

Coleção
Pensando o Direito no Século XXI
Volume IV

Novas Perspectivas para a Antropologia Jurídica na América Latina: o Direito e o Pensamento Decolonial

Thais Luzia Colaço
Eloise da Silveira Petter Damázio
Organizadoras

Coleção Pensando o Direito no Século XXI

Volume IV

**Novas Perspectivas para
a Antropologia Jurídica
na América Latina:
o Direito e o Pensamento Decolonial**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitora

Roselane Neckel

Vice-Reitora

Lúcia Helena Pacheco

CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS

Diretora

Olga Maria Boschi Aguiar de Oliveira.

Vice-Diretor

Ubaldo Cesar Balhazar

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Coordenador

Luiz Otávio Pimentel

Subcoordenador

Arno Dal Ri Júnior

FUNDAÇÃO JOSÉ ARTHUR BOITEUX

Presidente do Conselho Editorial

Luis Carlos Cancellier de Olivo

Conselho Editorial

Antônio Carlos Wolkmer

José Isaac Pilati

Eduardo de Avelar Lamy

José Rubens Morato Leite

Horácio Wanderlei Rodrigues

Ricardo Soares Sterzi dos Santos

João dos Passos Martins Neto

Conselho Editorial da Coleção

Aldacy Continho (Brasil)

Jesús Antonio de La Torre Rangel (México)

Alfonso de Julios-Campuzano (Espanha)

José Abreu Faria Bilhim (Portugal)

Álvaro Sanchez Bravo (Espanha)

José Calvo González (Espanha)

Andrés Botero Bernal (Colômbia)

José Luis Serrano (Espanha)

Anna Romano (Itália)

José Noronha Rodrigues (Portugal)

Antonio Carlos Wolkmer (Brasil)

Juan Ruiz Manero (Espanha)

Antonio Pena Freire (Espanha)

Luigi Ferrajoli (Itália)

Augusto Jagger Júnior (Brasil)

Luis Carlos Cancellier de Olivo (Brasil)

Cláudia Rosane Roesler (Brasil)

Manuel Atienza Rodriguez (Espanha)

David Sanchez Rubio (Espanha)

Peter Häberle (Alemanha)

Fernando Galindo (Espanha)

Ricardo Sebastián Piana (Argentina)

Filippo Satta (Itália)

Sandra Negro (Argentina)

Friedrich Müller (Alemanha)

Thomas Simon (Áustria)

Editora Fundação Boiteux

UFSC – CCJ – 2º andar – sala 216

Campus Universitário – Trindade – Caixa Postal 6510

Florianópolis/SC – 88.036-970 – Fone: (48) 3233-0390

livraria@funjab.ufsc.br – www.funjab.ufsc.br

Coleção Pensando o Direito no Século XXI

Volume IV

Novas Perspectivas para a Antropologia Jurídica na América Latina: o Direito e o Pensamento Decolonial

Thais Luzia Colaço
Eloise da Silveira Petter Damázio



Florianópolis, SC, 2012

© 2012 Dos autores

Coordenação Editorial

Denise Aparecida Bunn

Capa e Projeto Gráfico

Rita Castelan Minatto

Editoração

Claudio José Girardi

Revisão

Sergio Luiz Meira

Impressão

Gráfica e Editora Copiart Ltda.

Obra publicada com recursos do PROEX/CAPES.

C683n Colaço, Thais Luzia

Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América

Latina : o direito e o pensamento decolonial / Thais Luzia

Colaço, Eloise da Silveira Petter Damázio. – Florianópolis : Fundação
Boiteux, 2012.

224p. – (Pensando o Direito no Século XXI) – Área de Concentração:
Direito, Estado e Sociedade

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-7840-077-4

1. Direito e antropologia – América Latina. 2. Etnologia jurídica.
3. Sociologia jurídica. 4. Propriedade intelectual. 5. Pluralismo jurídico.
- I. Damázio, Eloise da Silveira Petter. II. Título.

CDU: 397:34

Catalogação na publicação por: Onélia Silva Guimarães CRB-14/071

SUMÁRIO

Introdução	07
A Constituição de um Pretenso Saber Jurídico Universal e o Colonialismo	15
1 O Ponto Zero do Conhecimento e a Subalternização dos Saberes Locais	15
2 Francisco de Vitória e os Debates de Valladolid: Os Direitos dos Índios	23
3 O Iluminismo: Evolução, Estado de Natureza e Direito Ocidental	40
A Antropologia Jurídica, o Colonialismo e o Direito: entre os “Saberes Universais” e os “Saberes Locais”	55
1 Os Estudos Antropológicos e o Colonialismo: Raça e Cultura	55
2 A Antropologia Jurídica: O “Direito Ocidental” Universal e o “Direito Primitivo” Local	68
O Multiculturalismo Oficial e o Discurso do Desenvolvimento	83
1 A Subalternização de Saberes no Discurso do Desenvolvimento	83
2 O Multiculturalismo Oficial	88
3 Direitos Humanos, Direitos Indígenas e Pluralismo Jurídico Multiculturalista	99

O Pensamento Decolonial Latino-Americano	113
1 Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais	113
2 O Pensamento Decolonial e a Modernidade/ Colonialidade	124
3 A Decolonialidade e a Emergência dos Saberes Locais	143
Novas Perspectivas para a Antropologia Jurídica na América Latina: Aportes Decoloniais	151
1 Interculturalidade, Pluralismo Jurídico e Estado Plurinacional	151
2 Ecologia Política e Propriedade Intelectual: Um Enfoque Decolonial da Natureza	166
3 Direito, Redes e Decolonialidade	177
4 O Direito Pensado a Partir dos Saberes Locais: A Decolonialidade do Conhecimento	186
Conclusão	201
Referências Bibliográficas	207

INTRODUÇÃO

Há várias gerações, muitos pensadores produzem teorias jurídicas que dizem respeito a todas as pessoas do planeta. Para eles o direito, assim como a economia ou a política, somente pode ser identificado em sua forma verdadeira a partir do modelo europeu de conhecimento. Tal padrão representaria o único caminho para uma humanidade plena; sendo assim ele deveria ser ampliado para o resto do mundo.

Ao se colocar como o único conhecimento válido, as reflexões sobre o direito que foram elaboradas a partir da Europa subalternizaram os demais saberes tanto no interior de sua própria história como também em relação aos territórios colonizados. A pretensão era substituir a diversidade dos saberes locais por um conhecimento supostamente universal e neutro.

Entretanto, presenciamos um momento histórico no qual os saberes considerados como locais, inferiores e primitivos entram em cena, não apenas exigindo reconhecimento e inclusão nos padrões de conhecimento eurocêntricos. Pelo contrário, atuam questionando a própria constituição histórica dessa relação de conhecimento pautada na subalternização de saberes.

Nesse contexto, podemos destacar a emergência de uma pluralidade de perspectivas de estudos na América Latina. Acreditamos que tais esferas de reflexão permitem abrir espaços para novas formas de pensamento e conhecimento não vinculadas a um saber de caráter universalista.

No interior de tais perspectivas são de grande relevância os estudos decoloniais¹ latino-americanos, principalmente com

1 Preferimos utilizar o termo “decolonial” e não “descolonial”. O conceito em inglês é *decoloniality*; sobre esse termo existe um consenso entre os autores vinculados a essa perspectiva de estudo. Já com relação à tradução para espanhol e português não há uma posição unânime. Entretanto, preferimos o

relação às temáticas do estado plurinacional, da interculturalidade e do pluralismo jurídico, das novas constituições da Bolívia e do Equador, bem como dos recentes trabalhos sobre a questão ambiental e o ciberespaço.

O pensamento decolonial reflete sobre a colonização como um grande evento prolongado e de muitas rupturas e não como uma etapa histórica já superada. Neste sentido fala em “colonialidade”. Porém não se trata de um campo exclusivamente acadêmico, mas refere-se, sobretudo, a uma nova tendência política e epistemológica. Envolve vários atores sociais e reflete o desenrolar de um processo que permite não apenas a crítica dos discursos “ocidentais” e dos modelos explicativos modernos, como também a emergência de distintos saberes que surgem a partir de lugares “outros” de pensamento.

Com este livro buscaremos, especificamente, mostrar como a ideia de um modelo de direito “ocidental” universal serviu para estabelecer a colonialidade do conhecimento e assim subalternizar saberes. Para fraturar esta relação colonial é necessário romper com este padrão e começar a pensar o direito a partir dos diferentes mundos e culturas.

A antropologia jurídica, enquanto campo de estudo que tradicionalmente estuda as culturas locais e os seus sistemas jurídicos, é uma esfera privilegiada que se abre nos cursos de Direito para estas novas perspectivas. Entretanto, não mais como uma disciplina eurocêntrica fechada em si mesma, mas como um espaço de investigação plural, direcionada principalmente para uma crítica da visão hegemônica do direito.

termo decolonial, pelos mesmos motivos que Walsh (2009, p. 15-16). A autora prefere utilizar o termo “decolonial”, suprimindo o “s” para marcar uma distinção com o significado de descolonizar em seu sentido clássico. Deste modo quer salientar que a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. O decolonial implica, portanto, uma luta contínua.

Buscando delinear um possível caminho em direção ao que nos propomos com este trabalho, dividiremos o livro em cinco capítulos.

No primeiro capítulo analisaremos como se constituiu historicamente um pretense saber jurídico universal que se imaginou como “deslocalizado” e assim subalternizou os saberes locais.

Nesta discussão é importante considerar as noções de “imaginário do ponto zero”, teopolítica e egopolítica do conhecimento como conceitos chaves para pensar historicamente estes processos subalternizadores de povos e saberes. Explicaremos como as discussões e reflexões sobre o “outro”, feitas a partir de um pretense universal que tem o poder de pensar o local, surgem no discurso do direito muito antes do século XIX e da formação da disciplina científica Antropologia Jurídica. Neste cenário será considerado o papel de Francisco de Vitória e os debates de Valladolid no século XVI como momentos iniciais do estabelecimento deste padrão eurocêntrico de conhecimento. Além disso, refletiremos como o Iluminismo e suas ideias de evolução, estado de natureza e direito, contribuíram para o domínio e a colonização das demais culturas, principalmente subalternizando e silenciando os saberes.

Em seguida, no segundo capítulo, refletiremos sobre o surgimento da antropologia e da antropologia jurídica, bem como de sua relação com o colonialismo e o direito.

Inicialmente trataremos como a antropologia, por ser uma ciência que surge com o Iluminismo, também está inserida no imaginário do ponto zero, no qual o antropólogo pretende ser neutro, estando assim separado do espaço e do tempo. É a partir deste local “deslocalizado” e universal que ele estuda as culturas locais. Analisaremos como este imaginário permitiu que a antropologia e a antropologia jurídica colaborassem com

a consolidação do colonialismo e a subalternização dos saberes jurídicos locais, principalmente ao solidificar a ideia da existência de um direito ocidental que seria universal, em detrimento de um suposto “direito primitivo” que seria local. Embora, muitos pensadores afirmem que as inocências antropológicas (o “selvagem”, o “primitivo”, por exemplo) foram amplamente superadas, a maioria das críticas fracassaram em perceber e questionar a relação epistêmica que estabelece saberes pretensamente universais produzidos por sujeitos “universais”.

O terceiro capítulo abordará como o multiculturalismo oficial e o discurso do desenvolvimento colaboram, mesmo com uma postura “disfarçada”, para a subalternização dos saberes locais.

Da mesma forma que a figura do primitivo serviu para subalternizar o “outro”, consideramos que a atual ideia de “subdesenvolvido” (ou “em desenvolvimento”, “emergente” “em vias de industrialização”) justifica os projetos de intervenção a partir de um imaginário do ponto zero não só do conhecimento, mas também da justiça, da moral, da felicidade etc. O multiculturalismo oficial (dos estados e dos organismos multilaterais) também remete a uma postura que aparentemente defende os saberes locais, porém faz isso sem questionar as relações coloniais e, desse modo, fortalece a classificação de pessoas e saberes. Neste cenário aparecem os novos direitos indígenas e também um pluralismo jurídico multiculturalista que pauta-se apenas no reconhecimento e inclusão indígena.

Mesmo que o multiculturalismo oficial se direcione apenas para o reconhecimento e inclusão do “outro”, ele abre espaços que potencialmente podem permitir rupturas na lógica subalternizadora de conhecimento. Neste sentido, no quarto capítulo, trataremos sobre o surgimento dos estudos pós-coloniais e principalmente decoloniais. Estes últimos surgem na América Latina.

Abordaremos as principais categorias de trabalho dos estudos decoloniais, como sistema-mundo, moderno/colonial, colonialidade, mito da modernidade, eurocentrismo, teopolítica e egopolítica do conhecimento, imaginário do ponto zero, colonialidade do saber, decolonialidade, entre outras. A principal contribuição dos estudos decoloniais para a antropologia jurídica e para o direito como um todo é que eles permitem entender os discursos jurídicos pretensamente universais como construções que surgem a partir das relações coloniais de conhecimento.

No último capítulo refletiremos sobre o direito e o pensamento decolonial, ou seja, sobre as novas perspectivas de estudos para a antropologia jurídica na América Latina.

Neste contexto refletiremos como os estudos sobre a interculturalidade, pluralismo jurídico, estado plurinacional, ecologia política e ciberespaço podem ser fundamentais para se pensar o direito a partir dos saberes locais. Estas novas perspectivas permitem romper com as lógicas do “sujeito universal” e do “objeto local”, propiciando assim a decolonialidade do conhecimento no âmbito jurídico.

Fundamental, sobretudo, é destacar que a principal contribuição destas novas perspectivas de estudos para a antropologia jurídica é que elas rompem com a ideia do “eu” que estuda o “outro”; e assim, do conhecimento “universal” que tem o poder de conhecer os saberes “locais”. Pelo contrário, são os próprios saberes locais que emergem questionando a ideia de universalidade dos saberes.

Trata-se, portanto, não apenas de uma nova maneira de pensar o direito, mas de novas formas de pensamento que descentralizam e pluralizam o que tem sido considerado como jurídico ou direito.

CAPÍTULO I

A CONSTITUIÇÃO DE UM PRETENSO SABER JURÍDICO UNIVERSAL E O COLONIALISMO

1 O Ponto Zero do Conhecimento e a Subalternização dos Saberes Locais

Durante os últimos 500 anos (pelo menos) apenas uma forma de conhecer o mundo, a epistemologia ocidental, postulou-se como válida, quer dizer a única capaz de propiciar conhecimentos verdadeiros sobre o direito, a natureza, a economia, a sociedade, a moral e a felicidade das pessoas. Todas as demais formas de conhecer o mundo foram relegadas ao âmbito da *doxa*, como se fossem o passado da ciência moderna, e consideradas, inclusive, como um obstáculo epistemológico para alcançar a certeza do conhecimento.

Nesse sentido, Castro-Gómez (2007b, p. 69) indaga: Como só uma forma de racionalidade conseguiu postular-se como a única forma legítima de conhecer o mundo? Em virtude de que tipo de poder os conhecimentos “outros” foram expulsos do mapa das epistemes e degradados ao caráter subdesenvolvido da *doxa*?

Acreditamos que a construção de uma forma de conhecimento superior às demais se deu em virtude do imaginário de que existiriam conhecimentos válidos para todo o mundo, produzidos por sujeitos neutros (independentes do espaço e do tempo) que teriam os métodos certos para descobrir verdades universais. Neste sentido, Castro-Gómez (2005b, p. 18) fala de um pretenso imaginário do ponto zero do conhecimento.

O ponto zero é o imaginário segundo o qual um observador do mundo social pode-se colocar em uma plataforma neutra de observação e, a partir dela, pode observar tudo e ao mesmo tempo não pode ser observado de nenhum ponto. Os habitantes do ponto zero, sejam cientistas ou filósofos, estão convencidos de que podem adquirir um ponto de vista sobre o qual não é possível adotar nenhum outro ponto de vista.

Localizar-se no ponto zero significa

[...] ter o poder de nomear pela primeira vez o mundo; de traçar fronteiras para estabelecer quais conhecimentos são legítimos e quais são ilegítimos, definindo quais comportamentos são normais e quais são patológicos. Por isso, o ponto zero é o do começo epistemológico absoluto, mas também o do controle econômico e social sobre o mundo. Localizar-se no ponto zero equivale a ter o poder de instituir, de representar, de construir uma visão sobre o mundo social e natural reconhecida como legítima e autorizada pelo Estado. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 25).

Contudo, o “ponto zero” é apenas um imaginário, uma ilusão; nossos conhecimentos sempre são produzidos a partir de determinado local.

Para Foucault (2002, p. 9), os saberes pretensamente universais não podem ser encarados como algo produzido por sujeitos deslocalizados, mas são “inventados” por meio de discursos. O que se denomina como conhecimento verdadeiro é constituído pelo jogo de regras, por discursos que condicionam esses saberes. A verdade é um produto do poder-saber, da articulação entre estratégias de poder e de discursos considerados como verdadeiros.

Foucault discute os procedimentos de produção de discursos, dando ênfase aos mecanismos de poder relativos à constituição das práticas discursivas. Discurso não se restringe

ao seu aspecto linguístico, mas compreende os jogos estratégicos de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquivas, como também de luta (FOUCAULT, 2002, p. 9).

Todos os discursos são “acontecimentos localizados”, são produzidos a partir de sujeitos que se situam em determinado lugar e determinado tempo. Não há um conhecimento universal, melhor, ou mais justo, mas discursos que possuem uma história; e esta não poder ser separada das relações de poder.

Os discursos sobre o “outro” que se estabeleceram sob o manto da verdade e do sujeito universal (discursos científicos e também jurídicos, por exemplo) mascaram tanto a quem fala, como o lugar de onde fala e a época (tempo) que fala. Além disso, ocultam todas as relações de poder que perpassam a construção discursiva.

Deste modo, a classificação dos seres humanos e de seus saberes oculta o fato de ser válida a partir de uma “perspectiva dada” ou um “*locus* de enunciação”, da experiência geo-histórica e biográfica do sujeito do conhecimento, isto é, das experiências históricas do Ocidente e da forma de ver o mundo sob um ponto de vista masculino (MIGNOLO, 2007b, p. 41).

No âmbito do direito, muitos estudos se atêm apenas à letra da lei, abstraída das condições históricas e sociais que a produziram. Esquecem que o “direito” não é apenas aquilo que está nos códigos, mas que é construído por certos sujeitos e a partir de determinados discursos (DAMÁZIO, 2008, p. 214-240).

Nesse sentido, Haraway (1995) afirma que os nossos conhecimentos são sempre situados, que se produzem a partir de lugares e atores sociais concretos.

Haraway (1995, p. 18) trata da metáfora da “visão”, falando não apenas na sua parcialidade, mas também na sua

“corporalidade”, contrapondo-se, assim, à “visão de lugar nenhum”, ou seja, neutra e objetiva.

Gostaria de insistir na natureza corpórea de toda visão e assim resgatar o sistema sensorial que tem sido utilizado para significar um salto para fora do corpo marcado, para um olhar conquistador que não vem de lugar nenhum. Este é o olhar que inscreve miticamente todos os corpos marcados, que possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação. (HARAWAY, 1995, p. 18).

Para Shiva (2003, p. 21), o sistema dominante de conhecimento também é um sistema local, baseado em determinada cultura, classe e gênero, ou seja, não é universal em sentido epistemológico.

É apenas a versão globalizada de uma tradição local extremamente provinciana. Nascidos de uma cultura dominadora e colonizadora, os sistemas modernos de saber são, eles próprios, colonizadores. (SHIVA, 2003, p. 21).

Assim, não há uma diferença em termos de verdade entre “saberes locais” e “conhecimentos verdadeiros”. Ambos são produzidos a partir de discursos, ou seja, são localizados, temporais e não alheios às relações humanas.

Geertz (1997, p. 11) utiliza da expressão “saber local” com o sentido de evidenciar que “[...] as formas do saber são sempre e inevitavelmente locais e inseparáveis de seus instrumentos e de seus invólucros.” Para o autor, todos os fenômenos sociais, políticos, jurídicos, culturais são locais. Nesse sentido, “a navegação, a jardinagem, e a poesia, o direito e a etnografia também são artesanatos locais: funcionam à luz do saber local” (GEERTZ, 1997, p. 249).

Entretanto, o sistema local “Europa” se constituiu discursivamente enquanto centro não só da história, mas do conhecimento verdadeiro e universal. A distinção entre a Europa e o “outro” (África, Ásia e América) foi construída a partir da Europa e no processo da construção da identidade europeia (MIGNOLO, 2001, p. 23).

Ou seja, deslocalizado no imaginário ponto zero do conhecimento, o pensador europeu se proclamou como o detentor de um saber universal que representaria a verdade, sendo que os “outros” detinham saberes “locais”; desta forma se constitui o eurocentrismo.

Os conceitos ocidentais¹ de estado, democracia, direitos humanos, entre outros, foram com o decorrer do tempo universalizados, silenciando muitos saberes e práticas anteriores à colonização.

Os discursos que se estabelecem sob o manto da verdade e do sujeito universal mascaram o sujeito do conhecimento, o fato de sua localização, de sua história, das relações de poder que o perpassam. De acordo com Foucault (2000, p. 12), um dos efeitos desse tipo de discurso é que ao se colocar como “verdade” universal, oculta e silencia os outros saberes. Sobre estes “outros” saberes silenciados, Foucault (1999, p. 11) *chama-os* de “saberes sujeitados”. São saberes considerados como “locais”, “descontínuos”, “menores” e, assim sendo, não legitimados pelos discursos hierarquizantes que estão de acordo com as exigências da verdade.

¹ Como já salientamos, ao nos referirmos ao Ocidente não estamos tratando de uma entidade homogênea, mas a determinados discursos. Vale notar que muitas construções ditas discursivamente como ocidentais são apropriações do mundo não ocidental ou ideias criadas a partir da relação colonial com o mundo não ocidental.

Nesse mesmo sentido Shiva (2003, p. 21-23), fala em produção de “saberes desaparecidos”.

O desaparecimento do saber local por meio de sua interação com o saber ocidental dominante acontece em muitos planos, por meio de muitos processos. Primeiro fazem o saber local desaparecer simplesmente não o vendo, negando sua existência. Isso é muito fácil para o olhar distante do sistema dominante de globalização. Em geral os sistemas ocidentais de saber são considerados universais. [...] O primeiro plano da violência desencadeada contra os sistemas locais do saber é não considerá-los um saber. A invisibilidade é a primeira razão pelo qual os sistemas locais entram em colapso, antes de serem testados e comprovados pelo confronto com o saber dominante do Ocidente. A própria distância elimina os sistemas locais da percepção. Quando o saber local aparece de fato no campo da visão globalizada, fazem com que desapareça negando-lhe o status de um saber sistemático e atribuindo-lhes os adjetivos de “primitivo” e “anticientífico”.

