as condições de produção e realização do conhecimento, da cultura e do direito não são as mesmas. Este raciocínio é alargado para as outras esferas do conhecimento que Taylor especifica da seguinte forma ao propor o multiculturalismo:

Assim formulada, a exigência de reconhecimento igual é inaceitável. Mas a história não termina simplesmente aqui. Os inimigos do multiculturalismo na academia americana perceberam essa fraqueza e a têm usado como desculpa para dar as costas ao problema. Isso não resolve as coisas. Uma resposta como a atribuída a Saul Bellow, de que gostaremos de ler o Tolstoi zulu quando ele aparecer, mostra a profundidade do etnocentrismo. Em primeiro lugar, há o pressuposto implícito de que a excelência tem de assumir formas com que estamos familiarizados: os zulus deveriam produzir um Tolstoi. Em segundo, supomos que sua contribuição ainda acontecerá (quando os zulus produzirem um Tolstoi). Esses dois pressupostos caminham obviamente juntos. Se os zulus têm de produzir nosso tipo de excelência, então evidentemente sua única esperança está no futuro. (TAYLOR, 2000, p.272)

O exemplo acima somente corrobora a ideia de que o projeto de modernidade e o processo civilizatório e colonizatório referenciados anteriormente, continuam em curso sobre povos considerados incivilizados. Percebe-se que, ainda hoje, os que não produzem conhecimentos sob o padrão hegemônico europeu ou norte-americano não são reconhecidos em sua singularidade, portanto, taxados como bárbaros ou em processo de civilização. Muitas vezes, essa cobrança parte de seus iguais que não se reconhecem nem na identidade hegemônica, nem na subalterna, e mal percebem que ao não discutir identidade não estão fugindo à discussão, estão se submetendo ao padrão racional do colonizador desde 1500 até hoje.

Prescinde a necessária percepção de que: “A civilização não é um dom, é uma realização — uma frágil realização que precisa de constante alimentação e defesa de sitiantes de dentro e fora” (TAYLOR, 2000, p.272-273), portanto, deve ser construída a cada dia, respeitadas as diferentes contribuições.

O reconhecimento implica conduzir para a esfera do debate político tudo aquilo que é autêntico e necessário em cada grupo, sobremaneira naqueles grupos que historicamente tiveram a sua identidade negada. Essa ação pressupõe apreender o indivíduo como possuidor de identidades pessoal e social, e essas dimensões das identidades, para Taylor (1993), são indissociáveis, pois, legitimam-se mutuamente perante a esfera pública.

Will Kymlicka (2002) destaca que as políticas de multiculturalismo enfatizam que as sociedades modernas devem visualizar cada vez mais os diferentes grupos que compõem a sociedade. As vozes que ecoam destes grupos, como os movimentos negros e indígenas, expressam demandas por reconhecimento de identidades, por respeito a diferenças culturais, garantia e efetivação de direitos.

O multiculturalismo, para Kymlicka (2002), sustenta-se na ponderação de que ele conta com dois mecanismos que conduzem à diversidade, ou pluralismo cultural: 1. A incorporação cultural das chamadas minorias nacionais que estão reunidas sob um mesmo

Estado; e 2. A imigração individual ou familiar, que, em um processo histórico, formou Estados multinacionais e pluriétnicos. Nos Estados pluriétnicos, é possível a efetivação de direitos que respeitem a particularidade de cada grupo, como os direitos de autogoverno, os direitos pluriétnicos e os direitos especiais de representação. O exercício desses direitos é possível por meio de uma cidadania diferenciada, o que, por sua vez, é aplicável, mesmo na seara dos direitos individuais e coletivos, pois estes são um compromisso das democracias. Uma atuação do Estado, neste sentido, faz com que sejam reconhecidos e respeitados os grupos minoritários, diminuindo, assim, sua vulnerabilidade frente aos sistemas socioculturais, econômicos e políticos. (KYMLICKA, 2002)³

Reafirma-se, em outras palavras, que toda essa discussão foi suscitada para lembrar que as democracias liberais possuem responsabilidade ética, política, jurídica e histórica de promover cidadãos de fato e de direito, com um nível razoável de moderação e solidariedade mútua, garantida tanto pela política e quanto pelo Direito.

Assim, com a ressalva de toda sorte de interpretações e prolixidade dos interesses envolvidos, os Direitos Humanos surgiram no contexto de lutas por direitos, lutas pelo diálogo, lutas pela transformação do discurso buscando a sua consolidação em letra de lei, bem como em prática efetiva social.