Além de tornar o “saber local” invisível, negando sua existência e legitimidade, o “sistema dominante” também faz as alternativas desaparecerem apagando a realidade que elas tentam representar. Criam-se, desta forma, segundo Shiva (2003, p. 25) as “monoculturas da mente”, ou seja, o “pensamento único”.

Desse modo, o saber científico dominante cria uma monocultura mental ao fazer desaparecer o espaço das alternativas locais, de forma muito semelhante a das monoculturas de variedades de plantas importadas, que leva à substituição e destruição da diversidade local. (SHIVA, 2003, p. 25).

Para Santos (2008, p. 106) é necessário ir além da monocultura da ciência moderna.

Do ponto de vista epistemológico, a sociedade capitalista moderna caracteriza-se por favorecer as práticas nas quais predominam as formas de conhecimento científico. Isto implica que apenas a ignorância destas seja verdadeiramente desqualificante. Este estatuto

privilegiado concedido às práticas científicas faz com que suas intervenções na realidade humana sejam favorecidas.

Como não há conhecimentos puros nem conhecimentos completos, mas há constelações de conhecimento, é evidente que a reivindicação da ciência moderna do seu caráter universal “é apenas uma forma de particularismo, cuja particularidade consiste em ter poder para definir como particulares, locais, contextuais e situacionais todos os conhecimentos que com ela rivalizam” (SANTOS, 2008, p. 154).

Diante do papel subalternizador do conhecimento científico, Santos (2008, p. 106-108) fala sobre a “ecologia dos saberes”. Esta se baseia no reconhecimento da pluralidade de saberes heterogêneos; o conhecimento é considerado como interconhecimento.

A “ecologia dos saberes” desafia as hierarquias universais e abstratas de poderes que foram naturalizadas com o decorrer do tempo. Segundo Santos (2008, p. 108), refere-se à “forma epistemológica das lutas sociais emancipatórias emergentes, sobretudo no Sul”. Estas lutas tornam visíveis

[...] as realidades sociais e culturais das sociedades periféricas do sistema mundo onde a crença na ciência moderna é mais tênue, onde as ligações entre ciência moderna e os desígnios da dominação colonial e imperial são mais visíveis, e onde outras formas de conhecimento não científico e não ocidental persistem nas práticas sociais de vastos setores da população. (SANTOS, 2008, p. 108).

As “epistemologias do Sul”, conforme Santos (2005, p. 91-93) estão amparadas a partir de dois pontos. O primeiro consiste em analisar que há uma pluralidade interna da ciência. A ciência em geral e as ciências sociais em especial têm uma pluralidade interna enorme; não há uma só maneira de fazer

ciência, mas várias. O segundo, diz respeito à pluralidade externa, ou seja, as relações entre ciência e outros saberes, populares, dos camponeses, dos povos urbanos. Saberes da “nossa gente” que de algum jeito a ciência destruiu porque considerou como saberes sem rigor, não eruditos, não formalizados nem institucionalizados.

Foucault (1999, p. 13) fala da necessidade de um empreendimento de “insurreição dos saberes sujeitados” (menores, locais, desaparecidos). Isto é possível, pois os diversos saberes permeados por cosmologias e histórias distintas, mesmo que silenciados e ocultados pelo conhecimento ocidental, continuam vivos na memória de diferentes povos.

Na África, a divisão imperialista do final do século XIX até o início do século XX pelos países ocidentais (o que provocou a Primeira Guerra Mundial) não mudou o passado da África pelo passado da Europa Ocidental. E o mesmo se aplica à América do Sul, onde 500 anos de domínio colonial não apagaram a energia, a força, e as memórias do passado indígena (veja os eventos atuais na Bolívia, Equador, Colômbia, sul do México e Guatemala), nem tampouco excluiu a história e a memória de comunidades de ascendência africana no Brasil, Colômbia, Equador, Venezuela e Caribe. (MIGNOLO, 2009, p. 40).

Há outros direitos, outras formas de pensar o direito baseadas em outras histórias e experiências e não apenas nos modelos epistêmicos jurídicos ocidentais. Estas formas de conhecimento não almejam a universalidade, mas se reconhecem enquanto locais. É claro, que quando falamos em “local”, não queremos dizer que os saberes são separados e não se comunicam entre si. Pelo contrário, o local é sempre “interlocal”, porém nunca epistemicamente universal.

Entretanto, é importante analisarmos como os conhecimentos locais ocidentais, especificamente os jurídicos, se constituíram enquanto universais e, assim, subalternizaram os demais.

Bem como, qual foi o papel da antropologia jurídica considerada como estudo do “outro” e de seus sistemas jurídicos, nesta constituição epistemológica eurocêntrica.

Ao fazermos esta análise histórica, abrimos espaço para o plural e para o diverso, para aqueles que foram considerados ora como bárbaros, ora como primitivos ora como subdesenvolvidos, e assim tiveram também os seus saberes silenciados por um pretenso saber universal.

2 Francisco de Vitória e os Debates de Valladolid: Os Direitos dos Índios

De acordo com Mignolo (2004, p. 668), os padrões de conhecimento eurocêntricos que permitiram a classificação dos seres humanos foram estabelecidos primeiro em nome da teopolítica do conhecimento e depois da egopolítica; tais formas de conhecimento atuaram de maneira a subalternizar outros saberes. Os saberes que não partiam dessa perspectiva de conhecimento foram logo desqualificados e considerados como “mitos” e “lendas” ou como “saberes tradicionais” e “saberes locais”.

A partir da invenção de um universal abstrato, primeiro Deus (teopolítica) e depois um “eu transcendental” (egopolítica), o colonizador (seja o cristão, o civilizado, o racional ou o cientista) construiu um discurso que apregoava a existência de um conhecimento descontextualizado tanto no tempo como no espaço.

Desde o Renascimento até o Iluminismo, a teologia dominou a cena epistêmica; ela se tornou o padrão imperial do conhecimento na parte colonizada do mundo, do século XVII ao XVIII (MIGNOLO, 2005, p. 54).

O cristianismo enquanto filosofia (a teologia) e enquanto prática (o colonialismo nas Américas) estabeleceu os alicerces da modernidade e também da colonialidade ao solidificar um lugar privilegiado de enunciação. Era a partir da perspectiva do cristianismo que as outras religiões, as pessoas e seus conhecimentos eram descritos classificados e hierarquizados (por exemplo, religiões e saberes islâmicos-árabes, confucionistas-chineses, conhecimentos incaicos-astecas) (MIGNOLO, 2004, p. 676).

Ou seja, o cristianismo detinha um duplo privilégio: ser um dos lugares da crença e do conhecimento humano e, além disso, o único lado de “cuja perspectiva todas as outras crenças e conhecimentos podiam ser descritos, classificados e hierarquizados” (MIGNOLO, 2004, p. 676).

Como exemplo inicial da constituição de um pretense saber jurídico universalista de caráter teopolítico, podemos citar o encontro entre os europeus e os índios, no território que foi chamado de América.

Tanto a palavra “América” como “índios” foram estabelecidas pelos europeus e tornaram-se excludentes de todos os outros nomes possíveis (OSAMU, 2004, p. 22). Da mesma forma, foram os europeus, enquanto sujeitos de conhecimento, quem definiram a humanidade e os direitos do que chamaram de “índios”, assim como fizeram inicialmente Francisco de Vitória, Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda.

As discussões e reflexões sobre o “outro”, surgem, portanto, no discurso do direito durante o século XVI, muito antes da formação da disciplina científica Antropologia Jurídica. Podemos encontrá-las no início da colonização da América, principalmente no debate de Valladolid, no qual participaram Las Casas e Sepúlveda, bem como nas reflexões de Francisco de Vitória sobre o “direito das gentes”. Nesse momento os ocidentais “descobriram” os “índios” e começaram a defini-

los, estudá-los, construindo assim discursos jurídicos coloniais sobre e em relação com esses “outros”.

Ao se tratar de teoria política ou jurídica é traçada uma linha que se inicia com Platão e Aristóteles, passando por Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu até chegar aos filósofos contemporâneos. Entretanto essa história tem um desvio importante que não é levado muito em conta pela história do Ocidente. Trata-se justamente dos debates jurídicos e políticos desenrolados no século XVI, os problemas sobre o encontro entre os cristãos e os “outros” (enormes quantidades de terra também) cuja existência estes desconheciam.

O frade dominicano Francisco de Vitória é considerado por muitos como o pai do direito internacional moderno. Seu tratado *Relectio de Indis*, de 1539, é tido como fundacional na história dessa disciplina.

Nos debates iniciais acerca do “direito das gentes”, Vitória questionou a moralidade que justificava o mau trato aos índios e a legitimidade de sua escravização por parte das autoridades coloniais. A partir dos primeiros anos da conquista, os colonos espanhóis utilizaram um sistema servil na relação com os índios, a “*encomienda*”.²

A implantação da *encomienda* (uma instituição econômica que os espanhóis tinham estabelecido enquanto empurravam os mouros para o sul, expropriando suas terras) é uma das estruturas iniciais tanto da apropriação da terra como da exploração de mão de obra. O *encomendero* recebia em “doação”, da parte do Rei, um pedaço de terra e um número significativo de trabalhadores indígenas como servos e escravos (MIGNOLO, 2010, p. 83).

² Além das *encomiendas*, as Bulas Papais e os *requerimientos* eram os documentos jurídicos da época nos quais os juristas e os teólogos debatiam para justificar ou condenar as guerras empreendidas nas Índias (RUIZ, 2004, p. 79).

A *encomienda* outorgava o direito aos espanhóis de cobrar tributos e explorar o trabalho dos índios. Em troca, estes eram convertidos ao cristianismo e recebiam certa “proteção” (MENDOZA, 2006, p. 89). Vivendo das rendas produzidas pelos índios, os *encomenderos* tornaram-se os “senhores naturais da terra”.

Confrontada diante das atrocidades cometidas contra os índios pelos conquistadores espanhóis, a Igreja se viu obrigada a criar uma noção normativa de “humanidade” congruente com suas doutrinas teológicas, que pudesse justificar a “conquista” que se levava adiante. Para que os índios pudessem ser convertidos, civilizados ou colonizados com legitimidade, deviam ser concebidos ontologicamente segundo a concepção de ser humano preestabelecida (MENDOZA, 2006, p. 86-88).

Tanto para Vitória como também para Las Casas, os índios deveriam ser considerados como pertencentes à humanidade e também como possuidores de direitos. Mas, acreditamos que é importante perguntar sobre quem decide o que é humanidade e quais são os direitos. Obviamente que são aqueles que se situam no mesmo patamar de Vitória e Las Casas; estes falam a partir de suas histórias locais e de suas concepções cristãs que postulam ser universalmente válidas.

Para os teólogos europeus seu conhecimento era universal, pois eles se estabeleceram epistemicamente em um lugar em que podiam conhecer sem ser conhecidos. É por isso que em nenhum momento, tanto Vitória como Las Casas, cogitaram pensar se os conceitos de “humanidade” ou “direito” como eles os entendiam eram os mesmos entre os “índios”, tampouco se para os “índios” era importante pensar sobre esses conceitos.

A comunidade internacional, para Vitória, resulta da sociedade natural do homem; esta não se detém nos limites de

seu povo, mas se estende à universalidade do gênero humano. Sua origem não é contratual, mas é o “direito das gentes” (*ius gentium*). Trata-se de delimitar um espaço onde não reine a força bruta, mas sim certas regras que se adaptem às modalidades de uma política “mundial” que começa a se estabelecer.

Vitória (2006) concordava que os índios viviam em violação aos direitos naturais. Entretanto argumentava que os nativos não poderiam ser considerados culpados e punidos por essas faltas pelo fato de ignorarem as leis naturais. Para Vitória, o direito de ocupação do novo continente não podia fundar-se na soberania legítima do papa ou do imperador, já que nenhum deles tem autoridade temporal sobre aquelas terras e os povos que nelas vivem. Da mesma forma, os pecados e o paganismo não podem ser usados como justificação, uma vez que os índios não estavam sob jurisdição de qualquer corte espanhola ou eclesiástica.

A partir do “direito de comunicação e de sociabilidade universal”, Vitória (2006) afirma que os espanhóis podiam percorrer as terras ocupadas pelos bárbaros e, além disso, adquirir a possibilidade de estabelecer-se permanentemente na América, explorar as riquezas naturais, comercializar e evangelizar.

É um dever então dos índios receberem os espanhóis e propiciar a comunicação. O direito de comunicação se converte, portanto, em uma justificação da presença e permanência espanhola na América, com a exclusividade comercial incluída. Tal direito vai, então, legitimar a conquista colonialista que irá impor os padrões eurocêntricos de conhecimento.

O pertencimento a uma mesma humanidade (espanhóis e índios) é um pré-requisito crucial para a elaboração de um direito comum que se apresenta como neutro, universal e está alicerçado sobre qualidades possuídas por todos os povos.

A ideia de um direito comum a todos os povos pressupõe, por conseguinte, a concepção de uma natureza humana comum, ou seja, de humanidade comum, caracterizada pela racionalidade. Supõe ainda que tal natureza esteja para além do espaço e do tempo, para além da condição geográfica e corpográfica de diferentes povos e culturas. Entretanto é importante destacarmos o fato de que quem define a natureza humana comum e o direito comum são os espanhóis cristãos e não os “índios”.

Assim, Vitória, ao agrupar aos quechuas, os aymaras, os náuatles, os maias etc. sob a denominação de “índios” e também ao estabelecer um padrão universal de humanidade já estava incorrendo em uma classificação racial. Desta maneira, não lhe resultou difícil concluir que, embora fossem iguais aos espanhóis no âmbito do “direito das gentes”, os índios eram *infantis* e necessitavam da orientação e da proteção dos espanhóis (MIGNOLO, 2009, p. 46).

De fato, uma das consequências que se espera do direito de comunicação é que os indígenas recebam por intermédio da presença dos espanhóis, os ensinamentos sobre Cristo. Se, pela violência, os índios impedirem esta tarefa, era lícito mover uma guerra contra eles, depondo seus senhores tradicionais, apropriando-se de seus bens e, além disso, submetendo-os à escravidão.

Nesse contexto, os debates de Valladolid entre Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas, que se deram entre 1550 e 1551, assumem um papel fundamental.

Esses debates, segundo Todorov (2003, p. 219-220), ocorreram porque o filósofo Ginés de Sepúlveda, conhecido erudito da época, não obteve autorização para imprimir o seu tratado consagrado às guerras justas contra os índios. Buscando uma espécie de recurso, solicitou um encontro diante de um grupo de doutos, juristas e teólogos, na cidade de Valladolid. Para defender o ponto de vista oposto, prontificou-se o frei

dominicano Bartolomé de Las Casas, conhecido pela defesa à causa dos índios assolados pelos exércitos espanhóis. O conflito não foi solucionado; mesmo depois de ouvir longos discursos (o de Las Casas dura cinco dias) os juízes não tomaram nenhuma decisão, entretanto a balança pendeu para o lado de Las Casas, pois Sepúlveda não obteve a autorização para publicar seus livros.

Bruit (1995, p. 122-125) diz que a controvérsia de Valladolid se resumia em duas partes. Os dois pontos mais importantes da controvérsia referiam-se à condição de barbárie dos índios e à questão da guerra como mecanismo prévio para a evangelização. A primeira parte questiona se: eram os índios tão bárbaros e inferiores ao ponto de ser necessária a guerra para tirá-los desse estado? A outra questão era de direito: era justa, em si, a guerra contra os índios como meio de propagar o cristianismo na América? A essas duas questões Sepúlveda respondeu que sim, mas Las Casas foi enfático na negativa.

Para Sepúlveda, os povos bárbaros e nesse caso os índios deveriam ser considerados como separados da humanidade, pois estariam à margem das condições básicas para o reconhecimento. Pertencer à humanidade era privilégio apenas dos cristãos. Sepúlveda restringe, portanto, o direito natural somente aos povos localizados na Europa do século XV e XVI.

Da mesma forma que Vitória, e em oposição aos argumentos de Sepúlveda, Las Casas defende a humanidade dos índios. É interessante destacar que Las Casas foi *encomendero*, recebendo sua *encomienda* por ter guerreado contra os índios. Entretanto, em 1514 ele foi sensibilizado pelas palavras do frei dominicano Antonio de Montesinos³; e assim devolveu as terras e índios e passou à defesa da causa indígena (COLAÇO, 2000, p. 91).

³ Em 1511, durante uma missa, Antonio de Montesinos proferiu um sermão que denunciava as atividades dos *encomenderos* e dos colonizadores em geral. Para Montesinos, estes viviam em pecado mortal (COLAÇO, 2000, p. 89).

A defesa dos índios por parte de Las Casas, deste modo, já era conhecida anteriormente aos debates de Valladolid. O frei dominicano já havia produzido a *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* e também participado da formulação das *Leyes nuevas*, em 1542 (revogadas em 1545). Tais leis surgiram a partir do interesse da Coroa espanhola para diminuir o controle dos *encomenderos* sobre os índios e em relação ao controle político nas colônias.

Nesse sentido, conforme Romano (1973, p. 48), a posição de Las Casas reflete os interesses da Coroa e seu desejo de tirar os índios da tutela dos *encomenderos*. Sepúlveda, enquanto partidário da “guerra justa” contra os índios e defensor do direito dos espanhóis em escravizá-los, é porta-voz de tais *encomenderos*.

Sepúlveda argumenta pela natural inferioridade dos indígenas diante da maior “racionalidade” com a qual os espanhóis se guiavam. A inferioridade dos índios é defendida por Sepúlveda a partir do pensamento de Aristóteles⁴ sobre a condição dos escravos. Segundo Aristóteles, os bárbaros eram escravos por natureza. Desta forma, se os índios são bárbaros, também são escravos por natureza. Como é justo guerrear contra os naturalmente escravos para dominá-los, também seria justo guerrear contra os índios para dominá-los, pois estes seriam naturalmente escravos.

Sepúlveda era grande conhecedor dos textos de Aristóteles, tendo inclusive traduzido alguns, e entre eles a *Política*. Las Casas, entretanto, afirmou que Sepúlveda, famoso pelo seu conhecimento das obras de Aristóteles, não tinha entendido em absoluto a sua teoria da escravidão (SILVA FILHO, 2008, p. 344).

⁴ Aristóteles (1997), em *Política*, Livro 1, afirma que os gregos são senhores naturais e devem comandar os bárbaros, que são naturalmente escravos.

Las Casas (2000, p. 17-36) não contesta a teses de Aristóteles de que há escravos por natureza, entretanto questiona o conceito de servidão natural dos indígenas.⁵ Depois de definir o conceito de barbárie e os diferentes tipos de bárbaros, conclui que a doutrina da escravidão natural não pode se aplicar aos índios.

Para Sepúlveda é justa a guerra contra os índios, pois eles devem ser castigados pelos crimes que cometem (idolatria e sacrifício de vítimas humanas) contra a lei natural. Além disso, a guerra evitaria o sacrifício de pessoas inocentes, facilitaria a tarefa dos evangelizadores e a propagação do cristianismo.

Diferente de Sepúlveda, Las Casas (2000, p. 71-73) considera que nem a Igreja, tampouco os príncipes e reis cristãos, têm jurisdição para castigar os índios por seus crimes. A Igreja deve proteger os inocentes para que esses possam obter a salvação, isto é, a força não deve ser usada como método de evangelização.

Las Casas definia a guerra de modo geral como “praga pestilenta, destruição e calamidade lamentável da linhagem humana” e o bom cristão, antes de decretá-la, deveria ter absoluta certeza da sua licitude por culpa da outra parte, pois nenhum cristão poderia praticar a guerra contra nenhum infiel, nem molestá-lo sem estar cometendo pecado mortal, sendo obrigado a reparar o dano causado. (COLAÇO, 2000, p. 83).

Porém, para Las Casas não é pelo fato do pecado ser muito grave que a Igreja tem autoridade para castigá-lo, mas

⁵ Las Casas nunca negou a licitude de certos tipos de escravidão. Nesse sentido, aceitava o *ius gentium*, e assim a legalidade de se escravizar prisioneiros de uma guerra justa. Em alguns momentos Las Casas, para “defender” os índios, foi favorável à escravidão africana.

apenas em algumas situações a Igreja, poderia se defender e valer seus direitos.

Las Casas só admitia a guerra justa em três situações: “se guerreassem contra os cristãos; se perseguissem, estorvassem ou impedissem a pregação da fé e da religião cristã matando os evangelizadores e seus seguidores; se retivessem os reinos e os bens dos cristãos” (COLAÇO, 2000, p. 83).

Se os índios, por exemplo, caluniassem ou injuriassem o nome de Deus a guerra poderia ser continuada; entretanto Las Casas evidenciava que não era esse o caso.

Na hipótese de proteção de vida dos inocentes a Igreja também tinha autoridade para promover a guerra (RUIZ, 2004, p. 86-87).

Segundo Ruiz (2004, p. 88):

Este direito de intervenção por solidariedade é o que caracteriza o traço moderno na teoria jurídica internacional. Vitória é o primeiro a formular essa nova pessoa jurídica a Humanidade – e esse novo crime – a injúria contra a Humanidade – e nesse sentido o mestre de Salamanca é realmente um divisor de águas entre duas mentalidades jurídicas: a medieval e a moderna.

Essa nova “pessoa jurídica”, a “humanidade”, não é apenas um traço moderno, mas também colonial. Nesse sentido a ideia de “humanidade” (que irá incluir os índios) reflete uma retórica moderna de inclusão e “avanço”, entretanto justifica uma lógica colonial de exploração e controle das populações indígenas. Isso a partir de um pretensso ponto zero do conhecimento que subalterniza os demais saberes.

Mesmo possuindo uma retórica dissidente, Las Casas nunca pôs em questão o fato de que os índios deveriam ser cristianizados. Além disso, os adjetivos para qualificar os índios

utilizados por Las Casas, tais como “inocentes”, “humildes”, “pacíficos”, transmitem a imagem servil do índio, assumindo devotamente o sacrifício do bom cristão (BRUIT, 1995, p. 144).

Apesar das muitas páginas dedicadas à afirmação de que os índios são igualmente seres humanos, Las Casas não pôde evitar ver neles certa desigualdade que os inferiorizava racialmente: a inocência de crianças que necessitam de orientação e conversão (MIGNOLO, 2010, p. 69).

Da mesma forma que Vitória, Las Casas considera que os índios pertencem à “humanidade”, entretanto essa afirmação se faz a partir da teopolítica do conhecimento, ou seja, dos espanhóis cristãos, de seu conhecimento local e de suas concepções cristãs.

Deste modo, para “defender” os indígenas, Las Casas (2000, p. 17-36) estabelece uma classificação de quatro tipos de “bárbaros”. Segundo ele, não era possível aplicar aos indígenas o termo bárbaro sem antes observar os diferentes tipos de barbárie que existiam tanto no texto aristotélico como na própria realidade.

O primeiro tipo de bárbaro, de acordo com Las Casas, se aplica a uma pessoa ou a um povo que atua de modo feroz, com violência, com irracionalidade. Alguns povos se esquecem das regras da razão e da generosidade, perdem a cordialidade e a benevolência, que são características da conduta social civilizada, e assim adotam uma conduta violenta. São pessoas que não vivem em sociedade e que propriamente não reconhecem um governo, mas que em princípio são aptos para um eventual exercício racional adequado (SALAMANCA, 2002, p. 12).

Esta ideia foi posteriormente tratada de maneira distinta por Hobbes, Locke e Rousseau; estes se apoiaram na concepção de uma escala que vai do estado de natureza à sociedade superior

organizada dos seres humanos, o que para Las Casas será a sociedade cristã de seu tempo e, para Locke, a sociedade inglesa, da burguesia em ascensão.

O segundo tipo de bárbaro é mais específico. Trata-se de um dos critérios fundamentais para caracterizar a barbárie dos complexos econômicos e governamentais dos incas e dos astecas. Para Las Casas, são bárbaros aqueles que carecem de “locução literal” que corresponda à sua linguagem, isto é, a letra escrita. Mas não a toda escritura, a não ser à grega, à latina e a das línguas vernáculas da cristandade católica e protestante (MIGNOLO, 2003b, p. 36-37).

O cristianismo dá uma importância especial à possibilidade de ter linguagem escrita, já que se trata de uma religião que se estrutura em grande medida por sua referência à Bíblia. O texto em princípio não varia e se mantém durante as gerações. De alguma maneira é algo assim como uma espécie de reflexo da eternidade divina no material e, em consequência, algo sagrado como tal. Por outro lado, reconhece a importância desse recurso para uma realização plena como ser humano. Desta maneira, o homem, em sentido pleno, deve saber ler e escrever, posto que qualquer espécie de barbarismo diz respeito a algum tipo de estranheza ou diferença frente ao verdadeiramente humano (SALAMANCA, 2002, p. 15-16).

Em consequência disso, os espanhóis asseguravam que os povos indígenas do “Novo Mundo” careciam das palavras adequadas para nomear a Deus, cujo nome adequado e verdadeiro se encontrava em latim. Bárbaros também eram considerados os povos que não se dedicavam ao estudo das “letras”, ou seja, da poesia, retórica, lógica, história e dos demais campos de conhecimento que construíram a literatura, isto é, tudo aquilo que se escreve com a escritura alfabética, especificamente utilizando-se as letras do alfabeto latino (MIGNOLO, 2007b, p. 43-44).

Para José de Acosta, jesuíta espanhol que escreveu *Historia moral y natural de las Índias*, em 1590, a capacidade de escritura é assumida como um critério para determinar o desenvolvimento das faculdades intelectivas de grupos humanos e, em consequência, permite estabelecer seu grau de humanidade (quanto mais se afasta da humanidade, mais se aproxima da barbárie). A escala, nesse ponto, começa pela existência da escritura alfabética, seguida da pictórica, terminando nos povos completamente ágrafos (SALAMANCA, 2002, p. 122). Entre os índios do “Novo Mundo” não tinha sido encontrada uma verdadeira escrita. Pelo fato desta carência, situavam-se em um nível inferior aos outros bárbaros, como por exemplo, os chineses e japoneses.⁶

⁶ Para Acosta os critérios que definem os distintos tipos de barbarismo, além das de técnicas de escritura, é o grau de infidelidade enquanto idolatria (em função da maior ou menor intervenção do demônio); o grau de racionalidade enquanto tipo de sistemas de organização política e social (Acosta atende aos subcritérios de sedentarismo o nomadismo, solidez ou fragilidade dos sistemas políticos, assim como o grau de tirania que eventualmente possam apresentar); o grau de desenvolvimento humano entendido a partir da ordem das faculdades intelectivas e sensitivas (resultam menos bárbaros aqueles nos quais as faculdades intelectivas se sobrepõem as sensitivas) (SALAMANCA, 2002, p. 121-122). Segundo esses critérios, Acosta classificou os bárbaros em três categorias. Pertenceriam à primeira categoria os chineses e japoneses, estes possuíam república estável, leis públicas, cidades fortificadas, magistrados que são obedecidos “e o mais importante, o uso e conhecimento das letras, porque onde quer que haja livros e monumentos escritos, a pessoa é mais humana e política”. Entretanto, seriam bárbaros, por andarem distanciados da *recta razón*, pertencente apenas aos cristãos. Na segunda categoria de bárbaros pertenceriam aqueles que não teriam desenvolvido a escrita e conhecimentos filosóficos ou civis, embora tivessem república e magistrados, povoados estáveis, exércitos e uma forma solene de culto religioso. Nessa classe, Acosta inclui os mexicanos e peruanos. Com relação à terceira classe de bárbaros, pertenceriam os selvagens semelhantes a feras, que têm somente sentimento humano, mas não tem lei nem rei. Não possuem magistrados nem república, não permanecem na mesma habitação, ou se a têm fixa, mais se assemelha a covas de feras ou cercas de animais. Entre estes estariam os Caribes, sempre sedentos de sangue e cruéis, os Chunchos, os Chiriguanos, os Mojos, os Yscaycingas, a maior parte dos povos do Brasil e da Flórida. Nesta classe também estariam os bárbaros mansos, de pouco entendimento e ainda que pareçam superar um pouco os anteriores e tenham alguma sombra

Acosta também estabeleceu uma distinção entre sabedoria e conhecimento. A concepção do conhecimento estava diretamente relacionada com a escritura alfabética. Uma pessoa pode ser sábia e bárbara ao mesmo tempo porque carece de escritura alfabética e assim do conhecimento (MIGNOLO, 2003b, p. 37).

O terceiro tipo de bárbaro, segundo a classificação de Las Casas, complementa o primeiro. A diferença é que este por seu caráter ímpio ou pela esterilidade da terra que habita é feroz, cruel e carente de razão e por isso não sabe governar a si mesmo por leis nem direito e também não pode ser governado (MIGNOLO, 2007b, p. 44). Essa categoria representava os propriamente bárbaros, conforme Las Casas.

O quarto tipo de bárbaro é aquele que carece da verdadeira religião e da fé cristã. Portanto, todos os infiéis são bárbaros embora possam ser “sábios e prudentes filósofos e políticos”. Las Casas conclui que não há nação (com exceção da cristandade, isto é, uma “nação de fé” mais que uma “nação de nascimento”) que não tenha alguma carência (principalmente “locução literal” e verdadeira religião). Pela primeira vez nesta seção Las Casas menciona os turcos (o Império turco ao leste da cristandade) e os mouros (o Império islâmico ao sul da cristandade) (MIGNOLO, 2003b, p. 37-38).

Na opinião de Las Casas os turcos e os mouros eram bárbaros da categoria quatro. Embora tivessem alcançado um grau de complexidade em matéria de direito e organização do

de república, suas leis ou instituições são pueris. Seriam dessa forma semi-humanos ou “*bombres a medias*” que deveriam ser ensinados como se fossem crianças para que assim aprendessem a ser homens. Entretanto se estes se rebelarem contra o seu “bem e salvação” devem ser contidos com força e poder convenientes para que deixem a selva e se reúnam em agrupamento de pessoas. Deste modo, deve se usar a força para entrarem no reino dos céus. (ACOSTA, 1954).

estado até mesmo mais avançado que os cristãos, estavam mais atrasados em questões morais em relação ao mundo cristão; por essa razão deveriam ser considerados como inferiores (MIGNOLO, 2007b, p. 45).

Uma vez definidos os quatro tipos de barbárie, Las Casas fala de um quinto tipo, a “barbárie negativa”. Tal barbárie atravessa e inclui os quatro tipos anteriores sob um novo critério, o da negatividade. A “barbárie negativa” é assim chamada para identificar todo bárbaro que se opõe à fé cristã. Aplica-se a todos os que, mesmo tendo ouvido o Evangelho, resistem ou rechaçam recebê-lo. A razão para fazerem isso é por “puro ódio à fé cristã e ao nome de Cristo”. Além de não escutarem a fé cristã, a impugnam e a perseguem. Las Casas, desta maneira, definiu um espaço criando distintas exterioridades mediante a identificação de distintos tipos de bárbaros assim definidos por suas “carências”. As “carências” definem estes quatro tipos de bárbaros que Las Casas chama “barbárie contrária”. O ódio e a inveja definem a “barbárie negativa”, ou seja, um quinto tipo de bárbaros (MIGNOLO, 2003b, p 38).

Las Casas conclui que a primeira, a segunda e a quarta classe de bárbaros eram *secundum quid* isto é, “quase” bárbaros. Os considerados propriamente bárbaros eram aqueles que careciam de direito e estado (MIGNOLO, 2007b, p. 45). Nesse sentido, somente o terceiro tipo de bárbaros eram os escravos por natureza, e Las Casas tentou demonstrar durante o debate de Valladolid como os índios não deveriam ser incluídos entre estes. Para ele os índios do “Novo Mundo”, em particular os astecas e os incas, eram racionais e não deveriam ser considerados propriamente bárbaros.

Ao tratar os índios como bárbaros *secundum quid* Las Casas refere-se a uma distinção escolástica entre bárbaros *secundum quid* e bárbaros *simpliciter*.

Com relação aos bárbaros *secundum quid*, estes apenas são identificados como bárbaros de uma maneira parcial e condicionada, isto é, não absoluta. Se um povo é somente bárbaro *secundum quid* então resulta viável pensar que ele pode deixar de ser bárbaro sem perder necessariamente sua identidade (SALAMANCA, 2002, p. 4).

Por outro lado, quando se diz que uma coisa é bárbara *simpliciter* está se dando a entender que seu barbarismo forma parte necessária de sua própria determinação e identificação. Com este termo se expressa o ser estranho ao que é próprio do homem enquanto homem. Obviamente se aplica principalmente sobre seres que têm a aparência de seres humanos, mas nos quais não se encontram as características do humano enquanto tal (SALAMANCA, 2002, p. 4).

Nesse sentido, o bárbaro *simpliciter* conta com vontade, com razão, mas pela disposição destas faculdades não pode agir como um ser racional. Isto permite dizer que o bárbaro mencionado não é propriamente nem um animal, nem um ser humano pelo tipo de obras que realiza. Seria antes um homem em potência que por sua vez se realiza como uma besta em ato. Também não se pode confundi-lo com o bom selvagem ou homem silvestre, quer dizer, com alguém que vive por fora da sociedade, mas que não é em princípio malicioso ou feroz. Esse tipo de personagem é o primeiro tipo de bárbaro; e este é entendido como um caso particular de barbarismo *secundum quid* (SALAMANCA, 2002, p. 10).

Para falar sobre a barbárie, Las Casas chama a atenção sobre determinados critérios gerais para determinar o essencial no humano. O primeiro critério é a razão do homem, o que é comum e natural a todos os homens. Ao requisito da “razão” se acrescenta o fato desta responder a parâmetros

básicos de condutas semelhantes. Ou seja, além de possuir faculdades volitivas e cognitivas de caráter racional, a pessoa deve se comportar segundo certas regras básicas de conduta (SALAMANCA, 2002, p. 10).

Desta maneira, a humanidade segue certos preceitos básicos da lei natural, quer dizer, comporta-se segundo eles e trata de fazê-los respeitar. A lei natural não só inclui uma tendência natural a considerar como bom e justo fazer todo o possível para manter a vida, mas também inclui o fato de organizar-se em sociedade, formar famílias, apresentar tendência à religiosidade, fazer uso de linguagem articulada, ter algum tipo de indústria, entre outros (SALAMANCA, 2002, p. 10).

O bárbaro em geral caracteriza-se em função da negação, total ou parcial, das características que definem o homem enquanto homem. E é claro, a definição do que é o homem e consequentemente do que é bárbaro (mesmo que essa definição seja para defender os índios) se realiza a partir de Las Casas, ou seja, nos limites que marcam as fronteiras da diferença colonial e estabelecem quem pode falar e como pode falar.

Nesse sentido, Mignolo (2003b, p. 40) afirma que Las Casas, apesar de sua “generosidade”, contribuiu para desenhar os contornos do eurocentrismo.

O pensamento de Las Casas, assim como de Vitória, ao situar os índios na infância da humanidade, isto é, no estado de natureza, abriu a possibilidade de justificar a necessidade de evangelizar e educar os habitantes do “Novo Mundo”. Essas correções eram necessárias porque muitas práticas dos índios eram inaceitáveis para os europeus e indicavam a necessidade de tutela. É evidente que junto com essas obras de “caridade”, estava incluído o direito dos espanhóis de comercializarem com os índios, se estabelecerem permanentemente na América e explorarem suas riquezas naturais.

Os discursos sobre o “outro” que se estabeleceram no imaginário ponto zero do conhecimento não surgiram, portanto, durante os séculos XVIII e XIX com as ciências do homem, mas, sim, apareceram anteriormente, com a teopolítica do conhecimento.

Durante o século XVI e o século XVIII, a ideia de bárbaros, em seguida de selvagens, depois de primitivos, assombrou a imaginação europeia, e também, segundo Mignolo (2004, p. 689), ajudou a estabelecer o privilégio epistêmico dos sistemas de pensamento posteriores.

3 O Iluminismo: Evolução, Estado de Natureza e Direito Ocidental

Da mesma forma que Las Casas, Sepúlveda e Vitória se estabeleceram como sujeitos de um saber universal; no mesmo sentido se posicionaram os pensadores do Iluminismo. Estes desenvolveram suas ideias sobre estado, sociedade, direito, por exemplo, com base no local Europa como modelo universal.

Entretanto, a pretensa universalidade do conhecimento europeu serviu para que este pudesse justificar e consolidar o domínio da Europa em relação aos “outros”, os povos colonizados, subalternizando seus saberes e controlando os territórios invadidos.

Para Dussel (1993, p. 53) o *ego cogito* cartesiano (penso, logo existo)⁷ foi uma continuação do *ego conquiro*. Só foi possível que o ego assumisse a arrogância de falar como se fosse o “olho de

⁷ “Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava.” (DESCARTES, 1973, p. 54).

Deus” porque sua localização geopolítica foi determinada por sua existência como colonizador (GROSGOUEL, 2007, p. 63). O “eu colonizo” o “outro”, a mulher, o homem vencido, continua a caminhar com o discurso da civilização e modernização.

Mignolo (2004), neste sentido, fala em “egopolítica” do conhecimento. A egopolítica do conhecimento representou a secularização da cosmologia cristã da teopolítica do conhecimento (GROSGOUEL, 2007, p. 63). O *ego* é colocado no lugar de *teo*, mas o *locus* de enunciação e também a estrutura subalternizadora do conhecimento permanece.

Todos os atributos do deus cristão ficaram localizados agora no sujeito cognoscente, o *ego*, que produziria um conhecimento para além do tempo e do espaço (GROSGOUEL, 2007, p. 63).

Descartes expressa com clareza a ideia de que a sociedade pode ser observada de um lugar neutro de observação, não contaminado pelas contingências relativas ao espaço e o tempo. Descartes substitui “deus”, fundamento do conhecimento na teopolítica do conhecimento da Europa da Idade Média, pelo “homem ocidental”, fundamento do conhecimento na Europa dos tempos modernos.

O mito eurocêntrico da modernidade encontra sustentação em um sujeito que é capaz de chegar a uma verdade universal. Este *ego* se constitui justamente ao encobrir-se enquanto sujeito concreto, mascarando sua localização nas relações de poder mundial (GROSGOUEL, 2007, p. 63).

Para Mignolo (2004, p. 672) não ocorreu, por conseguinte, uma ruptura paradigmática da teopolítica do conhecimento para uma egopolítica do conhecimento, mas uma mudança no interior do “mesmo paradigma”. Esse paradigma consiste na concepção ocidental que “nega o caráter racional do conhecimento a todas

as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas”.⁸

Se até antes de 1492 predominava uma visão orgânica do mundo em que a natureza, o homem e o conhecimento formavam parte de um todo inter-relacionado, com a formação do sistema-mundo capitalista e a expansão colonial da Europa, esta visão orgânica começa a ficar subalternizada. Impôs-se pouco a pouco a ideia de que a natureza e o homem são âmbitos ontologicamente separados, e que a função do conhecimento é exercer um controle racional sobre o mundo. Quer dizer que o conhecimento já não tem como finalidade última a compreensão das “conexões ocultas” entre todas as coisas, mas sim a decomposição da realidade em fragmentos com o fim de dominá-la. (CASTRO-GÓMES, 2007, p. 81-82).

O acesso a novas fontes de riqueza dependia então da interação assimétrica entre colonos europeus e as populações nativas. É aqui, segundo Castro-Gómez, que o projeto iluminista pode ser visto como um discurso colonial. Nesse sentido Hardt e Negri (2001, p. 132), pontuam:

A crise da modernidade tem desde o início uma relação íntima com a subordinação racial e a colonização. Enquanto dentro dos seus domínios o Estado – nação e suas simultâneas estruturas ideológicas trabalham incansavelmente para criar e reproduzir a pureza do povo, do lado de fora o Estado-nação é uma máquina que produz Outros, cria diferenças raciais e ergue fronteiras que delimitam e sustentam o sujeito moderno da soberania [...]. O oriental, o africano, o ameríndio são todos componentes necessários da base negativa da identidade europeia e da soberania moderna como tal. O Outro escuro do Iluminismo europeu é sua própria base, assim como a relação produtiva como os “continentes negros” serve de alicerce econômico para os Estados-nação europeus.

⁸ Mignolo, nesse texto, faz referência a Boaventura de Sousa Santos e a sua obra *Um discurso sobre as ciências* (SANTOS, 2005).

As ideias de evolução e progresso são fundamentais para a construção dessa lógica de domínio colonial. Uma lógica que permitirá a Europa a construção de sua identidade econômica e política frente às colônias (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 33).

Na narração ocidental da criação, a humanidade inteira compartilha a mesma origem com Adão e Eva como antepassados comuns. Esta doutrina ficou conhecida como o “monogenismo”⁹ e todos os que a aceitavam, automaticamente ficavam obrigados a explicar as diferenças raciais como o produto de um processo evolutivo com atuação mais ou menos rápida das influências do meio. Uma das principais fontes de inspiração dessa crença do século XVIII na plasticidade da natureza humana foi o livro da *Gênesis* (HARRIS, 1979, p. 72).

O projeto iluminista das ciências do homem buscou reconstruir a evolução da sociedade humana. Procurou dar conta não só de sua origem, mas também tentou reconstruir racionalmente sua evolução histórica para mostrar no que consiste a lógica inexorável do progresso.

Entretanto para reconstruir racionalmente a evolução histórica da humanidade, o projeto iluminista enfrentava um sério problema metodológico: como realizar observações empíricas do passado, ou seja, como ter experiências de sociedades que viveram em tempos passados? A solução para este dilema se apoiava em um raciocínio simples: a possibilidade de ter observações científicas somente de sociedades que vivem no presente. Entretanto, é possível defender racionalmente a hipótese de que algumas dessas sociedades permaneceram estancadas em sua evolução histórica, enquanto que outras realizaram progressos ulteriores (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 33).

⁹ A corrente monogenista era predominante no pensamento antropológico iluminista, porém o termo monogenismo surgiu tardiamente, em 1857, como antônimo de “poligenismo”.

A hipótese de fundo era a seguinte: como a natureza humana é apenas uma, a história de todas as sociedades humanas pode ser reconstruída *a posteriori*, seguindo um mesmo padrão evolutivo no tempo. Mesmo que no presente tenhamos experiências de uma grande quantidade de sociedades simultâneas no espaço, nem todas estas sociedades são simultâneas no tempo. Será suficiente observar comparativamente, seguindo o método analítico, para determinar quais dessas sociedades pertencem a um estágio inferior (ou anterior no tempo) e quais pertencem a um estágio superior da escala evolutiva (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 33). As diferenças entre os homens (que possuíam uma origem comum) resultavam de fatores externos e acidentais, que condiziam a uma espécie de hierarquia entre os mesmos, alguns pertencendo ao passado e outros ao presente.

No discurso sobre a história da humanidade os povos colonizados pela Europa apareceram no nível mais baixo da escala de desenvolvimento, enquanto que a economia de mercado, a nova ciência e as instituições político-jurídicas modernas eram apresentadas como último estágio da evolução social, cognitiva e moral da humanidade (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 42).

Assim, a maioria dos teóricos sociais dos séculos XVII e XVIII coincidia na opinião de que a espécie humana sai pouco a pouco da ignorância e vai atravessando diferentes estágios de aperfeiçoamento até, finalmente, obter a “maioridade” a que chegaram as sociedades modernas europeias (CASTRO-GÓMES, 2005b, p. 42).

Os pensadores do Iluminismo compartilhavam a ideia de que em um passado, mais ou menos remoto, todos os povos do mundo tinham conhecido uma vida social que, por sua geral simplicidade e pela ausência de certas instituições específicas (tais

como a propriedade privada da terra, o governo centralizado, as diferenças de classes e as religiões governadas por sacerdotes), contrastava sensivelmente com a ordem social da moderna Europa. Esta primeira fase da evolução era chamada de “estado de natureza” (HARRIS, 1979, p. 33).

Para Hobbes, o estado de natureza caracterizava-se pela “guerra de todos contra todos”. Locke dizia que nesse estado havia uma lei fundamental da razão, enquanto Rousseau falava do “bom selvagem”.

O estado de natureza, para Hobbes é a antítese da sociedade civil.

Portanto, tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta. (HOBBS, 2003, p. 109).

Hobbes, para desenvolver a ideia de “estado de natureza”, utilizava-se dos relatos de viajantes europeus que estiveram na América. Sem nunca ter saído da Europa, Hobbes fala sobre a natureza humana e sobre a condição dos povos que povoavam a América.

Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde

atualmente se vive assim, porque os povos selvagens de muitos lugares da *América*, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem nenhuma espécie de governo, e vivem nos nossos dias daquela maneira brutal que antes referi. Seja como for, é fácil conceber qual era o gênero de vida quando não havia poder comum a temer, pelo gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair numa guerra civil. (HOBBS, 2003, p. 110).

Para Locke, na América (mais especificamente na América do Norte) não existia um estado civil, mas um estado de natureza. Para ele, no estado de natureza existe um direito natural. Sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens e cabe a cada um “assegurar a ‘execução’ da lei da natureza” (LOCKE, 2001, p. 84- 85).

Para estabelecer o modo em que se organizavam as sociedades primitivas nesse estado de natureza, Locke (2001, p. 16-17) também apela para a observação das comunidades indígenas na América, tal como estas tinham sido descritas por viajantes, cronistas e aventureiros europeus.