Zygmunt Bauman destaca a importância dessa discussão para a consolidação dos Direitos Humanos ao dizer que,

[...] embora se destinem ao gozo em separado (significam, afinal, o direito a ter a diferença reconhecida e a continuar diferente sem temor a reprimendas ou punição), tenham que ser obtidos através de uma luta coletiva, e só possam ser garantidos coletivamente. Daí o zelo pelo traçado das fronteiras e pela construção de postos de fronteira estritamente vigiados. Para tornar-se um 'direito', a diferença tem que ser compartilhada por um grupo ou categoria de indivíduos suficientemente numeroso e

³ *Ao tratar de direitos diferenciados cabe ressaltar outro momento do desenvolvimento dessa pesquisa, que como todo processo de conhecimento, não se restringe apenas aos textos em si, pois as experiências adquiridas aprimoram a aprendizagem e a capacidade de interferir qualitativamente na realidade. Assim, retomo o momento de trabalho desenvolvido em docência com a disciplina Patrimônio Cultural a convite da Profª. Drª. Rosani Moreira Leitão, na Licenciatura Intercultural para a Formação de Professores Indígenas, na graduação da Universidade Federal de Goiás. Ao tratar de patrimônio, durante um exercício proposto aos alunos para que ressaltassem quais elementos de suas respectivas culturas poderiam ser objeto de registro como patrimônio imaterial pelas diferentes etnias indígenas presentes na sala de aula. Um aluno passou a discorrer sobre todo um sistema utilizado por sua etnia. Se pensarmos em possibilidades de aprendizagem em termos sociais e jurídicos interculturais, o aluno descreveu todo um sistema que conhecemos hoje como Resolução Apropriada de Disputas. Sistema esse relativamente recente na utilização do judiciário brasileiro mas que já era conhecimento e utilizado, por essa etnia há décadas. O aluno relatou ainda sobre o desrespeito do Judiciário brasileiro ao proferir decisões contrárias aos seus costumes e o quanto isso ofendeu e prejudicou toda a sua etnia. Garantir direitos diferenciados é uma forma de contemplar as particularidades de cada étnica formadora do país, além do que, aprender com esses povos, é exercer o pensamento descolonizado, observar a perspectiva latino-americana, brasileira e o que ela pode contribuir para promover melhorias inclusive para a própria organização do Poder Judiciário brasileiro.*

determinado para merecer consideração: precisa tornar-se um cacife numa reivindicação coletiva. (BAUMAN, 2003, p. 71)

Dessa forma, mesmo filho do direito natural universal, desenvolvido como direito positivo particular, atualmente, os Direitos Humanos vivem como direito positivo universal (BOBBIO, 2004), assim o é, naquelas nações que os reconheceram como Direitos Humanos ou fundamentais em suas respectivas constituições nacionais ou mediante a ratificação dos tratados internacionais de Direitos Humanos.

Vale a observação de Cançado Trindade pela lucidez da colocação ao afirmar que

O Direito dos Direitos Humanos não rege as relações entre iguais; opera precisamente em defesa dos ostensivamente mais fracos. Nas relações entre desiguais, posiciona-se em favor dos mais necessitados de proteção. Não busca um equilíbrio abstrato entre as partes, mas remediar os efeitos do desequilíbrio e das disparidades. Não se nutre das barganhas da reciprocidade, mas se inspira nas considerações de *ordre public* em defesa dos interesses superiores, da realização da justiça. É o direito de proteção dos mais fracos e vulneráveis, cujos avanços em sua evolução histórica se têm devido em grande parte à mobilização da sociedade civil contra todos os tipos de dominação, exclusão e repressão. Neste domínio de proteção, as normas jurídicas são interpretadas e aplicadas tendo sempre presentes as necessidades prementes de proteção das supostas vítimas. (CANÇADO TRINDADE, 2006, p. XXXI-XXXII)

Por isso, não tarda avaliar e determinar no Brasil quem são os “ostensivamente mais fracos” que carecem de proteção. Neste sentido, é inegável a necessidade de prestações positivas, que sustentem políticas de reconhecimento para promoção da cidadania.

O que podemos chamar aqui de direitos específicos e diferenciados asseguram o desenvolvimento de proteções necessárias a grupos minoritários em estruturas societárias marcadas por práticas discriminatórias e racistas. O alcance legítimo pode ser mais ou menos amplo de acordo com a vulnerabilidade do grupo a ser protegido e podem ser exercidos por meio de restrições ou concessões prioritárias às maiorias subalternizadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao discutirmos sobre os fundamentos e efetividade dos direitos humanos, nos deparamos com uma necessidade crescente de que uma justiça multicultural seja inaugurada. Para tanto há que se reconhecer a legitimidade de novos sujeitos sociais e coletividades que

pautam, em suas reivindicações, tanto uma implantação de sistemas de efetivação de direitos, quanto uma consolidação de processos que conduzam a uma racionalidade autóctone. Neste sentido, os direitos humanos precisam ser diuturnamente discutidos e fundamentados para sua efetivação. A cada dia aumenta o reconhecimento da necessidade da criação de sistemas políticos que implementem a justiça aos sujeitos, reconhecendo e respeitando a forma com que cada organização ou coletividade reproduz cotidianamente a própria vida.

Assim sendo, o multiculturalismo manifesto por meio do pluralismo jurídico surge como uma forma de manutenção do respeito à diversidade. Posturas e discursos caracterizados pela resistência têm exigido que aquilo que desigual e segrega os sujeitos subalternizados seja eliminado, sobressaindo-se o reconhecimento por meio de ações estatais afirmativas. São ações que não coadunam com um discurso legitimador da igualdade formal, mas que propõem uma ruptura com processos de desumanização do humano. Os discursos dos direitos humanos têm conseguido constranger, incomodar e promover mudanças. Mediante a constituição da cidadania não pelo consumo em busca de ocupar mais uma parcela do mercado, não se reduz a isso, e sim uma cidadania reconhecida pelo conhecimento valorizado da forma que é produzido, aliado ao exercício indissociável de direitos civis, políticos, sociais e culturais respeitando organizações que se pautem não apenas dos sistemas dos colonizadores, abrindo espaço para as outras perspectivas políticas, econômicas, jurídicas, de organização da vida social dos povos colonizados.

Discutir o Direito principalmente na seara dos direitos humanos está além de discutir as leis é necessário discutir a racionalidade inscrita tanto na sua criação como em sua implementação. Racionalidades que expressam política e juridicamente as regras do poder na sociedade. Daí é imprescindível considerar que a aplicação da lei é a parte mais importante de sua elaboração por reconhecer o jogo de interesses inscritos nas relações de dominação que irão garantir a igualdade e a cidadania efetiva na sociedade.

A contribuição de estudiosos latino-americanos tem ajudado a pensar a América Latina a partir dela mesma e permitido ainda a ruptura com concepções de uma única história, ou metarrelato universal que confere a apenas um ente a razão de descrever e determinar o que seja ou não de direito e a quem. O que podemos visualizar hoje é uma problematização de caráter universal da experiência europeia. Ora, se a América Latina pode enunciar sua própria trajetória, destacando inclusive a simultaneidade de fenômenos sociais e políticos, o Brasil também é capaz de construir e contar uma história e um direito mais autônomo, assegurando as múltiplas vozes e as vivências diversas, ainda que para isso tenha que construir bases epistemológicas inovadoras e liberadas de um saber colonizado.

A diversidade de culturas humanas encoraja pensamentos descolonizados a se elevarem na defesa de uma ética da alteridade, e respeito multicultural no direito. Em uma sociedade como a brasileira não há mais como desconsiderar a necessidade, e obrigação estatal, da efetivação de direitos específicos e diferenciados, calcados nos direitos humanos das populações historicamente discriminadas pelo seu pertencimento étnico-racial, pois estas são uma exigência incontestável e por terem direito ao reconhecimento de sua diferença e afirmação de suas identidades dentro do exercício efetivo da cidadania.

Que sejam realizadas as adaptações necessárias – seja nos princípios do liberalismo democrático, nos ordenamentos jurídicos, na concepção de igualdade, na mentalidade/racionalidade generalizada, nas ideologias racistas, misóginas ou sexistas vigorantes, no inconsciente coletivo forjado pelo colonialismo persistente até hoje, para que de fato, haja a efetivação de sujeitos de direitos humanos, cidadãos.

Referências Bibliográficas

ALVES, José Augusto Lindgren. *Os Direitos Humanos na Pós-Modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. *Teorias da etnicidade: Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

BAUMAN, Zigmund. *Comunidade: a busca de segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. *Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos*. Vol. I. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2003.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires – Argentina: CLACSO, 2005.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. In: LANDER, Edgardo (org). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires – Argentina: CLACSO, 2005.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. São Paulo: FAPESP: Editora 34, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e ação comunicativa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2002.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, Edgardo (org). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires – Argentina: CLACSO, 2005.

LYOTARD, Jean-François. *O inumano: considerações sobre o tempo*. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MARX, K. *El capital. Crítica de una economía política*. Tradução de Floreal Mazía. Buenos Aires: Cartago, 1973. 3 V.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rebo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires – Argentina: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires – Argentina: CLACSO, 2005.

SEGATO, Rita. *Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais*. Mana vol.12 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2006. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000100008&script=sci_arttext > Acessado em: 17.01.2013.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. / Tomaz Tadeu da Silva (org); Stuart Hall; Kathryn Woodward. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

TAYLOR, Charles. Hegel's philosophy of mind. In: *Human agency and language. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: *Argumentos Filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000. Disponível em: <http://www.ead.unb.br/aprender2013/pluginfile.php/3327/mod_resource/content/1/TAYLOR-Argumentos-Filosoficos.pdf>. Acesso em: 13 dez 2014.

TAYLOR, Charles. Invocar a sociedade civil. In: *Argumentos Filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000. Disponível em: <http://www.ead.unb.br/aprender2013/pluginfile.php/3327/mod_resource/content/1/TAYLOR-Argumentos-Filosoficos.pdf>. Acesso em: 13 dez 2014.

TAYLOR, Charles. La política del reconocimiento. In: TAYLOR, C. *El multiculturalismo y a política del reconocimiento*. Tradução de Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 43-107.

VIEIRA, Oscar Vilhena. A gramática dos direitos humanos. *Revista do ILANUD*, nº 17, São Paulo, 2000.