Não há demonstração mais clara deste fato que as várias nações americanas, que são ricas em terra e pobres em todos os confortos da vida; a natureza lhes proveu tão generosamente quanto a qualquer outro povo com os elementos básicos da abundância – ou seja, um solo fértil, capaz de produzir abundantemente o que pode servir de alimento, vestuário e prazer – mas, na falta de trabalho para melhorar a terra, não tem um centésimo das vantagens de que desfrutamos. E um rei de um território tão vasto e produtivo se alimenta, se aloja e se veste pior que um diarista na Inglaterra.

A observação comparativa de Locke estabelece que entre as sociedades contemporâneas europeias e as americanas existe uma relação de não simultaneidade. Enquanto que as sociedades europeias conseguiram desenvolver um modo de subsistência

apoiado na divisão especializada do trabalho e no mercado capitalista, as sociedades americanas se encontram ancoradas em uma economia pertencente ao passado da humanidade.

Em *John Locke and América: the defence of english colonialism*, Barbara Arneil (1996) fala da relação entre John Locke e o colonialismo na América do Norte. Por exemplo, Arneil nos diz que Locke tinha vários livros de exploradores que vieram para a América e que ele provavelmente modelou seu ponto de vista do estado de natureza¹⁰ a partir dessas obras.

Para Arneil (1996), Locke tinha interesse pessoal investido no sucesso das colônias. Como secretário do Conselho de Comércio e Agricultura, ajudou a elaborar a constituição da Carolina, colônia britânica na América do Norte, na qual defendia a escravidão. Locke também era acionista da *Royal Africa Company*, que comprava e vendia escravos. Ou seja, seus interesses enquanto filósofo também estão permeados por sua posição de homem de negócios.

Rousseau considerava que no estado de natureza os homens eram livres e felizes. O “bom selvagem” de Rousseau consistia na ideia segundo a qual os povos “selvagens” são naturalmente bons, pois não são corrompidos pela vida em sociedade. Entretanto, no estado de natureza algumas potencialidades existiam de forma latente no homem primitivo que o impeliam para um afastamento cada vez maior do reino animal e o estimulavam para desenvolvimento da sociabilidade. Era a sociabilidade que assinalaria a fronteira entre homens e animais e favoreceria a perfectibilidade, isto é, a capacidade que os homens têm de progredir de um estágio menos avançado para um mais avançado.

¹⁰ Essa questão do “estado de natureza” em Locke será retomada no próximo capítulo.

Em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau trata dos vários estágios de progresso pelo qual passou a humanidade. Cada estágio caracterizava-se por um novo crescimento da desigualdade entre os homens. A desigualdade é considerada uma criação humana ligada ao progresso da perfectibilidade e, especialmente, aos desenvolvimentos sociais e morais dos seres humanos na vida em coletividade (ROUSSEAU, 1991).

Mesmo que a espécie humana fosse melhor e mais feliz no estado de natureza, Rousseau, como acreditava na evolução, defendia que a humanidade não poderia voltar para trás, entretanto o caminho para a liberdade poderia ser percorrido. Na sua obra *Do contrato social*, ele mostra como pode se dar a construção de uma comunidade humana sem os males da desigualdade presente na sociedade de sua época; diferente das leis que oprimiam a muitos, as leis do Estado deveriam ser iguais para todos. Além disso, na obra *Emílio, ou Da educação* considera a educação como forma de criar novos homens que poderiam criar uma nova sociedade.

Embora as caracterizações concretas do “estado de natureza” (Hobbes, Locke, Rousseau) divergissem consideravelmente, a explicação sobre o modo como os homens saíram do estado de natureza e chegaram às instituições e aos costumes que existiam na Europa era semelhante. Em geral se aceitava que o grande motor da história e a primeira causa das diferenças de usos e costumes eram as variações na efetividade do raciocínio. Acreditava-se que o homem civilizado tinha saído do estado de natureza literalmente pelo poder de seu pensamento, inventando constantemente instituições, costumes e técnicas de subsistência cada vez mais inteligentes, mais racionais (HARRIS, 1979, p. 33).

Sendo assim, a imposição do “direito ocidental” e das instituições jurídicas e políticas ocidentais nos contextos

coloniais não só foi vista como uma necessidade governamental, mas também foi considerada como um meio para obter o abandono da selvageria e a construção da civilização. O estado de natureza deveria ser transcendido para o estado civil por meio de aparelhos ou instituições ocidentais.

É a partir de um imaginário ponto zero de observação do conhecimento que o discurso do direito ocidental moderno é constituído ao longo do tempo. Os que estão localizados neste ponto têm o poder de definir o que é o direito, humanidade, democracia etc. e impor esse direito como universal, servindo aos propósitos colonialistas.

O direito moderno forma-se, segundo Torre Rangel (2006, p. 82), por normas que pretendem ter as seguintes características: são gerais, abstratas e impessoais e, além disso, provenientes da vontade do legislador. Ser geral significa que se elabora para um número indefinido de pessoas e de atos, aos quais se aplica durante um tempo indeterminado. A abstração implica que o legislador, ao criar a norma, não leve em conta os casos concretos de aplicação, mas, sim, precisamente a elabore em abstrato. Como consequência da generalidade e da abstração, a norma torna-se impessoal, já que se aplicará a um número indefinido de pessoas. A modernidade, ao considerar formalmente iguais todos os seres humanos, concebe o direito como normas gerais, abstratas e impessoais, normas adequadas a essa própria igualdade postulada.

Para Arnaud (1999, p. 201), o direito moderno é fundado sobre um feixe de conceitos englobando “abstração e axiomatização do direito, subjetivismo, simplicidade e segurança das relações jurídicas, separação da sociedade civil e do estado, universalismo e unidade da razão jurídica”.

O universalismo baseia-se na ideia etnocentrista de que os produtos da filosofia ocidental são válidos *urbi et orbi*. O desenvolvimento do universalismo relaciona-se com a noção de sujeito, com a noção de abstração e axiomatização. O subjetivismo é a transformação em teoria da ideia de que o sujeito está no centro do mundo e no centro do direito. A abstração permite a generalização e facilita as classificações, tornando possível uma ciência racional e sistemática do direito baseada numa construção axiomática de um corpo de preceitos do direito. A axiomatização torna possível articular todas as regras a postulados fundadores; a ordem jurídica é, nesta concepção, uma ordem piramidal (ARNAUD, 1999, p. 205-206).

A egopolítica do conhecimento, dessa maneira, reduz, separa e abstrai o mundo jurídico em distintos planos.

Reduz o direito ao direito estatal, ignorando outras expressões jurídicas não estatais (pluralismo jurídico) e acreditando que o direito só é norma ou instituição, sendo uma pesada herança do positivismo do século XIX. Com isso se acaba absolutizando a lei do Estado e se burocratiza sua estrutura; reduz também o saber jurídico a pura lógico-analítica e normativa ignorando as conexões entre o jurídico, o ético e o político, não só de um ponto de vista externo ao direito, mas também em seu interior.

Separa sem capacidade autocrítica o âmbito do público e do privado, com as consequências negativas que no âmbito das garantias possuem os direitos humanos sob o predomínio da combinação entre as racionalidades instrumental e mercantil, por um lado, e a patriarcal ou machista, por outro. Separa também o jurídico do político, das relações de poder e do ético, silenciando as estruturas relacionais assimétricas e desiguais entre os seres humanos. Separa a prática e a teoria em matéria de direitos humanos e a dimensão pré-violatória da pós-violatória dos mesmos, só preocupando-se com esta última.

Finalmente, abstrai o mundo jurídico do contexto sócio-cultural no qual se encontra e que o condiciona. Nesta dinâmica há um esvaziamento e uma substituição do humano corporal, composto por sujeitos com nomes e sobrenomes, com necessidades e produtores de realidades, para seres sem atributos, fora da contingência e

subordinados a suas próprias produções sócio-históricas, como são o mercado, o estado, o capital e o próprio direito. Abstrai a tais níveis que os juristas acreditam que nossas próprias ideias, categorias, conceitos e teorias são as que geram os fatos. (RUBIO, 2010, p. 25).

O direito ocidental moderno, reduzido ao direito estatal e abstraído da realidade, constituiu-se no modelo ideal que deveria ser estendido para todo o planeta, como símbolo máximo de evolução e progresso e, assim, como forma de domínio e colonização das demais culturas.

Trata-se, porém, de uma concepção geográfica e historicamente localizada que se constituirá como um padrão dominante para julgar e definir o que é ou não jurídico. A partir deste pretense ponto neutro de observação todos os outros saberes jurídicos locais se transformam em primitivos, inadequados ou são simplesmente silenciados.

Miaille (1979, p. 112) considera que

[...] os colonizadores europeus encontraram nos territórios em que se instalavam formas de organização social que ignoravam a noção universalizante e abstrata de sujeito de direito; pelo contrário, as relações pessoais de dependência eram muito fortes, num universo de solidariedade social representado por grupos que iam da família à tribo. [...] foi preciso destruir esta organização social e transformar os indivíduos em sujeitos de direito, capazes de vender a sua força de trabalho.

Clavero (1994, p. 21-22) afirma, com relação à América Latina, que a negação do direito do colonizado começou pela afirmação do direito do colonizador; pela negação de um direito coletivo por um direito individual. Trata-se de direito subjetivo, individual que deve assim constituir o direito objetivo, social. A ordem da sociedade deverá responder à faculdade do indivíduo. Ou seja, não há direito legítimo fora desta composição.

Desse modo se constrói discursivamente a necessidade de estabelecer uma ordem de direitos universais de todos os seres humanos como um passo para exatamente negar o direito, tal como os povos colonizados o entendiam e praticavam.

Podemos perceber, portanto, como a questão do conhecimento e, especificamente, a egopolítica do Iluminismo, esteve diretamente ligada com o projeto colonialista. Os “sujeitos universais” do conhecimento, isto é, aqueles que estabelecem um modelo de estado e de direito pretensamente válido para todos os povos, são os mesmos que defendem em nome de suas “verdades universais” a exploração e o controle dos territórios colonizados.

CAPÍTULO II



A ANTROPOLOGIA JURÍDICA, O COLONIALISMO E O DIREITO: ENTRE OS “SABERES UNIVERSAIS” E OS “SABERES LOCAIS”

1 Os Estudos Antropológicos e o Colonialismo: Raça e Cultura

A palavra antropologia foi usada inicialmente como contraposição à teologia e à cosmologia. Com a secularização do conhecimento a antropologia veio a designar uma disciplina científica que estuda o “homem”. Entretanto, a antropologia, enquanto disciplina científica, não vai estudar qualquer tipo de homem¹, mas essencialmente a vida, os costumes e a cultura dos “locais”, ou seja, “certos grupos” de homens e mulheres, estudos representados por Malinowski, Lévi-Strauss etc.

A antropologia de caráter científico surge no interior da egopolítica do conhecimento. É uma perspectiva de conhecimento na qual o sujeito epistêmico é neutro, ou seja, não tem sexualidade, gênero, etnicidade, raça, classe, espiritualidade, valores, língua, nem localização epistêmica. Porém, paradoxalmente, estuda estas mesmas características nos povos objetos de seu estudo.

Quer dizer, assim como todas as ciências do homem, é uma perspectiva de conhecimento surda, sem rosto. O sujeito sem rosto flutua pelos céus sem ser determinado por nada nem por ninguém (GROSFOGUEL, 2007, p. 64).

¹ A antropologia não se dirige nessa época aos ocidentais, exceto aos da “antiguidade” (OSAMU, 2004, p. 17).

Por volta da metade do século XVIII, Georges-Louis Leclerc, o Conde de Buffon, segundo Laraia (2005, p. 321) tornou-se o fundador da disciplina “antropologia”, quando em 1749 começou a publicar a sua grande obra *Histoire naturelle générale et particulière des animaux*.

Buffon vai conceber uma imensa “História Natural”, um inventário metódico e racional dos reinos da natureza. Trata-se de uma das primeiras formulações do processo de transformação na natureza como processo histórico, antecipando-se assim às ideias de evolução biológica. Além disso, Laraia (2005, p. 321) considera que Buffon foi “o primeiro estudioso a utilizar a palavra raça com referência ao homem”.

Buffon sustenta que as raças são resultados de mutações no interior da espécie humana (monogenismo). Essas variações se dão devido ao clima, alimentação e costumes. As raças são classificadas geograficamente utilizando como critério, principalmente, as características físicas como cor da pele, altura e traços corporais. Com relação aos homens americanos (índios), Buffon os retrata da seguinte forma:

O selvagem é débil e pequeno nos órgãos da reprodução; não tem pelos nem barba, nem qualquer ardor por sua fêmea: embora mais ligeiro que o europeu, pois possui o hábito de correr é muito menos forte de corpo; é igualmente bem menos sensível e, no entanto, mais crédulo e covarde; não demonstra qualquer vivacidade, qualquer atividade d'alma; quanto à do corpo, é menos um exercício, um movimento voluntário, que uma necessidade de ação imposta pela necessidade: prive-o da fome e da sede e terá destruído simultaneamente o princípio ativo de todos os seus movimentos; ele permanecerá num estúpido repouso sobre suas pernas ou deitado durante dias inteiros. (GERBI, 1996, p. 21).

Da mesma forma que os índios são débeis, Buffon considera que os animais que habitam a América são inferiores:

[...] em Buffon se nota essa instintiva predileção pelo Velho Mundo e por seu fulcro, a Europa: há nele, que admira os grandes carnívoros, um orgulho instintivo de europeu, avesso a observar com curiosidade, mas também com um leve ar de proteção, as estranhas criaturas de outros climas. Julgar a fauna americana imatura ou degenerada equivalia a proclamar a do Velho Mundo madura, perfeita, idônea, capaz de servir de cânone e ponto de referência a qualquer outra fauna de outro recanto do globo. (GERBI, 1996, p. 41).

Com Buffon, segundo Gerbi (1996, p. 41), “o eurocentrismo se afirma na nova ciência da natureza viva”. A “História Natural” passa então a delinear um quadro vasto das populações, assumindo a raça como critério válido de classificação e influência determinante em todas as realizações humanas, sociais, políticas e culturais. Abre-se assim um espaço para a colonização intelectual e, conseqüentemente, para a criação de várias disciplinas científicas.

Entretanto, é somente a partir do século XIX, segundo Schwarcz (1993, p. 47), que as teorias sobre as diferenças básicas existentes entre os homens tornam-se influentes, “estabelecendo-se correlações rígidas entre o patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais.” O racismo progride principalmente na área do debate científico, ganhando espaço na polêmica a respeito das origens do homem e seu lugar no universo. Neste contexto, os adversários eram os monogenistas e os poligenistas.

Diferente dos monogenistas, que defendiam que o homem teria se originado de uma fonte comum, os poligenistas acreditavam na existência de vários centros de criação que corresponderiam às diferenças raciais observadas entre os povos. A versão poligenista permitiu o fortalecimento de uma interpretação biológica na análise dos comportamentos humanos, que passam a ser crescentemente encarados como

resultado imediato de leis biológicas e naturais (SCHWARCZ, 1993, p. 48).

Com a publicação de *On the origin of species* de Darwin, em 1859, o debate entre poligenistas e monogenistas tende a amenizar-se. As duas interpretações passam a assumir o modelo evolucionista e atribuir ao conceito de raça uma conotação que ia além da biologia, adentrando nas questões políticas (SCHWARCZ, 1993, p. 55). O darwinismo ofereceu conceitos como “competição”, “seleção do mais forte” e “evolução”, que foram aplicados em várias disciplinas sociais como Antropologia, Sociologia, História, formando uma geração social-darwinista.

Denominada “darwinismo social” ou “teoria das raças”, essa nova perspectiva via de forma pessimista a miscigenação, já que acreditava que “não se transmitiriam caracteres adquiridos”, nem mesmo por um processo de evolução social. Ou seja, as raças constituiriam fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo cruzamento, por princípio entendido como erro. As decorrências lógicas desse tipo de postulado eram duas: enaltecer a existência de “tipos puros” – e, portanto não sujeitos a processos de miscigenação – e compreender a mestiçagem como sinônimo de degeneração não só racial como social. (SCHWARCZ, 1993, p. 55).

Dentre os autores que farão a ponte entre a interpretação darwinista social e as conclusões racistas, podemos destacar Arthur de Gobineau, um dos mais importantes teóricos do racismo no século XIX. Gobineau, que era poligenista, considerava que por si só as raças amarelas e negras estão condenadas à bestialidade eterna. Segundo ele, o cruzamento das raças leva à degeneração dos tipos mais nobres e isso leva à decadência do gênero humano. A evolução europeia, principalmente no que diz respeito ao tipo ariano, teria levado a um caminho certo rumo à civilização (SCHWARCZ, 1993, p. 62-64).

É nessa época, no início da segunda metade do século XIX, que a antropologia começa a se consolidar como disciplina acadêmica.

A antropologia é até a segunda metade do século XIX uma ciência natural, definida como “a ciência comparativa do homem, que trata de suas diferenças e das causas das mesmas, no que se refere à estrutura, função e outras manifestações da humanidade, segundo o tempo variedade, lugar e condição” (LARAIA, 2005, p. 322).

Com a fundação da “Sociedade Antropológica de Paris”, em 1859, por Paul Broca, se dá a institucionalização do racismo científico. Para ele, alguns traços morfológicos como a pele tendendo à escura, o cabelo crespo, estariam associados à inferioridade. Pescoço, nariz, pernas, dedos e órgãos sexuais do negro foram analisados e considerados provas de sua diminuição intelectual, moral, social, política etc.

A antropologia física (como começou a ser chamada quando surgiram as ramificações da antropologia) era considerada por Broca como a história natural do gênero *Homo*. Assim sendo, era natural que o seu discurso fosse fortemente influenciado por conceitos biológicos e também pelos paradigmas evolucionistas:

As diversidades de comportamento e de desenvolvimento social, constatadas entre as diferentes sociedades humanas, levavam os antropólogos a buscar explicações científicas. Estas eram baseadas em um determinismo biológico. Os homens agem diferenciadamente porque são biologicamente diferentes e essas divergências são resultantes de um processo evolutivo. Algumas raças já teriam percorrido todas as etapas desse processo e, por isso, consideradas superiores. Outras estariam no meio do caminho, algumas delas ainda não superaram as primeiras etapas, portanto são consideradas inferiores. (LARAIA, 2005, p. 322).

Desta forma, o homem passa a ser um objeto de estudo em laboratórios de ciências naturais. Os antropólogos se utilizam da somatologia (estudo exaustivo das diferenças fenotípicas); além disso, desenvolvem um amplo instrumental de medições: “Estranhos aparelhos são utilizados para medir as dimensões do crânio; surge mesmo um método, o craniométrico”² (LARAIA, 2005, p. 323).

Não é só o formato do crânio que é investigado, mas, também, a sua capacidade em centímetros cúbicos, como se uma maior dimensão significasse um grau maior de inteligência. Outras medições são feitas, a de altura, de envergadura, o comprimento dos membros etc. Os tipos de cabelos são pesquisados. A graduação de cores da pele etc. Buscam correlações entre esses indicadores e os diversos grupos humanos, procurando sempre estabelecer um *continuum* do processo evolutivo da espécie humana. (LARAIA, 2005, p. 322).

Não é por acaso que a antropologia, tal como era feita nessa época, foi uma ciência muito utilizada pelos nazistas, que também acreditavam na existência de raças superiores. Nesse sentido, Harris (1979, p. 87) diz que o apogeu do racismo científico coincidiu com o aparecimento da antropologia.

Os antropólogos modernos, acostumados a ver sua imagem no espelho do relativismo do século XX, não dão o devido peso que o aparecimento da antropologia como uma disciplina e uma profissão coincidiu com o apogeu do racismo e se produziu em íntima conexão com ele. Nos anos de 1860 a antropologia e o determinismo racial eram virtualmente sinônimos. No interior da antropologia, a única questão debatida era a de se as raças inferiores podiam legitimamente aspirar a melhorar.

A partir da sexta década do século XIX, observam-se alguns sinais de modificação da antropologia rumo à sua

² Essas tendências influenciaram Cesare Lombroso no desenvolvimento da “Antropologia Criminal”.

definição como uma ciência social e da “cultura”. Entretanto, predomina um discurso fortemente biológico e a metodologia utilizada é derivada do evolucionismo.

Enquanto que a sociologia, as ciências políticas e a economia encarregavam-se de entender a sociedade moderna, a antropologia e também o orientalismo direcionavam-se ao estudo das culturas ou sociedades não europeias. “O orientalismo se encarregava de estudar as grandes civilizações do chamado Oriente, enquanto a antropologia estudava principalmente grupos chamados então ‘primitivos’ que ainda existiam no mundo.” De maneira que tanto o orientalismo como a antropologia contribuíram de maneira fundamental para que se pudesse administrar as colônias e construir discursos “verdadeiros” sobre os colonizados (MALDONADO-TORRES, 2006, p. 109).

Durante o século XIX, que foi o século de consolidação dos impérios coloniais, a antropologia (como disciplina científica) intervém como o melhor aliado de controle das especificidades culturais dos povos considerados como selvagens e inferiores e, conseqüentemente, necessitados de civilização. Desta forma, o discurso antropológico sobre o “outro”, a partir da teoria evolucionária da civilização, serviu para confirmar e ratificar a posição “superior” dos europeus e com isso legitimar todo o projeto colonialista. Ou seja, a antropologia e o colonialismo têm uma longa histórica em comum.

[...] a antropologia foi, talvez, a rubrica mais importante, sob a qual o outro nativo foi importado para a Europa e dela exportado. A partir das diferenças reais dos povos não europeus, antropólogos do século XIX construíram outro ser, de natureza diferente; desencontros culturais e características foram construídas como a essência do africano, do árabe, do aborígine, e assim por diante. Quando a expansão colonial estava no auge e as potências europeias disputavam a África aos empurrões,

a antropologia e o estudo de povos não-europeus tornaram-se não apenas um esforço de estudiosos, mas também um vasto campo para instrução pública. O Outro foi importado para a Europa – em museus de história natural, em exposições públicas de povos primitivos, e assim por diante – e dessa maneira, posto cada vez mais à disposição do imaginário popular. Tanto em sua forma erudita como popular, a antropologia do século XIX apresentava culturas e indivíduos não-europeus como versões subdesenvolvidas dos europeus e da sua civilização: eram sinais de primitivismo, representando estágios no caminho da civilização europeia. Os estágios diacrônicos da evolução humana rumo à civilização foram, dessa forma, concebidos como presentes sincronicamente nos diversos povos e culturas espalhados pelo globo. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 142).

O sujeito colonizado³, deste modo, foi colocado fora das bases definidoras dos valores civilizados europeus. O “outro” foi captado e produzido “como negação absoluta, como o ponto mais distante do horizonte.” Ou seja, o mal, a barbárie e a licenciosidade do colonizado tornaram possíveis a bondade, a civilidade e o decoro do europeu (HARDT; NEGRI, 2001, p. 141, 144).

Já a “antropologia jurídica”, como estudo de temas jurídicos relacionadas com a antropologia, surge durante a segunda metade do século XIX, quando esta consolida-se como ciência. Os “povos exóticos” e seus sistemas jurídicos caíram no

³ Não consideramos que existe uma divisão ontológica entre colonizador e colonizado. Nesse sentido concordamos com Hardt e Negri (2001, p. 145-146): “A verdadeira situação social nas colônias nunca se reduz a um binário absoluto entre duas forças opostas. [...] não é que a realidade apresenta essa fácil estrutura binária, mas que o colonialismo como máquina abstrata que produz identidades e alteridades, impõe divisões binárias no mundo colonial. O colonialismo homogeniza diferenças sociais reais cirando uma oposição predominante que leva as diferenças até um ponto absoluto, e depois submete à oposição à identidade da civilização europeia. [...] *O Branco e o Negro, o Europeu e o Oriental*, o colonizador e o colonizado, todos eles são representações que só funcionam um em relação ao outro e (apesar das aparências) [...]. O colonialismo é uma máquina abstrata que produz alteridade e identidade. Ainda assim, na situação colonial, essas diferenças e identidades, são levadas a funcionar como se fossem absolutas, necessárias e naturais”.

campo visual dos investigadores europeus e estadunidenses. Estes pensaram ter encontrado o material necessário para a construção de suas escalas evolutivas (KUPPE; POTZ, 1995, p. 10).

A antropologia, considerada de uma forma ampla, encontra-se dividida antes do final do século XIX em vários ramos principais: antropologia física, arqueologia, etnologia social (ou antropologia cultural) e linguística.

A antropologia cultural ou etnologia social que se constitui enquanto disciplina nesse momento tinha como tema central a questão da cultura, vista, no entanto, sob uma ótica evolucionista.

Para antropólogos culturais como Morgan, Tylor ou Frazer – na época também intitulados evolucionistas sociais, o grande interesse concentrava-se no desenvolvimento cultural tomado em uma perspectiva comparativa. Com isso almejavam captar o ritmo de crescimento sociocultural do homem e, mediante as similaridades apresentadas, formular esquemas de ampla aplicabilidade que explicassem o desenrolar comum da história humana. (SCHWARCZ, 1993, p. 57).

Esses novos antropólogos (da antropologia cultural ou etnologia social) não tinham a sua origem nas ciências naturais, mas na filosofia ou no direito. Os seus trabalhos buscavam a origem das modernas instituições jurídicas e sociais. Sem sair de seus gabinetes de estudo, serviam-se de dados coletados por viajantes, missionários e funcionários coloniais.

Um dos primeiros antropólogos a formular o conceito de cultura que seria trabalhado posteriormente pela antropologia foi o inglês Edward Tylor. O mérito de Tylor, ao construir a sua definição de cultura, foi o de sintetizar os termos *kultur* e *civilization* no vocábulo inglês *culture*. O termo germânico *kultur* era utilizado para simbolizar todas as grandes conquistas do espírito humano, como a música e a literatura; o termo francês *civilization* referia-se especialmente às conquistas materiais da humanidade, como a máquina a vapor etc. (LARAIA, 2005, p. 330).

Tylor entende a cultura como um “todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos” (LARAIA, 2005, p. 69). O conceito de cultura é posto, deste modo, numa perspectiva evolucionista e científica, pois ele defende que ela “possa ser investigada segundo princípios gerais”, sendo “um tema adequado para o estudo de leis do pensamento e da ação humana”. A cultura teria uma uniformidade, “a ação uniforme de causas uniformes” e também uma variabilidade de graus devido aos “estágios de desenvolvimento ou evolução”. O etnógrafo deveria compreender e explicar, por meio de provas como “o fenômeno da cultura pode ser classificado e arranjado, estágio por estágio, numa ordem provável de evolução” (TYLOR, 2005, p. 69).

O conceito de cultura diferenciava-se do de raça. Esta representava o inato o fixo, o herdado biologicamente, aquela os aspectos sociais de comportamento que seguiam determinados padrões. Entretanto, segundo Kuper (2001, p. 32) a ideia de cultura podia reforçar uma teoria racial da diferença. A cultura podia ser um eufemismo para raça, promovendo um discurso sobre identidades raciais ao mesmo tempo em que se renunciava aparentemente ao racismo.

Os antropólogos poderiam distinguir fastidiosamente entre raça e cultura, mas, no uso popular, “cultura” se referia a uma qualidade inata. A natureza de um grupo era evidente, perceptível a simples vista e expressada com igual efeito na cor da pele, as características faciais, a religião, a moral, as aptidões, os gestos ou as preferências dietéticas. (KUPER, 2001, p. 32).

A história “universal” da humanidade era então entendida como uma sequência unilinear. Para o evolucionismo cultural, todas as culturas teriam passado por diferentes etapas de evolução. Logo, existiria um caminho a ser trilhado por todas

as sociedades, numa trajetória considerada como obrigatória, unilinear e ascendente. A partir desse fato, os antropólogos deveriam estudar a cultura primitiva para traçar essa trajetória.

Em sua fase inicial, o interesse da antropologia não era, portanto, o de conhecer amplamente determinada cultura, mas fazer a análise da “evolução” e do progresso das culturas. Estudavam-se, desta forma, as sociedades primitivas com a intenção de analisar a precedência histórica dos sistemas de filiação matrilinear em relação aos patrilineares, bem como o processo evolutivo da magia à religião.

A ideia básica do evolucionismo definia como primeira etapa evolutiva da humanidade a selvageria, passando pela barbárie até chegar à civilização, esta correspondia à etapa final e dizia respeito à sociedade europeia. Os antropólogos dessa época procuravam reconstruir essas etapas na tentativa de encontrar o mais primitivo ou a característica mais primitiva da qual fosse possível dizer “eis de onde surgimos!” (CASTRO, 2008).

É claro que o ordenamento das etapas que culminavam na “civilização”, tinha como referência os europeus, seus modelos, valores e configurações sociais, econômicas e políticas na época. Ou seja, o *locus* de enunciação era novamente o local que pretendia ser universal.

Por meio da evolução, as culturas “primitivas” poderiam, no futuro, alcançar o grau no qual se encontravam as culturas “civilizadas”. Com as devidas intervenções coloniais, ou seja, com a ajuda dos europeus auxiliando nesse processo de evolução, todos um dia seriam “civilizados”. O sentido desse caminho seria apenas um, do simples ao complexo, do irracional ao racional, do bárbaro ao civilizado.

A antropologia representou a normalização e tornou científico o imaginário ocidental do primitivo e sua “educação” ou “humanização” mediante a racionalização e a civilização.

No interior da antropologia se estabelecia a relação, “nós” e “outros”, sujeito e objeto, universal e local. O primeiro, o antropólogo, ou seja, o civilizado, evoluído; o segundo, o objeto de estudo do antropólogo, o selvagem, primitivo, inferior, ou seja, os africanos, índios etc.

Estas concepções de “nós” e “outros” deram origem a um fenômeno na antropologia que Johannes Fabian, em seu livro *Time and the Other*, chama de “negação da coexistência no tempo” ou “negação da simultaneidade”. Trata-se, segundo Fabian (1983, p. 31) de uma “tendência persistente e sistemática de localizar os referentes da antropologia em um tempo diferente ao presente do produtor do discurso antropológico.”

A construção do “outro” enquanto objeto da antropologia, realizou-se a partir da manipulação da temporalidade. O “outro” é de um tempo diferente do antropólogo, ou seja, o tempo do sujeito é um e o tempo do objeto é outro.

Formulada como uma pergunta, o tópico destes ensaios foi: Como a antropologia definiu e construiu seu objeto – o Outro - ? A busca para uma resposta foi guiada por uma tese: A Antropologia emerge e se estabelece a si mesmo como um discurso alocrónico; isto é, uma ciência do homem outro em um Tempo outro. É um discurso cujo referente foi removido do presente do sujeito falante/escritor. Esta “relação petrificada” é um escândalo. [...] Mais profunda e problematicamente eles requereram acomodar o Tempo aos esquemas de uma só forma de história: progresso, desenvolvimento, modernidade (e seu reflexo de imagem negativa: estigmatização, subdesenvolvimento e tradição). Brevemente, a geopolítica teve sua fundação na cronopolítica. (FABIAN, 1983, p. 143).

Invariavelmente o “outro” habita o passado. O bárbaro no espaço (América, África, Ásia), com os estudos do evolucionismo e da antropologia, torna-se, cientificamente, primitivo no tempo.

Fabian (1983), abordando em seu discurso a questão do tempo, realiza uma espécie de reconstrução histórica das

principais teorias antropológicas. Inicia sua exposição falando sobre a transformação do “tempo sagrado” da tradição judaico-cristã (enquanto uma sequência de eventos específicos relativos a um povo eleito) ao “tempo secular” do Iluminismo e sua consequente possibilidade de generalização e universalização. Esta secularização do tempo foi, segundo Fabian, o resultado de uma generalização e universalização do tempo da tradição judaico-cristã.

O “tempo universal” foi estabelecido pelos europeus politicamente a partir do surgimento do sistema-mundo moderno/colonial como uma resposta aos desafios que surgem com os “descobrimientos”. Um exemplo claro disso são os discursos de Vitória, como também de Las Casas, que situaram os índios na infância da humanidade, bem como a concepção iluminista de estado de natureza que evolui para um estado civil.

A configuração destes três elementos, secularização, generalização e universalização do tempo, permitiu aos evolucionistas uma base para o estabelecimento de suas distintas etapas evolutivas: “selvageria – barbárie – civilização”. Além disso, segundo Fabian (1983), outorgou-lhes uma outra possibilidade, a “espacialização do tempo”. Em seus esforços por construir relações com seus “outros” através do recurso temporário, os evolucionistas puderam construir a afirmação da diferença como distância (a distância entre o Ocidente e o resto).

Esta “política do tempo” permaneceu intocável, mesmo quando o paradigma teórico evolucionista foi questionado amplamente.

Conforme Fabian (1983), as correntes teóricas antropológicas que sucederam o evolucionismo, o funcionalismo (britânico), o culturalismo (americano) e o estruturalismo (francês), não chegaram a romper com a concepção do “tempo

universal” dos evolucionistas. Segundo o autor, no curso do desenvolvimento da disciplina, mesmo quando o evolucionismo foi explicitamente descartado como paradigma antropológico, sua concepção de “tempo” (tempo do antropólogo diferente do tempo do objeto) permaneceu sem mudança.

Entretanto, ao longo dos anos, as perspectivas sobre o “outro” foram modificadas para se adequar aos modelos teóricos predominantes em cada época. Neste ponto, a antropologia modificou a ideia de “selvagens” e “bárbaros” e contribuiu para a divulgação de termos científicos como “primitivo”, “simples”, “atrasados” e “subdesenvolvidos”.

Porém, nos cabe salientar, que a ideia de um tempo diferente e privilegiado do antropólogo com relação aos “outros”, os povos colonizados, se sustentou na ideia de que alguns podem pensar a partir de um imaginário ponto zero do conhecimento que permitiria chegar a teorias universais. Outros, pelo contrário, pensariam somente a partir de um local que apenas possibilitaria produzir saberes locais.

2 A Antropologia Jurídica: O “Direito Ocidental” Universal e o “Direito Primitivo” Local

A “antropologia jurídica”⁴, assim como a antropologia, foi utilizada a partir do século XIX como um instrumento fundamental para construir discursivamente, em termos “científicos”, o imaginário de que há um direito ocidental universal em contraposição aos direitos primitivos locais.

⁴ A caracterização da “antropologia jurídica” como uma subdisciplina da antropologia não representou seu isolamento de outras disciplinas. Pelo contrário, desde o seu surgimento a antropologia jurídica possuiu uma relação interativa com outros ramos da antropologia e, além disso, vinculou-se a outras disciplinas como o direito e os estudos da sociologia.

Durante a segunda metade do século XIX, quando a antropologia estava se consolidando como ciência e como disciplina acadêmica, sua relação com a jurisprudência era muito estreita. Uma das causas da relação estreita entre antropologia e jurisprudência é que os advogados constituíam junto com os médicos, um dos grupos profissionais mais numerosos, dos quais surgiram os primeiros especialistas em antropologia (KROTZ, 2002, p. 14).

Segundo Kuper (2008, p. 19), a “sociedade primitiva” era um assunto para os estudiosos do direito. Os primeiros estudos da antropologia foram feitos por juristas (Henry Maine, J. F. McLennan, Johannes Bachofen, Lewis Morgan). As questões por eles investigadas, o desenvolvimento do matrimônio e da família, da propriedade privada e do Estado, foram concebidas a partir dos estudos legais, sendo que sua fonte inicial e seus estudos de caso comuns foram fornecidos pelo direito romano.

Povos em partes remotas da Índia e do continente americano viviam, segundo esses antropólogos, sob instituições parecidas com aquelas que desenvolveram os antigos habitantes da Europa em épocas remotas. O conhecimento deste “direito primitivo” local tornaria possível a reconstrução histórica da linha de evolução jurídica anterior à época greco-romana (KUPPE; POTZ, 1995, p. 10-11).

Para Rouland (2003, p. 71),

Os primeiros antropólogos do direito postulam que todas as sociedades são submetidas a leis de evolução de rigidez variável, que conduzem da selvageria à civilização: passar-se-ia assim do oral ao escrito, da família ampla a família nuclear, da propriedade coletiva à propriedade privada, do estatuto ao contrato etc.

Maine, jurista e etnólogo inglês, em *Ancient Law*, de 1861, realiza uma vasta abordagem sobre o grau mais primitivo até

o nível mais elaborado do direito. Defende que a mais antiga forma de família é a família patriarcal dos indo-europeus e que também o movimento evolutivo de todas as sociedades se dá do estatuto para o contrato.⁵

A relação de Maine com o colonialismo é evidente, pois além de ser vice-chanceler da Universidade de Calcutá e conselheiro do Governador-Geral da Índia, contribuiu para codificação do direito indiano feita pelos ingleses (ROULAND, 2003, p. 71).

Maine busca nos direitos indiano, irlandês e germânico os traços de sua filiação comum. Suas pesquisas o conduzem a formular hipóteses sobre a maneira pela qual evoluíram as sociedades que ele conhece. Passa de um estágio arcaico, desprovido de direito, a um estado tribal, que vê seu nascimento. (ROULAND, 2003, p. 71).

Morgan⁶, antropólogo estadunidense, escreveu *Ancient Society* em 1877 influenciado pelo evolucionismo biológico de Darwin. Defende a teoria de que, no desenvolvimento histórico das culturas, acontecem as seguintes mudanças: selvageria, barbárie e civilização.

[...] pode-se afirmar agora, com base em convincente evidência, que a selvageria precedeu a barbárie em todas as tribos da humanidade, assim como se sabe que a barbárie precedeu a civilização. A história da raça humana é uma só – na fonte, na experiência, no progresso. (MORGAN, 2005, p. 44).

⁵ O estatuto é uma condição própria das sociedades primitivas, as relações sociais se limitavam a relações de família. Os indivíduos não seriam livres, estariam determinados pelo nascimento e não era possível mudar essa determinação. O contrato é uma condição que caracteriza as sociedades progressivas e complexas. Os indivíduos formam parte de associações voluntárias, nestas podem ocupar a sua posição e determinar as suas relações.

⁶ Morgan influenciou consideravelmente os primeiros enfoques marxistas da antropologia. Principalmente no caso de Friedrich Engels, que escreveu *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (A origem da família, da propriedade privada e do estado) baseando-se em *Ancient Society* de Morgan.

Para Morgan (2005, p. 49) “essas três distintas condições estão conectadas umas às outras numa sequência de progresso que é tanto natural como necessária”. Sendo assim, a trajetória da humanidade é unilinear e ascendente. O progresso era evidenciado nas invenções e descobertas e também nas instituições primárias, como família, governo e propriedade; estas teriam seu germes já no primeiro período étnico, a selvageria.

Entretanto, segundo Morgan (2005, p. 61), é possível que “num mesmo tempo, diferentes tribos e nações do mesmo continente, e até da mesma família linguística, estejam em diferentes condições [nos períodos étnicos]”. Utilizando o método comparativo, Morgan, quando trata dos selvagens acredita, deste modo, que está lidando com a história antiga dos seus antepassados europeus (MORGAN, 2005, p. 64).

Portanto, da mesma forma que todas as instituições dos povos colonizados eram consideradas pertencentes ao passado, suas formas jurídicas também eram consideradas primitivas, representando estágios no caminho da civilização europeia.

Na primeira metade do século XX a crise do evolucionismo repercutiu na antropologia e também nos estudos antropológicos jurídicos. Alguns pensadores conhecidos da antropologia destacaram-se na sua orientação não evolucionista. Com Franz Boas (culturalismo)⁷, Bronislaw Malinowski e Alfred

⁷ Em 1896, Boas publicou o seu artigo “*The Limitation of Comparative Method in Anthropology*” (As limitações do método comparativo em Antropologia). Neste artigo refutou o método evolucionista e defendeu a necessidade do estudo histórico do desenvolvimento de cada sociedade. Com isso, segundo Laraia (2005, p. 329) “formulou as bases de uma abordagem teórica que foi denominada de particularismo histórico, que caracterizou a chamada Escola Cultural Americana, segundo a qual cada cultura segue os seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou.” Para Boas, é a cultura e não a biologia que faz os seres humanos. Ou seja, “os homens não são iguais porque estão em etapas diferentes da evolução biológica, mas porque optaram por seguir caminhos diversos, criando diferentes sistemas culturais. Este posicionamento foi possível graças à definição do conceito de cultura que foi realizada por Edward Tylor.” (LARAIA, 2005, p. 329).

Reginald Radcliffe Brown (funcionalismo)⁸ temos a saída dos antropólogos de seus gabinetes e sua chegada aos campos de pesquisa. Agora os antropólogos estavam “cientificamente” preparados para estudar os “outros”. Em consequência do desenvolvimento desta que se tornaria a principal característica do trabalho antropológico, novos paradigmas foram criados.

Frente a uma orientação para o passado que durante o século XIX e princípios do XX procurava reconstruir através dos dados etnográficos as leis universais da evolução da humanidade, Malinowski propunha uma antropologia que se preocupasse com as mudanças e dinâmicas daquelas culturas que estavam sendo modificadas pelo contato (BUENAVENTURA, 2008, p. 270). Entretanto, tal como o evolucionismo, essas novas perspectivas estavam imbuídas da “missão civilizadora”. Ou seja, continuava-se teorizando a partir do Ocidente e do imaginário de superioridade do Ocidente.

Para muitos funcionalistas o direito era um mecanismo de “controle social” que garantiria a ordem (sua função era a ordem). Nesse sentido o direito seria tão plural quanto a vida social. O direito representaria, desta forma, um dos muitos elementos que contribuiriam para manutenção da cultura, esta entendida de forma estática e atemporal.

Malinowski conviveu com os nativos das ilhas Trobriand (Nova Guiné) entre 1914 e 1920. Em seu livro *Crime e costume na sociedade selvagem*, de 1926, afirmou que

⁸ O funcionalismo se destacou a partir de 1930, entretanto começou a crescer já a partir de 1914 quando Malinowski iniciou seus estudos. O funcionalismo busca explicar aspectos da sociedade por meio de funções, cada instituição na sociedade exerce uma função específica. Malinowski e, posteriormente, Radcliffe Brown buscaram estudar e explicar o funcionalismo de uma cultura num momento dado. Buscavam-se as razões de ser da cultura não mais nas origens; dessa forma acreditavam na possibilidade de conhecer uma cultura sem estudar-lhe a história.

a estrutura dessa sociedade estava baseada no fundamento do *status* legal das pessoas, de acordo com o qual se definiam os direitos e obrigações que lhes correspondiam. Forma-se assim um sistema de prestações mútuas de bens e serviços sustentado na noção de reciprocidade, que consiste na força que obriga a dar e receber. O direito é considerado como um “aspecto da vida tribal”; neste caso não se encontra formado por instituições e autoridades definidas, separadas e independentes (KROTZ, 2002, p. 124-125).

Malinowski argumentava que todas as sociedades, incluindo as “primitivas” possuíam direito, ou seja, estabeleciam normas de comportamento, de “controle social”. Porém, a partir desta perspectiva os sistemas normativos indígenas e “ocidentais” respondiam às mesmas lógicas e estes sistemas teriam como finalidade os interesses econômicos e sociais dos indivíduos (CASTILLO, 2004, p. 22).

Radcliffe-Brown embora não reivindicasse o relativismo cultural, que teria seu auge décadas mais tarde, falava de lógicas culturais distintas e desenvolvia a diferença conceitual entre direito e costume. A lei, segundo Radcliffe-Brown (1973, p. 260), tratava-se do “controle social através da aplicação sistemática da força da sociedade politicamente organizada”. Nem todas as sociedades, nesse sentido, teriam o direito, sendo que este era considerado para ele como uma característica das sociedades com governos centralizados e sua existência era sinal de um nível superior de desenvolvimento (CASTILLO, 2004, p. 22).

A diferença entre direito e costume que desenvolveu Radcliffe-Brown foi utilizada amplamente pela antropologia jurídica posterior. Essa definição do direito é própria do século XVIII quando se considera como um contrato entre indivíduos para superar o caos do estado natural. A racionalidade ocidental

marca por definição o estabelecimento destes contratos. O costume enquanto pluralidade de práticas culturais que surgem em distintos momentos históricos é considerado como uma oposição ao contrato livre e racional da lei. Assim como não é possível imaginar o homem civilizado sem uma concepção antagônica do selvagem ou bárbaro, da mesma maneira não é possível imaginar a lei sem uma concepção do costume (CASTILLO, 2004, p. 24).

A distinção entre direito e costume está conceitualmente ligada à ideia de “direito consuetudinário” ou “costume jurídico” no sentido de que essas expressões são utilizadas para explicar e diferenciar o “direito civilizado” do “direito primitivo”. Tais expressões foram utilizadas para nomear aquilo que regulava a vida dos grupos chamados primitivos; estes teriam “direito consuetudinário” e as sociedades mais civilizadas teriam o “Direito” surgido no Ocidente.

Dicotomias como direito/costume, lei escrita/lei não escrita, permearam a produção dos discursos jurídicos e foram traduzidas em grande parte a partir da lógica colonial de exploração e controle das colônias.

O comprometimento da antropologia e da antropologia jurídica com o colonialismo era implícito ou explícito. Nesse sentido, Malinowski afirmava que entender os sistemas de controle social nativo é uma tarefa

[...] não somente da mais alta importância científica e cultural, como não deixa de ter interesse pragmático, pois pode ajudar o homem branco a *governar, explorar e aperfeiçoar* o nativo com resultados menos perniciosos para este. (MALINOWSKI, 2003, p. 8). (grifo nosso)

Para Kuper (1978, p. 134), na época posterior a Malinowski as questões mais repetidamente tratadas nesses estudos de

antropologia confirmavam sua relação com a administração colonial. As questões referiam-se “a posse da terra, a codificação das leis tradicionais, sobretudo a legislação matrimonial, migração da mão-de-obra, a posição dos régulos [chefes tribais africanos] [...] e orçamentos domésticos”, confirmando assim o grande interesse desses temas por parte da administração colonial.

O interesse colonialista de conhecer os “costumes” e o “direito” dos povos chamados “primitivos” e “iletrados” estava, segundo Kuppe e Potz (1995, p. 14), consoante com uma visão na qual o sistema legal era entendido como uma instituição virtualmente independente e separada de outras instituições na sociedade.

As instituições autóctones foram apresentadas como se funcionassem da mesma maneira que a própria ordem jurídica ocidental dos antropólogos. De modo que a investigação chegou sempre ao resultado desejado: encontrou em cada sociedade o chefe e as estruturas de ordem (KUPPE; POTZ, 1995, p. 20-23). Os antropólogos relativistas do século XX, segundo Kuppe e Potz (1995, p. 24), ensinavam que nas culturas exóticas deveria se aplicar a mesma lógica jurídica que supostamente funciona no direito ocidental.

Segundo Ribeiro (2006, p. 150).

Em suma, nas primeiras décadas do século XX, com diferentes nacionalismos e colonialismos operando, os “nativos” eram vistos principalmente por uma perspectiva moderna como povos que precisavam ser conhecidos a fim de propiciar sua integração ao Estado-nação ou a impérios.

O uso da antropologia pelos interesses colonialistas, não causava nenhum transtorno teórico ou científico aos estudiosos das culturas locais. Ao se “considerarem como verdadeiros porta-vozes dos grupos com os quais trabalhavam, os antropólogos

colocavam-se diante dos governos coloniais como essenciais para a dominação de tais comunidades.” (CASTRO, 2008).

Se os povos colonizados possuíam leis, estas podiam ser utilizadas pelas administrações coloniais como parte da chamada “*Indirect Rule*” (nesse caso, utilizada pela administração colonial britânica), que se valia das autoridades locais e de suas instituições para o controle da população colonizada. O esquema britânico de governar através do governo indireto tornava necessário o conhecimento daqueles que deveriam ser governados (CASTRO, 2008).

Em um primeiro momento se apresentava a necessidade prática de estruturar uma administração colonial de controle efetivo e eficiente nas colônias. A um nível mais profundo, existia a necessidade de justificar esta expansão. Assim como Las Casas estava ciente de sua “missão evangelizadora”, os administradores e homens de ciência assumem a tarefa de levar em frente sua “missão civilizatória”. Investiga-se, conhece-se e administra-se para “civilizar” (DEVALLE, 1983, p. 347).

Malinowski considera que o “nativo, todavia, necessita ajuda”, e o antropólogo vai ajudá-lo com as “melhores intenções” (DEVALLE, 1983, p. 351). A ênfase nas melhores intenções relaciona-se com a “missão civilizatória” que assume o antropólogo, da mesma forma que os missionários e os administradores.

Ao estar convencido da “obrigação moral” do antropólogo de ser um intérprete justo e fiel do nativo e com sua ideia de que o “nativo, todavia, necessita ajuda”, Malinowski é coerente com sua ideia de pertencimento a uma sociedade dominante e superior. A ajuda se estabelece sobre bases morais, ou seja, a caridade daquele que tem algo e se sente satisfeito ao “dar” aos incapazes; estes são como crianças que necessitam de tutela (DEVALLE, 1983, p. 359).

Assim, os antropólogos se convertem em colaboradores coloniais com uma finalidade concreta e com um papel na prática. O objetivo era o conhecimento e a análise dos povos colonizados ou por colonizar, conhecimento este utilizado para um melhor controle desses povos.

É claro que no próprio interior da antropologia, a vinculação entre os estudos antropológicos e as relações de poder, incluindo o colonialismo, foram criticadas.

Com o final da guerra do Vietnã a relação entre conhecimento e poder tornou-se mais explícita, elaborando novos problemas éticos e políticos. Todos os exóticos e subalternizados precisavam ser vistos como sujeitos de seus próprios destinos (RIBEIRO, 2006, p. 152). Este tipo de crítica foi articulado nas décadas de 1960 e 1970, principalmente por uma abordagem de economia política marxista e, em geral, em nome das lutas do “Terceiro Mundo” contra o colonialismo e o imperialismo. Tratava-se de problematizar o conhecimento e a prática antropológica com referências as relações de dominação e exploração (RESTREPO; ESCOBAR, 2004, p. 115).

Vale notar que o objeto da antropologia, o “outro”, também foi se modificando ao longo do século, além de ciência das “sociedades primitivas”, a antropologia também foi chamada para estudar as “sociedades complexas”, estabelecendo assim uma nova dicotomia entre sociedades simples e complexas, atualizando a relação de inferioridade e superioridade. Isso converteu a própria sociedade do antropólogo em objeto de estranhamento. Esta mudança proporcionou o questionamento das abordagens antropológicas clássicas e sobre a relação entre o antropólogo e a antropologia com as culturas estudadas.

Durante a década de 1970 também surgiram teorias sociais que incorporaram a noção de poder à análise da realidade

social (especialmente a partir das teorias do Foucault, Bourdieu e Gramsci); essas análises foram realizadas em várias disciplinas acadêmicas, incluindo a antropologia jurídica.

Na metade dos anos 1980 as práticas epistemológicas e textuais foram objetos de intensos debates. Foi reforçada uma tendência crítica sobre a prevalecente concepção objetivista, normativista e essencialista de cultura, enfatizando o caráter historicizado, localizado, polifônico, político e discursivo de qualquer fato cultural.

Essas críticas, embora com exceções, tiveram no homem ocidental seu agente de transformação antropológica. Ou seja, a antropologia, assim como as demais disciplinas científicas, continuou alimentando sua razão de ser a partir de uma perspectiva histórica e epistemológica local com pretensão de ser universal. É a partir deste ponto de vista que todas as outras experiências e saberes de todos os lugares do planeta são inseridos ou excluídos das análises.

Restrepo e Escobar (2004, p. 115) consideram que embora essa crítica fosse importante, ela encobriu as práticas acadêmicas antropológicas e foi em grande parte silenciosa sobre as antropologias que se desenvolveram no “Terceiro Mundo”.

[...] apesar de os principais impulsos da produção de conhecimento antropológico continuarem vindo de países onde essa ciência se originou, tais impulsos estão também acontecendo cada vez mais em lugares onde vivem aqueles que eram, até pouco tempo, exclusivamente objetos favoritos da antropologia. Isso demanda a criação de novas estruturas de produção de conhecimento que [...] não submetam a diversidade cultural a um modelo que pretende ser único e eterno de forma exclusiva. (RIBEIRO, 2006).

No âmbito da antropologia jurídica desenvolvida na América Latina, Sierra e Chenaut (1992). destacam uma heterogeneidade de abordagens, temas e enfoques que fazem da

antropologia jurídica mais um campo de investigação dinâmico do que apenas uma disciplina fechada em si mesma.

Conforme Sierra (1996), a antropologia jurídica na América Latina tem uma longa história, vincula-se em grande parte ao estudo dos processos étnicos e em particular à problemática dos direitos indígenas. Sierra destaca que há três grandes áreas de estudo sobre a problemática dos direitos indígenas: 1) as que investigam as normas de controle social e de poder nos espaços locais e regionais, a partir dos quais podem reconstruir-se aspectos do direito indígena; 2) as que abordam a problemática da administração de justiça; e 3) as que se referem ao campo dos direitos indígenas e sua regulamentação. Nas diferentes áreas verifica-se o contraste e a oposição entre direito nacional e direito indígena e entre lei e costume.

Neste cenário destaca-se a *Red Latinoamericana de Antropología Jurídica* - RELAJU, associada principalmente ao estudo dos processos étnicos e em particular à problemática dos direitos indígenas.⁹

Para Sierra e Chenaut (1992, p. 101), a antropologia jurídica contemporânea, a partir da crítica da visão formalista do direito, ou seja, da ideia de conceber o legal vinculado ao direito estatal, impulsionada pelo pluralismo jurídico¹⁰, resulta de grande interesse para avançar numa interpretação antropológica sobre os sistemas de regulação vigentes nas distintas sociedades (SIERRA; CHENAUT, 2002, p. 163).

⁹ Mais informações em <<http://relaju.alertanet.org/>>.

¹⁰ Para Sierra e Chenaut (2002, p. 153), os trabalhos no campo do pluralismo jurídico surgem questionando a visão centralizadora do direito que o identifica com estado e com suas instituições de controle. Distingue-se duas versões em torno do pluralismo jurídico: O pluralismo jurídico clássico, referindo-se a situação histórica produzida pelo colonialismo e o novo pluralismo legal que se refere a todas as formas de regulação vigente em qualquer sociedade, inclusive nas sociedades urbanas contemporâneas.

Entretanto, embora a antropologia jurídica latino-americana apresente-se geralmente como lugar de crítica do colonialismo, mostra-se menos consciente do colonialismo epistêmico atual (colonialidade) e do caráter local de todo conhecimento. Continua, deste modo, desempenhando um papel de sujeito universal deslocalizado no imaginário ponto zero do conhecimento que estudaria as culturas locais de forma neutra e desinteressada.

Não obstante que muitos cientistas sociais afirmem que as inocências da antropologia e da antropologia jurídica (o “selvagem”, o “primitivo”, por exemplo) foram amplamente superadas, a maioria das críticas fracassaram em perceber e questionar a relação epistêmica que estabelece saberes pretensamente universais produzidos por sujeitos universais.

Ainda perdura a finalidade de integrar as culturas jurídicas tradicionais à cultura jurídica ocidental moderna dos estados-nação, considerado como a via imprescindível para toda a humanidade. Ao mesmo tempo em que há a intenção de respeitar a cultura do “outro” (multiculturalismo oficial) também há a intenção de levar até essas culturas os modelos ocidentais. Neste cenário o discurso do desenvolvimento, representa o grau mais visível deste novo colonialismo.

CAPÍTULO III

O MULTICULTURALISMO OFICIAL E O DISCURSO DO DESENVOLVIMENTO

1 A Subalternização de Saberes no Discurso do Desenvolvimento

O discurso do “desenvolvimento” tem sido amplamente difundido desde a metade do século XX até a atualidade. Este discurso passou a incluir variações como desenvolvimento local, microdesenvolvimento, endodesenvolvimento, etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável.

A palavra “desenvolvimento” sugere que existe um padrão considerado como desenvolvido; e, é claro, este modelo a ser seguido é sempre estabelecido pelo Ocidente. Ou seja, repete-se o imaginário do ponto zero que teria o poder de estabelecer o que é melhor para todo planeta.

Desta forma, a ideia de desenvolvimento e o seu oposto, o subdesenvolvimento, contribuiu significativamente para perpetuar a relação de superioridade entre seres humanos e os povos e assim, da subalternização de determinados saberes, os “locais”.

Os “outros” foram nomeados inicialmente como selvagens, bárbaros, primitivos, e depois da Segunda Guerra Mundial a classificação dicotômica se articulará em torno da noção de desenvolvimento: desenvolvidos/subdesenvolvidos, modernos/tradicionais, Primeiro Mundo *versus* Terceiro Mundo, Norte frente ao Sul, avançados/atrasados (ou emergentes).

Tais classificações obedecem à crença de que o sujeito universal e deslocalizado do conhecimento, estando em um grau

superior de humanização, tem a obrigação ética e moral de ajudar aos outros povos, levando a eles, conforme o momento histórico, o cristianismo, a civilização, o progresso e o desenvolvimento.

A figura do “selvagem” e do “bárbaro” representou a alteridade na época da conquista da América e a figura do “primitivo” esteve ligada à antropologia e à ciência no colonialismo posterior ao século XVIII. Da mesma forma consideramos que a ideia do “subdesenvolvido” (ou “em desenvolvimento”, “emergente” “em vias de industrialização”) é, a partir da Segunda Guerra Mundial, uma das principais figuras que representa o “outro” e justifica os projetos de intervenção, projetos estes inseridos muitas vezes nos discursos multiculturalistas.

Em seu discurso de posse como presidente dos Estados Unidos em 20 de janeiro de 1949, Harry Truman anunciou ao mundo inteiro seu conceito de “tratamento justo”. Um componente essencial desse conceito era seu chamado aos Estados Unidos e ao mundo para resolver os problemas das “áreas subdesenvolvidas” do planeta (ESCOBAR, 1999, p. 33).

Mais da metade da população do planeta vive em condições próximas da miséria. Sua alimentação é inadequada, ela é vítima da doença. Sua vida econômica é primitiva e está estancada. Sua pobreza constitui um obstáculo e uma ameaça tanto para eles como para as áreas mais prósperas. Pela primeira vez na história, a humanidade possui os conhecimentos e técnicas para mitigar o sofrimento destas pessoas [...]. Eu acredito que nós devemos tornar disponíveis para os povos amantes da paz os benefícios do nosso acervo de conhecimentos técnicos de modo a auxiliá-los a realizar suas aspirações por uma vida melhor [...]. O que temos em mente é um programa de *desenvolvimento* baseados nos conceitos de tratamento justo e democrático. Uma maior produção é a chave para a prosperidade e a paz. A chave para uma maior produção é a ampla e vigorosa aplicação do conhecimento científico e tecnológico moderno. (TRUMAN *apud* ESCOBAR, 1999, p. 33). (*grifo nosso*)

Segundo Buenaventura (2008, p. 275) com a criação das grandes organizações multilaterais para o “desenvolvimento” (Banco Mundial, FMI etc.) uma nova era da antropologia, a “antropologia para o desenvolvimento”, começou a ser estabelecida. O aparecimento destas organizações motivou a antropóloga Lucy Mair, no *London School of Economics* a tentar renomear a antropologia aplicada sob o nome de *Development Studies*. Não obstante, devido ao anti-imperialismo e ao anticolonialismo dos anos de 1960, a “antropologia para o desenvolvimento” não se concretizou até meados dos anos de 1970.

Nesta época, década de 1970, segundo Escobar (1999), ocorreu uma mudança de rumo político com relação à questão do desenvolvimento; essa mudança se manifestou claramente no giro que efetuou o Banco Mundial e as agências das Nações Unidas ao adotarem uma política de programas “orientados para a pobreza”. Tratava-se da passagem do subdesenvolvimento ao desenvolvimento por meio de uma linha de progresso ascendente que resultaria na melhora econômica, social, cultural.

Os peritos começaram a aceitar que os pobres, especialmente os pobres das zonas rurais, deviam participar ativamente nos programas, caso se pretendesse alcançar algum resultado positivo. Estas novas preocupações criaram uma demanda de antropólogos sem precedentes (ESCOBAR, 1999, p. 104).

O papel dos antropólogos se justificou por sua capacidade de oferecer análise detalhada da organização social que está por “trás” das atuações da população local; essa análise resultou imprescindível para a investigação aplicada.

A equação herdeira em grande parte do axioma do progresso, estabelecia desta vez uma diferença que prometia ser significativa. O novo conceito de desenvolvimento destacava os aspectos sociais

e culturais como variáveis determinantes para o “rendimento” e sustentabilidade das intervenções. Porém, não se tratava de apenas destacar a importância da “cultura” como categoria analítica para delinear e avaliar os programas de desenvolvimento, mas também de outorgar uma maior participação a esses sujeitos na execução dos programas de desenvolvimento. Estes giros posicionaram aos antropólogos como os profissionais mais capacitados para empreender as novas políticas orientadas para a erradicação da pobreza e modernização do campo e da sociedade rural. (BUENAVENTURA, 2008, p. 276).

Conforme Escobar (1999, p. 13), esse conhecimento sobre os povos e suas culturas foi convertido novamente em uma tecnologia de administração e posto uma vez mais à disposição da subordinação das vítimas do “desenvolvimento”. A presença do conhecimento especializado antropológico buscou fazer mais “humana” as intervenções elaboradas a partir das organizações multilaterais como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional. As intervenções humanitárias passaram a ser justificadas em nome do progresso, do combate à pobreza, do analfabetismo, por exemplo.

Buenaventura (2008, p. 277) considera que embora as práticas contemporâneas de “desenvolvimento” levem em consideração o interesse dos grupos “beneficiados” também é certo que em muitas ocasiões, ao identificar e construir sujeitos de intervenção, se acentuam as práticas paternalistas e se naturalizam certos processos de exclusão.

Além disso, conforme Shiva (2003, p. 81), o “saber ocidental moderno” tenta invisibilizar sua relação com o projeto de desenvolvimento econômico e por isso “torna-se parte de um processo de legitimação mais efetivo para a homogeneização do mundo e da erosão de sua riqueza ecológica e cultural”.

A tirania e os privilégios hierárquicos que fazem parte do impulso de desenvolvimento também fazem parte do saber globalizante no qual o paradigma de desenvolvimento está enraizado e do qual deriva sua argumentação e sua legitimação. O poder com o qual o saber dominante subjugou todos os outros torna-o exclusivista e antidemocrático. (SHIVA, 2003, p. 81).

Para Escobar (1999, p. 42), há uma imaginação geopolítica que domina o significado do “desenvolvimento”. Essa imaginação está ligada à produção de diferenças, subjetividades e ordens sociais, uma relação entre história, geografia e modernidade que perdura até hoje em relação ao “Terceiro Mundo” e que resiste a desintegrar-se apesar das importantes mudanças proporcionadas pelas geografias pós-modernas.

O discurso do desenvolvimento, conforme Zaldívar (2005), tem gerado um gigantesco mercado da solidariedade ou da compaixão, cujos clientes (os beneficiários) são os subdesenvolvidos, tradicionais, atrasados ou emergentes do Sul que devem (querem e desejam) desenvolver-se e modernizar-se. Esse discurso coloniza os imaginários coletivos de seu objeto de intervenção (as populações que se localizam no outro lado da linha do desenvolvimento e, portanto, podem “desenvolver-se”). Além disso, permite articular um complexo institucional entrelaçado (o aparato do desenvolvimento) que gera modelos teóricos e linhas práticas de intervenção, orientando, canalizando, financiando e avaliando o processo dialético de ação, reação e mudança por ele mesmo estimulado.

Como o discurso do desenvolvimento influenciou a política do conhecimento como um todo, os estudos de antropologia jurídica também passaram a estar vinculados a essa nova perspectiva. Isso pode ser observado principalmente com relação aos estudos do multiculturalismo oficial e dos direitos indígenas.

2 O Multiculturalismo Oficial

Santos e Nunes (2003, p. 27) consideram que existem duas concepções de cultura. A primeira está associada aos saberes institucionalizados pelo Ocidente. É definida como o melhor que a humanidade produziu, baseia-se “em critérios de valor, estéticos, morais ou cognitivos que, definindo-se a si próprios como universais, suprimem a diferença cultural ou a especificidade histórica dos objetos que classificam.”

A segunda concepção, citada pelos autores, define a cultura como totalidades complexas. Esta definição proporciona o estabelecimento de distinções entre diversas culturas “que podem ser consideradas seja como diferentes e incomensuráveis, julgadas segundo padrões relativistas, seja como exemplares de estágios numa escala evolutiva que conduz do ‘elementar’ ou ‘simples’ ao ‘complexo’ e do ‘primitivo’ ao ‘civilizado’.” Até meados do século XX, a antropologia, como disciplina, adota, diferentes variantes desta concepção (SANTOS; NUNES, 2003, p. 27).¹

¹ O conceito e a utilização do termo “cultura” pela antropologia modificou-se desde essas formulações do século XIX até os dias atuais. Wright (1998, p. 139) distingue dois conjuntos de ideias acerca da “cultura” que foram estabelecidos ao longo do tempo: “um conjunto de ideias mais antigo, que equipara ‘uma cultura’ com ‘um povo’, que pode ser delineado com um limite e uma lista de traços característicos; e novos significados de ‘cultura’, não como uma ‘coisa’, mas sim como um processo político de luta pelo poder para definir conceitos-chaves, incluindo o conceito mesmo de ‘cultura’. Anos atrás, os antropólogos usavam as ideias antigas de ‘cultura’, a construção de uma classificação objetiva das pessoas, como uma estratégia para situar-se aparentemente fora da política. Agora os antropólogos que adotam as novas ideias de ‘cultura’ estão compelidos a reconhecer que tais definições acadêmicas implicam uma tomada de posição política, e, portanto, um recurso que antropólogos e outros podem usar para o estabelecimento de processos de dominação e marginalização ou também como desafio a estes processos. A ‘cultura’ tanto em seus antigos como novos sentidos foi introduzida em novos domínios nos anos ‘80 e ‘90, incluindo racismo cultural e multiculturalismo, cultura corporativa e cultura e desenvolvimento.”

Foi possível, por meio destes dois modos de definir a cultura, colocar uma distinção entre as sociedades modernas, as estruturalmente diferenciadas que têm cultura e as outras sociedades pré-modernas ou orientais que são culturas. Através de instituições como as universidades, o ensino obrigatório, os museus e outras organizações, estes modos de cultura foram consagrados e reproduzidos. Também foram “exportados para os territórios coloniais ou para os novos países emergentes dos processos de descolonização, reproduzindo nesses contextos concepções eurocêntricas de universalidade e de diversidade” (SANTOS; NUNES, 2003, p. 23).

No entanto, com os processos de globalização, as desigualdades tanto no Norte como no Sul foram aprofundadas, ocorreu uma mobilidade crescente das populações do Sul para Norte, bem como a diversificação étnica das populações residentes nos países do Norte. Como consequência, a distinção entre os dois tipos de sociedades (as que têm cultura e as que são cultura) ficou cada vez mais difícil de ser sustentada (SANTOS; NUNES, 2003, p. 28).

Em vista disso, a partir da década de 1980 tanto as questões das humanidades como das ciências sociais convergiram no domínio transdisciplinar dos estudos culturais para pensar a cultura como um fenômeno associado à diferenciação e hierarquização, no quadro de sociedades nacionais, de contextos locais ou de espaços transnacionais. Dessa forma a cultura tornou-se “um conceito estratégico central para a definição de identidades e de alteridades no mundo contemporâneo, um recurso para a afirmação da diferença e da exigência do seu reconhecimento e um campo de lutas e de contradições” (SANTOS; NUNES, 2003, p. 28).

Ao se tornar um conceito estratégico no mundo contemporâneo, vários “ismos” passaram a derivar do conceito de cultura e a serem amplamente utilizados e debatidos, como multiculturalismo, interculturalismo, entre outros (DAMÁZIO, 2008b).

Um dos países pioneiros a assumir o multiculturalismo foi o Canadá. Desenvolveram-se neste país agências estatais específicas visando resolver os conflitos culturais. Em 1971 o Canadá adotou a política oficial do multiculturalismo. Esta, na realidade, representava uma política de apoio a polietnicidade dentro das instituições nacionais. A partir de 1980 o governo canadense começou a acentuar o multiculturalismo como uma “forma anti-discriminatória” da gestão das relações raciais (VALLESCAR PALANCA, 2000, p. 123).

Nos Estados Unidos o debate difundiu-se nas universidades a partir dos anos 1980, como resultado do fracasso do modelo de “integração social das diferenças”. Tal debate alcançou as demandas dos grupos socialmente marginalizados e excluídos, os homossexuais, as lésbicas, as mulheres das classes trabalhadoras, os comunistas, os imigrantes, os negros etc (VALLESCAR PALANCA, 2000. p. 123).

Semprini (1999, p. 8), ao discorrer sobre a problemática do multiculturalismo nos Estados Unidos, afirma que o debate multicultural levanta questões teóricas complexas e contraditórias, como por exemplo, o papel da linguagem, a construção do sujeito, a teoria da identidade e a concepção da realidade e do conhecimento. Além disso, afirma que o multiculturalismo “encarna a profunda mutação atualmente em curso nas sociedades pós-industriais.” Nesse sentido, o multiculturalismo surge como um indicador da crise do projeto de modernidade.

Não se trata de enterrar ou salvar a modernidade em si, mas avaliar se suas categorias estão ainda em condições de compreender as mutações em curso nas sociedades contemporâneas, de explicar os problemas antigos e novos que as entrecortam e de dar uma resposta às perguntas da sociedade que mudaram de natureza e modalidade de expressão. (SEMPRINI, 1999, p. 172).

No atual contexto, é importante destacar duas correntes de intelectuais relacionados ao multiculturalismo: os comunitaristas e os liberais. Tanto os autores do multiculturalismo liberal como os do multiculturalismo comunitarista enfatizam a importância do pertencimento cultural e da necessidade de que o estado busque preservar e estimular os vínculos entre os indivíduos e seus grupos culturais. Não obstante, utilizam argumentos distintos, em certo sentido contrários, para defender tais princípios.

Para os multiculturalistas liberais as diferenças culturais não têm valor intrínseco. As tradições são apenas valorizadas por que trazem referências importantes para as escolhas individuais. Entre os autores que fazem parte desta corrente podem-se destacar Joseph Raz e Will Kymlicka, entre outros.

O multiculturalismo, neste contexto, parte das bases conceituais do estado liberal, na qual todos, supostamente, compartilham os mesmos direitos e uma “cidadania multicultural”. Neste contexto a tolerância ao “outro” como uma mudança só com relação a atitudes é considerada suficiente para permitir que a sociedade nacional funcione sem maiores conflitos, problemas ou resistências (WALSH, 2009, p. 42-43).

De forma geral, os comunitaristas defendem uma precedência ontológica da comunidade cultural com relação ao indivíduo. Segundo tal concepção, os valores e fins reconhecidos e perseguidos por indivíduos somente podem ser compreendidos adequadamente quando são tratados como produto do contexto cultural no qual o indivíduo encontra-se arraigado.

Taylor (1991, p. 62) critica o modelo do multiculturalismo liberal individualista assinalando que o liberalismo não é um campo neutro de encontro para todas as culturas, mas sim é a expressão política de um só tipo de culturas e é incompatível com as demais. Assim como todos devem ter iguais direitos civis, sem importar sua raça ou cultura, do mesmo modo todos deveriam gozar da presunção de que sua cultura tradicional é valiosa (TAYLOR, 1991, p. 68). Os partidários do multiculturalismo comunitarista sustentam, portanto, que a avaliação das culturas deve ser sempre sob os próprios padrões de cada uma delas.

Esta concepção da multiculturalidade, segundo Walsh (2009, p. 42-43), dirige-se às demandas de grupos culturais subordinados dentro da sociedade nacional, programas e direitos especiais como resposta à exclusão. É um multiculturalismo fundamentado na busca de algo como justiça e igualdade.

Neste sentido, para Walzer (1999, p. 144),

O multiculturalismo como ideologia é um programa que visa a uma maior igualdade econômica e social. Nenhum regime de tolerância funcionará por muito tempo numa sociedade imigrante, pluralista, moderna e pós-moderna, sem a combinação destas duas atitudes: uma defesa das diferenças grupais e um ataque contra as diferenças de classe.

Com relação à Europa, a partir dos anos de 1980, emerge o debate acadêmico do multiculturalismo, importado dos Estados Unidos. Este alcançou grande desenvolvimento na Alemanha, vinculado com as temáticas da migração, a natureza da cidadania e a nacionalidade (VALLESCAR PALANCA, 2000, p. 125).

A temática do multiculturalismo, na América Latina, está presente no debate entre comunitaristas e liberais. Tal discurso nasce relacionado à necessidade da afirmação de uma sociedade democrática e igualitária (VALLESCAR PALANCA, 2000, p. 125).

Na América Latina, além dos estudos que utilizam a terminologia “multiculturalismo”, também há os que trabalham com a noção de interculturalismo ou interculturalidade. Podemos destacar os estudos sobre filosofia e diálogo intercultural de Fornet-Betancourt.² Além disso, a discussão sobre interculturalidade surge inclusive das reivindicações dos povos indígenas, ou seja, dos próprios saberes que tradicionalmente foram subalternizados em nome de um pretensão conhecimento universal.³

Segundo Sparemberger e Kretzmann (2008, p. 93), a antropologia jurídica e o multiculturalismo inseriram-se, nos últimos anos, no debate em torno do conteúdo e do papel das constituições, “tanto no que tange aos direitos das minorias, às reivindicações territoriais, à proteção dos direitos culturais, à língua, aos currículos escolares, quanto aos preceitos que fundamentam as Constituições.”

Para Hall (2003, p. 52), o multiculturalismo “não é uma única doutrina, não caracteriza uma estratégia política e não representa um estado de coisas já alcançado.” O multiculturalismo

² Unindo filosofia e interculturalidade, a filosofia intercultural representa uma nova figura da filosofia, uma filosofia desmonopolizada, liberada do monopólio dos administradores do pensar. É nova por que brota do inédito. Trata-se, segundo Fornet-Betancourt (1994, p. 10) “de criar, a partir das potencialidades filosóficas que se vão historicizando num ponto de convergência comum, quer dizer, não dominado nem colonizado culturalmente por nenhuma tradição cultural.” Superar os esquemas da filosofia comparada é um dos objetivos da filosofia intercultural, pois se trata de um processo polifônico do qual se consegue a sintonia e a harmonia das diversas vozes pelo contínuo contraste com o “outro” e o contínuo aprender de suas cosmovisões e experiências históricas. Impõe a renúncia da tendência de absolutizar ou de sacralizar o próprio, buscando, pelo contrario, o hábito de contrastar. Faz com que renunciemos ao método e à postura hermenêutica reducionista. Isto significa que a filosofia intercultural não opera com um único modelo teórico que sirva de paradigma interpretativo, mas descentraliza a reflexão filosófica do possível centro predominante.

³ Sobre esta temática, retornaremos no a ela último capítulo.

“descreve uma série de processos e estratégias políticas sempre inacabados. Assim como há distintas sociedades multiculturais, assim também há ‘multiculturalismos’ bastante diversos.”

No que diz respeito à sua terminologia, o conceito multiculturalismo é polissêmico e sujeito a diversos campos de força política.

Multicultural é um termo qualificativo. Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade “original”. Em contrapartida, o termo “multiculturalismo” é substantivo. Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais. (HALL, 2003, p. 52).

Para Santos e Nunes (2003, p. 28), o multiculturalismo aponta simultaneamente ou alternativamente para uma descrição e para um projeto. Como descrição pode referir-se à “existência de uma multiplicidade de culturas no mundo”, “a co-existência de culturas diversas no espaço de um mesmo estado-nação” e “a existência de culturas que se interinfluenciam tanto dentro como para além do estado-nação.” Como projeto, refere-se a um “projeto político de celebração ou reconhecimento dessas diferenças”

Hall (2003, p. 53) identifica várias concepções diferentes de multiculturalismo na atualidade: o conservador, o liberal, o comercial, o corporativo e o crítico.

O multiculturalismo conservador insiste na assimilação da diferença às tradições e costumes da maioria. O multiculturalismo liberal busca integrar os diferentes grupos culturais à sociedade majoritária, “baseado em uma cidadania individual universal, tolerando certas práticas culturais particularistas apenas no domínio privado” (HALL, 2003, p. 53).

O multiculturalismo comercial pressupõe que, se a diversidade dos indivíduos de distintas comunidades for publicamente reconhecida, então os problemas de diferença cultural serão resolvidos (e dissolvidos) no conjunto privado, sem qualquer necessidade de redistribuição do poder e dos recursos.

O multiculturalismo corporativo (público ou privado) busca administrar as diferenças culturais da minoria, visando os interesses do centro. E, por fim, o multiculturalismo crítico enfoca o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência.

McLaren (1997, p. 110-135) também distingue diversos multiculturalismos: o conservador, o humanista liberal, o liberal de esquerda e o multiculturalismo crítico.

O multiculturalismo conservador refere-se a uma postura etnocêntrica, que deslegitima culturas consideradas inferiores. O humanista liberal defende a igualdade entre as pessoas. No entanto os liberais compartilham com os conservadores uma postura universalista, caracterizando-se por uma tentativa de integração dos grupos culturais no padrão, amparado numa cidadania individual universal. Para o multiculturalismo liberal de esquerda as diferenças são enfatizadas de modo essencialista, ao invés de destacar que estas são construções históricas e culturais, permeadas por relações de poder. O multiculturalismo crítico recusa-se a ver a cultura como não conflitiva, argumenta que a diversidade deve ser afirmada “dentro de uma política de crítica e compromisso com a justiça social.”

Segundo Santos (2003, p. 11), é fundamental que se distinga entre as formas conservadoras ou reacionárias do multiculturalismo e as formas progressistas e inovadoras. A primeira forma de multiculturalismo conservador é o colonial. O multiculturalismo conservador é um multiculturalismo que

consiste, num primeiro momento, em admitir a existência de outras culturas apenas como inferiores. Afirma que “a cultura eurocêntrica branca nunca é étnica - étnicos são os que não são brancos, em princípio, e, portanto, não admite a etnicidade, o particularismo da cultura branca dominante.” Para o multiculturalismo conservador a cultura eurocêntrica “contém tudo o que melhor foi dito ou pensado no mundo. É uma cultura universal [...] resume em si mesma tudo o que melhor foi dito ou pensado no mundo em geral.” A consequência política deste multiculturalismo é o assimilacionismo.

O conceito liberal de multiculturalismo, para Santos (2003, p. 15), tem diferentes conotações nos diferentes países. O autor afirma a existência de posições intermédias.

Embora elas tenham diferentes nomes, em diferentes composições moderadas, assumem efetivamente a idéia de igualdade, como a igualdade de oportunidades e, portanto, é idéia um pouco abstrata e iluminista no sentido de que todas as culturas são iguais e como tais devem ser tratadas.

Com relação às formas progressistas e inovadoras, o autor destaca o multiculturalismo emancipatório, que trata-se de um multiculturalismo que ele chama de pós-colonial. A política da diferença “é o que ele tem de novo em relação às lutas da modernidade ocidental do século XX, lutas progressistas, operárias e outras que assentaram muito no princípio da igualdade” (SANTOS, 2003, p. 15).

De acordo com Santos e Nunes (2003, p. 28-31), inúmeras são as críticas ao multiculturalismo, principalmente na sua versão oficial (liberal ou neoliberal). Uma das críticas é que o multiculturalismo é um conceito eurocêntrico.

[...] criado para descrever a diversidade cultural no quadro dos Estados-nação do hemisfério Norte e para lidar com a situação

resultante do afluxo de imigrantes vindos do Sul num espaço Europeu sem fronteiras internas, da diversidade étnica e afirmação identitária das minorias nos EUA e dos problemas específicos de países como o Canadá, com comunidades linguísticas ou étnicas territorialmente diferenciadas. Trata-se de um conceito que o Norte procura impor aos países do Sul como modo de definir a condição histórica e identidade destes. (SANTOS; NUNES, 2003, p. 30).

O multiculturalismo também é acusado de fazer parte da lógica cultural do capitalismo multinacional e por consistir em uma nova forma de racismo (SANTOS; NUNES, 2003, p. 30). Para Zizek (2003, p. 157) o racismo pós-moderno contemporâneo é o sintoma do capitalismo tardio multiculturalista. Assim a tolerância liberal tolera o “outro” folclórico, privado de sua substância, por exemplo, a multiplicidade de “comidas étnicas” em uma megalópolis contemporânea. Porém, denuncia a qualquer “outro real” por seu fundamentalismo. O “outro real” é por definição “patriarcal”, “violento”, jamais é o “outro” da sabedoria etérea e dos costumes encantadores.

Zizek (2003, p. 173) afirma que no multiculturalismo existe uma distância eurocentrista condescendente e/ou respeitosa para com as culturas locais, entretanto não fixa raízes em nenhuma cultura em particular. Ou seja, o multiculturalismo é uma forma de racismo negada, invertida, um racismo à distância, respeita a identidade do “outro”, mas concebe a este como uma comunidade “autêntica”, fechada. O multiculturalista se mantém à distância graças à sua “posição universal privilegiada”. Logo, o respeito multiculturalista pela especificidade do “outro” é precisamente uma forma de reafirmar sua própria superioridade.

Nesse sentido, o multiculturalismo é considerado como um conceito que suprime o problema das relações de poder, da exploração, das desigualdades e exclusões. “O recurso central à noção de ‘tolerância’ não exige um envolvimento ativo com os ‘outros’ e reforça o sentimento de superioridade de quem

fala de um autodesignado lugar de universalidade” (SANTOS; NUNES, 2003, p. 31).

O multiculturalismo, enquanto termo empregado para se referir a contextos específicos, está fundamentado em problemas supostamente “universais” ou que têm que ver com “minorias étnicas”, cuja resposta ou solução, segundo esta lógica, também deve ser universal. Por isso, segundo Walsh (2009, p. 43), as políticas multiculturais do Banco Mundial e de outras entidades financeiras multilaterais e transnacionais são as mesmas em todos os países do chamado “Terceiro mundo” ou “em desenvolvimento”. São políticas que se “abrem” para a diversidade, mas ao mesmo tempo asseguram o controle e o contínuo domínio do poder hegemônico nacional, bem como os interesses do capitalismo global (WALSH, 2009, p. 43).

A partir dos projetos multiculturais os povos são reconhecidos apenas enquanto subordinados à hegemonia do estado-nação. Têm espaço no quadro do estado-nação como “estatuto especial” atribuído a certas regiões ou povos, cuja existência coletiva e direitos coletivos são reconhecidos apenas enquanto forem compatíveis com as noções de soberania, direitos e, em especial, direitos de propriedade (SANTOS; NUNES, 2003, p. 31).

Raimon Panikkar (2002, p. 30) diz que o multiculturalismo

[...] exhibe ainda a síndrome colonialista que consiste em acreditar que existe uma supra-cultura superior a todas as demais, capaz de lhes oferecer uma hospitalidade benigna e condescendente, inclusive se a chamássemos meta-cultura.

Para Cusicanqui (2010, p. 60),

O multiculturalismo oficial é o mecanismo encobridor por excelência das novas formas de colonização. As elites adotam uma estratégia de disfarce e articulam novos esquemas de cooptação e neutralização.

Reproduz-se assim uma “inclusão condicionada”, uma cidadania recortada e de segunda classe que molda imaginários e identidades subalternizadas no papel de ornamentos ou como massas anônimas que teatralizam sua própria identidade.

Assim, há a advertência de que por trás das novas políticas de reconhecimento e inclusão existe uma nova lógica cultural “capitalista” e “desenvolvimentista” que tenta controlar e harmonizar a oposição com a pretensão de eventualmente integrar os povos indígenas e negros ao mercado (WALSH, 2002, p. 2).

O reconhecimento e a tolerância que o multiculturalismo oficial promete deixa intacta a estrutura social e institucional que constrói as diferenças. O multiculturalismo oficial não apenas deixa de questionar os padrões de conhecimento eurocêntricos como, na maioria das vezes, fortalece a classificação de pessoas e saberes a partir de um “ponto zero” do conhecimento. Isto é, renova e encobre a prática de subalternização epistêmica.

3 Direitos Humanos, Direitos Indígenas e Pluralismo Jurídico Multiculturalista

Os direitos humanos podem ser considerados como um conceito chave na atualidade, tanto no contexto do multiculturalismo oficial, quanto das resistências locais que surgem das imposições de caráter universalista.

O conceito dominante de direitos humanos foi concebido a partir do Ocidente como algo que deveria se impor ao resto do mundo. Ou seja, em nome da universalidade da humanidade que apenas pode ser definida pelos supostos sujeitos universais (homem europeu e ocidental) é que foram elaborados os “direitos das gentes” do século XVI, os “direitos do homem e do cidadão” do século XVIII e os “direitos humanos” do século XX.

Os “direitos das gentes” do século XVI foram tratados por Vitória, Las Casas e Sepúlveda. Como vimos anteriormente, este debate se deu no interior da teopolítica do conhecimento e seu problema era a questão dos índios. Não se considerava, no entanto, o ponto de vista destes. Os cristãos espanhóis falavam a partir de um lugar pretensamente universal e a partir daí definiam “humanidade” e “direitos”.

Os “direitos do homem e do cidadão” do século XVIII surgiram a partir do Iluminismo, dando continuidade ao conceito de humanidade estabelecido no século XVI. As mulheres e os povos não ocidentais foram deixados de lado por este conceito de direitos humanos. Séculos depois surgiram os “direitos humanos”, como um novo discurso, agora sob a hegemonia estadunidense. Estes seguiram e combinaram elementos dos direitos humanos anteriores em um novo projeto marcado pelo discurso do desenvolvimento.

Hoje em dia, com a “guerra contra o terrorismo”, as continuidades e inconsistências coloniais dos direitos humanos se tornam mais evidentes. As atrocidades estatais e a violação dos direitos humanos ocorrem em nome dos próprios direitos humanos e da defesa da democracia.

Nesse sentido, Franz Hinkelammert, em *La inversion de los derechos humanos: el caso de John Locke*, faz uma análise interessante sobre a questão dos direitos humanos em Locke e ao fazer estas considerações revela como o Ocidente, para salvar os direitos humanos, “destruiu culturas e civilizações e cometeu genocídios nunca vistos” (HINKELAMMERT, 2000, p. 81).

Locke trabalha primeiro com uma afirmação geral (todos são iguais, todos são livres) para gerar uma “boa consciência” e depois trata das exceções. Nesse sentido, para Locke “todos os homens são iguais por natureza” e em virtude disso a escravidão

é legítima. Estas violências, conforme assinala Hinkelammert (2000, p. 97), não violam os “direitos humanos”, mas são a consequência de sua aplicação fiel, de forma que dizer igualdade é o mesmo que legitimar a escravidão.

Desse modo, para proteger a igualdade entre os homens e para preservar a lei da natureza e a humanidade, alguns homens podem ser assassinados e destruídos como feras selvagens. Além disso, seus bens e serviços podem ser apropriados (LOCKE, 2001, p. 87).

Nesse sentido, Hinkelammert (2000) fala em relação aos direitos humanos sobre a linguagem dos meios e a linguagem da finalidade. A linguagem da finalidade é a missão do homem branco de civilizar o mundo e levar a este os direitos humanos, porém a linguagem do meio é a história das aniquilações e do extermínio de populações e culturas. No caso de Locke a retórica ou discurso moderno de “preservação da humanidade” justifica exaustivamente a lógica da exploração e do colonialismo.

Para Douzinas (2010), apesar das diferenças no conteúdo, o colonialismo e os direitos humanos formam um *continuum*, isto é, episódios no mesmo drama que consiste em levar a civilização aos bárbaros. Estes episódios começaram com as grandes descobertas do novo mundo e agora são reproduzidos nas ruas do Iraque. A reivindicação para disseminar o cristianismo e também a razão forjou nos impérios ocidentais o sentimento de superioridade e seu ímpeto de universalização. Entretanto, mesmo que as ideias sejam modificadas, o desejo e a crença na universalidade da visão ocidental de mundo permanecem tão forte como a dos colonizadores. Desse modo, existe pouca diferença entre cristianismo e direitos humanos, pois os dois fazem parte do mesmo pacote cultural do Ocidente, agressivo e redentor ao mesmo tempo.

A promoção dos direitos humanos por parte de nações ocidentais e por humanitaristas os transforma em um paliativo, isto é, eles são úteis para uma proteção limitada de indivíduos, mas podem mitigar a resistência política.

O multiculturalismo oficial, segundo seus seguidores, ampliaria e consolidaria os direitos humanos ao fortalecer a proteção das “minorias”; neste cenário entra em evidência a questão dos “direitos indígenas”.

Um indício do impacto do multiculturalismo oficial (aliado às pressões dos movimentos indígenas) na questão dos direitos indígenas é a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), aprovada em 1989 (ASSIES, 2009, p. 93),

Esta Convenção foi elaborada como resultado das críticas à Convenção anterior sobre os indígenas (107, de 1957) que refletia o pensamento indigenista daquela época e procurava a proteção e a integração dos povos indígenas, entendendo que estes desapareceriam com a modernização; nesse caso se buscavam mecanismos para sua adaptação à sociedade dominante. Contudo, em meados da década de 1970 começa a se articular uma crítica ao espírito assimilacionista da Convenção 107. Os novos movimentos indígenas, particularmente os latino-americanos, tiveram um papel ativo no debate sobre a nova Convenção (169) e obtiveram a incorporação de elementos e de uma nova linguagem sobre os direitos indígenas (ASSIES, 2009, p. 93).

A Convenção 169 passou a rechaçar as políticas assimilacionistas e incorporou novos conceitos jurídicos como o uso do termo “povos indígenas”, em clara alusão ao direito à livre determinação desses povos no direito internacional, o que

fundamenta as reclamações por uma autodeterminação interna (no estado) ou a autonomia.⁴

Outras inovações foram a incorporação do conceito de território, o direito à autoidentificação, assim como o direito à consulta prévia sobre projetos e programas de desenvolvimento que os afetam (ASSIES, 2009, p. 93).

Assim, pouco a pouco, foram se incrementando e fortalecendo direitos indígenas constitucionalmente consagrados, que parcialmente refletem o discurso dos movimentos indígenas e o horizonte aberto pela Convenção 169 e pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007 da ONU (ASSIES, 2009, p. 95).

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007 destaca a urgente necessidade de

[...] respeitar e promover os direitos intrínsecos dos povos indígenas, que derivam de suas estruturas políticas, econômicas e sociais e de suas culturas, de suas tradições espirituais, de sua história e de sua concepção da vida, especialmente os direitos às suas terras, territórios e recursos. (WALSH, 2009, p. 171).

Este processo de reconhecimento foi constituído, de acordo com Assies (2009, p. 94), lado a lado com as reformas constitucionais que de alguma forma reconhecem a composição multiétnica e pluricultural das sociedades latino-americanas e, ao

⁴ “Pelo direito à livre determinação os povos indígenas têm a opção de decidirem que tipo de organização política querem adotar. A preferência expressa pela maioria das organizações indígenas em seus documentos e declarações tem sido a de exercer o direito à livre determinação dentro dos países em que estão inseridos os povos indígenas, ou seja, a tendência geral não tem sido de separação e constituição de um Estado nacional próprio, mas sim de garantir a manutenção e o desenvolvimento de suas próprias formas de vida sociocultural sob o marco de seus respectivos âmbitos estatais, por meio da autonomia, do autogoverno ou outro regime semelhante.” (SANCHEZ, 2009, p. 66).

menos retoricamente, deixaram para trás as políticas integracionistas ou assimilacionistas anteriores. Para Van Cott (2000), chegaram os tempos do “constitucionalismo multicultural”.

Os textos constitucionais a partir de então incorporaram referências “ao caráter multicultural ou multiétnico da ‘sociedade nacional’, e reconhecimentos mais ou menos amplos de direitos especiais para os integrantes dos povos indígenas.” (WILHELMI, 2009, p. 139).

Desse modo, é comum aos textos constitucionais hoje vigentes que o reconhecimento da presença dos povos ou comunidades indígenas não comporte o rigor da garantia normativa de uma determinada posição jurídica, de determinados direitos coletivos. Há o reconhecimento da existência indígena e de sua peculiar identidade, mas sua efetividade, e, em certos momentos, sua própria existência, dependem da criação normativa do Estado. Em consequência, não existem direitos constitucionais coletivos, direitos anteriores à ideia de Estado, que este se limita a reconhecer; trata-se de espaços (direitos ou faculdades) cuja relevância jurídica está submetida à sua concessão por parte do Estado. (WILHELMI, 2009, p. 140).

É nessa nova fase multiculturalista de se pensar a questão do “outro”, que temos a chegada do “índio permitido” à esfera pública.⁵ Representa um novo cenário no qual se aceitam as demandas culturais sempre que não impliquem uma redistribuição real dos recursos e do poder, tampouco questionamento das relações de saber. Significa, então, uma forma de tratar as demandas indígenas e de filtrá-las seletivamente através do sistema político e das agências estatais (ASSIES, 2009, p. 95).

⁵ O conceito “índio permitido” foi cunhado por Silvia Rivera Cusicanqui, como explicam Hale e Millaman (2006). Cusicanqui disse que com a política de reconhecimento *light* cria-se um novo sujeito, o “índio permitido”. O “índio permitido” é o sujeito que está aprovado e validado pelo governo, que aceita sem questionar as políticas do estado. Hale diz que quando se promove esse sujeito permitido, está se proibindo um outro sujeito, o “índio insurreto”, ou seja, aquele que não está de acordo com o sistema neoliberal.

Embora as políticas multiculturalistas de reconhecimento representem, em certa medida, uma resposta às demandas indígenas, “estas também aconteceram no contexto da chamada ‘dupla transição’ para a democracia eleitoral e para as políticas inspiradas no Consenso de Washington e no neoliberalismo” (ASSIES, 2009, p. 95).

Assim, as políticas de reconhecimento formaram parte de uma busca de novas formas de governança para as democracias de mercado (*market democracies*). Por isso alguns teóricos assinalaram – e advertiram – sobre a implementação de um multiculturalismo neoliberal e condescendente. (ASSIES, 2009, p. 95).

Segundo Zaldívar (2005), a partir do discurso do “desenvolvimento”, os organismos multilaterais demonstraram sensibilidade com relação às reivindicações dos movimentos indígenas, principalmente as de caráter “cultural”, como por exemplo, o direito à diferença, o reconhecimento e a pluriculturalidade dos estados nacionais.

Outras demandas, conforme Zaldívar (2005), relacionadas com a autonomia, a territorialidade ou o acesso e manejo dos recursos naturais ficam, segundo os países e suas respectivas correlações de forças, em segundo plano, “com muito de retórica e variável eficácia”. Nesse mesmo sentido, Assies (2009) afirma que a legalização de alguns direitos das minorias étnicas se dá num âmbito que não afeta o padrão de acumulação do modelo neoliberal.

A partir desta perspectiva pode-se considerar que muitas das reformas legais envolvendo a questão indígena exemplificam, conforme Hale (2007, p. 295) a atuação do “multiculturalismo neoliberal”.

Segundo Garcés (2009, p. 171-172),

[...] mediante o reconhecimento das diferenças (culturais, étnicas), buscou-se o reconhecimento da homogeneidade econômica do mercado e da política do Estado. Geriu-se a exclusão, porém sem mudar a hierarquização da desigualdade.

O estado buscou combinar a imagem de modernidade cosmopolita com ícones do indigenismo multicultural. Além disso, pretendeu apagar o racismo do passado sem ameaçar nem a institucionalidade do estado, nem os valores democráticos liberais. “Assim, o Estado se reconstituía ao apresentar suas instituições como instrumentos de justiça e igualdade” (GARCÉS, 2009, p. 172).

Para Hale (2007, p. 295, 314),

[...] atores econômicos e políticos utilizam o multiculturalismo neoliberal para afirmar a diferença cultural, entretanto preservam a prerrogativa de discernir entre os direitos culturais consistentes com o ideal do pluralismo democrático, liberal e os direitos culturais antagônicos a dito ideal. Ao fazê-lo, estimulam uma ética universalista que se constitui numa defesa da mesma ordem capitalista neoliberal. Na lógica desta ética, aqueles que poderiam desafiar as iniquidades subjacentes ao capitalismo neoliberal como parte de seu ativismo pelos “direitos culturais” são considerados como “radicais”, definidos não como “anticapitalistas” mas sim como “culturalmente intolerantes, extremistas”. [...] Defendo que o discurso do multiculturalismo, cada vez mais proeminente entre diversos grupos de atores dominantes e instituições na América Central, tem o efeito acumulativo de separar as demandas dos direitos culturais aceitáveis daquelas consideradas inapropriadas, reconhecendo as primeiras e fechando a passagem com relação às outras e criando deste modo um meio para “administrar” o multiculturalismo embora eliminando sua imagem radical ou ameaçadora.

Trata-se de uma limitada aceitação de demandas culturais sem maior redistribuição de recursos ou poder no marco de uma nova “governamentalidade” com a finalidade de sustentar o projeto de governança neoliberal. Neste projeto, distinto do liberalismo clássico que procurou liberar o indivíduo dos laços

comunitários, a comunidade estaria encarregada de assumir as tarefas que o estado neoliberal deixa de cumprir, sob a vigilância, por exemplo, das ONGs. Podemos acrescentar que, neste contexto, os conceitos de “capital social”, “empreendimento”, “autogestão” e “participação” têm um papel central (ASSIES, 2009, p. 96).

É neste cenário que podemos falar no surgimento de um pluralismo jurídico multiculturalista.

Segundo Walsh (2002, p. 4), hoje cada vez mais se aceita que existem práticas e sistemas “ancestrais” para exercer a justiça e a autoridade que não correspondem ao modelo de direito positivista ocidental.⁶

Deste modo, o reconhecimento do direito indígena ou consuetudinário, tanto nas constituições latino-americanas como em tratados e convênios internacionais, conseguiu abrir discussões sobre as possibilidades e implicações do pluralismo jurídico como coexistência (supostamente em termos de igualdade) de diversas ordens normativas.

O pluralismo jurídico pretende responder ao problema do monismo jurídico, a noção de um só sistema de direito para todos, princípio que rege o estado moderno uninacional e monocultural e seu poder normativo. Este suprime e inferioriza qualquer diferença, estabelecendo uma só forma de estar, ser, saber e viver que é moldada a partir do padrão eurocêntrico. O monismo jurídico sustentado pelo sistema de direito positivista ocidental foi fundamental para a manutenção e reprodução da modernidade/colonialidade (WALSH, 2010).

O mero fato que exista mais de um sistema jurídico, todavia, não assegura que a suposta superioridade do direito

⁶ No Brasil não existe formalmente este reconhecimento constitucional. (WALSH, 2010).

positivo e estatal não se sobreporia sobre o outro sistema, que os direitos individuais e os direitos coletivos não entrariam em contradição, ou que o problema das relações de poder e dos conflitos interculturais desapareceria. Tampouco assegura uma consideração da real complexidade da diversidade, tanto étnica como de gênero, classe social, localização geográfica etc., nem uma mudança imediata nas crenças e atitudes das pessoas (WALSH, 2002, p. 4).

Nesse sentido, Walsh (2009, p. 173-175) fala em pluralismo jurídico “subordinado”.

Porém ainda para os indígenas, que têm maior reconhecimento em termos de funções jurisdicionais e de administração da justiça, trata-se de um reconhecimento inferior ou “especial” com relação ao sistema nacional. Este tipo de tratamento se conhece como pluralismo jurídico “subordinado”. [...] Em sua conceitualização e uso “subordinado”, o pluralismo jurídico parte de uma interpretação pluricultural das leis; quer dizer, do reconhecimento de diferentes funções, contextos e finalidades sociais das distintas normas jurídicas. Reflete assim uma aplicação da pluriculturalidade oficial; acrescenta um sistema de reconhecimento e inclusão indígena e/ou afro à estrutura legal estabelecida.

Geralmente entende-se que o pluralismo jurídico contribui para o fortalecimento da jurisdição indígena, entretanto se ele é tratado somente no âmbito do reconhecimento, por parte do estado, de diversos sistemas jurídicos, existe a possibilidade de que a oficialização e a legalização fortaleçam a burocratização das estratégias de argumentação por meio da pressão pela codificação e regularização. Em outras palavras, a mera legalização pode ser um dispositivo na tecnologia do poder para dominação e domesticação (WALSH, 2002, p. 4).

Diferente do pluralismo que surge *desde abajo* (dos movimentos sociais, por exemplo), o pluralismo jurídico

multiculturalista enquanto reflexo do multiculturalismo oficial, baseado somente no reconhecimento e inclusão indígena, dá muita atenção à questão “cultural”. Desta maneira, não problematiza as relações de conhecimento, principalmente o *locus* privilegiado de enunciação que define o que é “pluralismo” e o que é “jurídico”.

Certamente o tipo de reconhecimento e inclusão de cunho multiculturalista não se dá “de baixo para cima”. Tratam-se de reformas “oficiais” que não procuram questionar a lógica que permite a subalternização de pessoas e saberes. Nessa perspectiva, a questão não é tratada como um problema de toda a sociedade (grupos subalternizados ou não), mas como uma “particularidade étnica”, principalmente indígena.

Entretanto, consideramos que embora estas reformas pautadas pelo multiculturalismo se direcionem para o “reconhecimento” dos direitos indígenas sem questionar as relações coloniais, elas abrem espaços que potencialmente podem permitir rupturas nesta lógica de conhecimento subalternizadora de saberes.

O que observamos é um movimento que ao delimitar a entrada em cena apenas do “índio permitido”, também proporciona o aparecimento de brechas para os saberes locais. Nesse ponto, concordamos com Foucault (2006, p. 232), quando este diz que onde há relações de saber-poder há também resistências.

Ou seja, tanto o discurso dos direitos humanos, como dos direitos indígenas e do pluralismo jurídico têm múltiplas faces e significações, tanto podem ser defendidos a partir de uma pretensa universalidade do conhecimento, como também como forma de resistência, por meio dos saberes locais e pluriversais.

Trata-se, portanto, da abertura de espaços que possibilitam o pensar o direito a partir de diferentes formas, abertas e plurais.

Neste cenário, destacamos a importância dos estudos da pós-colonialidade, principalmente dos estudos decoloniais, estes no âmbito da América Latina.

CAPÍTULO IV



O PENSAMENTO DECOLONIAL LATINO-AMERICANO

1 Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais

Sob o nome de estudos pós-coloniais é conhecida uma corrente de pensamento que reflete, sobretudo nos meios acadêmicos relacionados à antropologia, história e literatura, sobre as heranças coloniais do Império Britânico em regiões como a Índia e o Oriente Médio. As discussões a respeito do pós-modernismo, da desconstrução, dos estudos culturais e da teoria feminista contribuíram para a instituição acadêmica das teorias pós-coloniais.

Na mesma linha da crítica à “verdade” ocidental desenvolvida por Nietzsche e Foucault, os teóricos pós-coloniais, indo além das fronteiras europeias, apontam a relação entre os discursos ocidentais “verdadeiros” e sua relação com o poder sobre outras culturas (CASTRO-GÓMEZ; MENDIETA, 1998, p. 17-18).

Os estudos conhecidos na academia como “pós-coloniais” são tratados usualmente a partir de duas perspectivas. De um lado temos os “*Subaltern Studies*” (Ranajit Guha, Shahid Amin, David Arnold, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, entre outros) que refletem a partir da Índia, vinculam-se com o pensamento marxista e com os movimentos anticoloniais. Há também os estudos chamados apenas de “pós-coloniais”; neste âmbito destacam-se os nomes de Homi Bhabha, Gayatri Spivak e principalmente, Edward Said.

O grupo conhecido como *Subaltern Studies* desenvolve suas pesquisas a partir da década de 1980. Busca questionar

as vertentes dominantes da historiografia elitista sobre a Índia a partir da perspectiva que ressalta os setores subalternos. Tratam-se de problematizações das fontes, da representação do subalterno e dos limites da historiografia que atravessam a experiência colonial da Índia (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 28).

A meta dos *Subaltern Studies* consiste em um esforço para promover um exame dos assuntos subalternos no campo de estudos do sul da Ásia, com a finalidade de corrigir o viés elitista de grande parte da pesquisa e do trabalho acadêmico. Desafiando as afirmações simplistas de um marxismo ingênuo, segundo as quais a economia e as sociedades do sul da Ásia poderiam ser compreendidas apenas em termos de divisões de classe, o projeto empreendeu a elaboração da categoria “subalterno” como uma metáfora para os atributos gerais da subordinação na sociedade do sul da Ásia (DUBE, 2001, p. 39-40).

O termo “subalterno” foi utilizado inicialmente por Gramsci (2002), para referir-se às classes subalternas, especialmente ao proletariado rural. Já os *Subaltern Studies* modificaram o significado de subalterno; ele é considerado como um sujeito histórico que responde também às categorias de gênero e etnicidade, não apenas de classe. Nesse sentido, o conceito “subalterno” é utilizado a partir da diferença colonial. O subalterno é identificado como o colonizado, ou com o sujeito colonial, não se trata de um ser passivo, um sujeito ausente, mas um sujeito ativo.

A subalternidade torna-se, assim, um jogo de forças que inclui e ultrapassa o conceito marxista de classe; é um efeito das relações de poder que se expressa através de uma variedade de meios: linguísticos, sociais, econômicos e culturais. A noção de subalternidade introduzida na densidade da experiência colonial na Índia adquire uma nova dimensão em relação ao conceito introduzido por Gramsci na Europa.

Os primeiros trabalhos dos *Subaltern Studies* buscaram reconstruir as variadas trajetórias dos movimentos de grupos subordinados da Índia para destacar a autonomia e a condição de agente (*agency*) destas comunidades mediante a delimitação do subalterno como uma categoria mais ou menos homogênea.¹ Trabalhos posteriores examinaram as mediações múltiplas de natureza social e epistêmica e de caráter cultural e discursivo que sustentaram a produção de sujeitos subalternos. Além disso, nesses trabalhos o subalterno é considerado como uma perspectiva e uma metáfora para questionar as formas dominantes de conhecimentos. Por um lado, esses escritos têm questionado o estado e a nação, privilegiando formas plurais de imaginar estados e nações; por outro lado, interrogam o eurocentrismo e a singularidade do projeto moderno de história (DUBE, 2001, p. 40-41).

Os intelectuais da corrente de estudos chamada apenas de “pós-colonial” também apontam para a relação entre os discursos ocidentais e sua relação com o poder sobre outras culturas. O palestino Edward Said é um dos marcos iniciais desse tipo de questionamento com a obra *Orientalismo*, de 1978.

Said (2007) argumenta que o projeto iluminista da ciência do homem se sustenta em um imaginário que postula a superioridade da raça branca europeia em relação a todas as outras formas culturais do planeta. O dominador europeu constrói o “outro” colonial como objeto de estudo (Oriente) e, ao mesmo tempo, constrói uma imagem de seu próprio *locus* de enunciação imperial (Ocidente).

O Orientalismo, segundo Said (2007, p. 73), é a concepção do Oriente predominante nas ciências e nas humanidades europeias a partir do final do século XVIII. Esta ideia baseia-

¹ Ver: GUHA, 1988, 1997.

-se no seguinte: os ocidentais são “racionais, pacíficos, liberais, lógicos, capazes de ter valores reais, sem desconfiança natural”. O oriental é “irracional, depravado (caído), infantil, ‘diferente’”.

Said (2007, p. 32) trata o campo de estudo do “Orientalismo”, como um discurso colonial, entendendo discurso a partir do sentido dado por Foucault. O seu objetivo ao abordar essa problemática é explicitar que as disciplinas europeias, que foram representadas como imparciais e apolíticas dependiam de uma história bastante violenta da ideologia imperialista e da prática colonialista.

Portanto, para Said o colonialismo não se reduz apenas ao exercício arbitrário de um poder econômico e militar, mas possui uma dimensão cognitiva e duradoura.

A análise do Orientalismo é feita por intermédio da apreciação de relatos de viagens, poemas, romances, escritos políticos e científicos. Desta maneira, Said realiza um novo tipo de estudo sobre o colonialismo, desmitificando assim a “verdade” ocidental sobre os não europeus, por meio da análise das relações de poder.

Para Said os discursos das ciências humanas em geral, e não só o Orientalismo, se sustentam sobre uma maquinaria geopolítica de saber-poder que subalterniza as outras vozes da humanidade de um ponto de vista cognitivo, quer dizer, declara como ilegítima a existência simultânea de distintas formas de conhecer e produzir conhecimentos. Said mostra que com o nascimento das ciências humanas nos séculos XVIII e XIX assistimos à invisibilização das múltiplas vozes históricas da humanidade (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 47).

Enquanto a análise de Said refere-se a um conjunto de discursos que operam de forma unida para administrar cultural e conceitualmente as relações coloniais, o crítico indiano Homi Bhabha (1998, p. 111) prefere caracterizar o discurso colonial

por seus objetivos: a construção do colonizado como população de tipo degenerado, possuindo como base uma origem racial, de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas administrativos e culturais.

Em seu esforço para questionar as relações coloniais e suas dicotomias fixas (Ocidente/Oriente, colonizador/colonizado, universal/particular, entre outras), Bhabha (1998) destaca as noções de ambivalência, estereótipo, mímica e hibridismo como estratégias que abrem fissuras no discurso dominante e indicam espaços para uma possível resistência.

A autora indiana Gayatri Spivak também é uma participante conhecida dos estudos pós-coloniais. Ela aborda questões relativas à teoria literária marxista, à psicanálise, à crítica feminista, entre outras. O interesse da autora pela questão colonial é demonstrar que a construção da história não consiste unicamente na identificação, elaboração e ordenação desinteressada de fatos e dados, mas sim constitui um processo de “violência epistêmica”. O resultado é a sujeição dos saberes tal como analisados por Foucault. “O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o remotamente orquestrado, estendido e heterogêneo projeto de constituir o sujeito colonial como o Outro” (SPIVAK, 2003, p. 317).

É importante, para Spivak, oferecer uma relação de como uma explicação e uma narrativa da realidade foram estabelecidas como as normativas. Spivak (2003, p. 317) então levanta questões sobre o processo da construção dos sujeitos, a questão de representação, bem como a violência epistêmica. Pergunta sobre a possibilidade do subalterno falar e aponta seu silêncio estrutural dentro da narrativa histórica capitalista.

Para Spivak o subalterno não é um sujeito que ocupa uma posição discursiva a partir da qual possa fazer uso da fala. Sendo

assim, a voz do subalterno não existe, pois se o subalterno falasse ou se representasse teria começado a deixar de ser subalterno. De modo que não se pode combater a violência epistêmica mediante a produção de textos que falam de uma posição nativista, pela simples razão de que não há uma história nativista alternativa. O argumento nativista reproduz uma fantasia das origens que é puramente ocidental, quer dizer, reproduz, projetada sobre a sociedade “perdida” do outro, a fantasia europeia sobre sua própria origem.

Concordamos com o pensamento de Spivak; para ela os que se limitam a inverter a dialética do colonizador mantêm-se dentro dos termos instaurados por este. A inversão das oposições é um indício de que se é prisioneiro de seus termos ou de que estes foram intimamente aceitos, embora se denuncie sua hierarquia.

Desta maneira, ao falar dos subalternos, de sua voz e de seus lugares de enunciação, Spivak abrange algumas questões epistemologicamente importantes para questionar o imaginário do ponto zero do conhecimento nos discursos jurídicos, tais como a posição do sujeito e a constituição do *locus* de enunciação.

A partir da década de 1990 na América Latina, vêm se destacado os estudos “decoloniais” ou “descoloniais”. Eles assumem uma perspectiva de crítica ao colonialismo semelhante aos estudos pós-coloniais, entretanto seu ponto de referência se dá a partir da própria América Latina.

Entre os autores (com distintos posicionamentos e orientações teóricas) que vêm trabalhado a questão “decolonial”, podemos citar o antropólogo e teórico literário e cultural argentino Walter Dignolo, o sociólogo peruano Aníbal Quijano, o filósofo argentino Enrique Dussel, o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, o sociólogo porto-riquenho Ramón

Grosfoguel, o antropólogo colombiano Arturo Escobar, o sociólogo venezuelano Edgardo Lander, o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado Torres, a linguista estadunidense Catherine Walsh, que trabalha com movimentos indígenas no Equador, entre vários outros.²

Em muitos aspectos os estudos pós-coloniais e os decoloniais entrecruzam-se. Alguns de seus representantes mais conhecidos, assim como acontece com os teóricos pós-coloniais, são acadêmicos ativos em prestigiosas universidades dos Estados Unidos (como Walter Dignolo, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel). Para outros de seus membros (por exemplo, Santiago Castro-Gómez) a ruptura epistêmica gerada por filósofos europeus associados à chamada pós-modernidade, como Deleuze e Foucault, assim como a crítica à metafísica ocidental, é um ponto de referência importante para a articulação de uma crítica ao ocidentalismo (este mesmo ponto de referência é adotado pelas teorias pós-coloniais) (INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS, 2007 p. 4-5).

Suas reflexões se dão a partir das heranças coloniais do Império espanhol e português na América durante os séculos XVI ao XX. Abordam as heranças de “larga duração” que se inscrevem sobre o corpo social deste continente no século XVI com a conquista da América e que perduram, embora se transformando, introduzidas naquilo que a teoria social contemporâ-

² Muitos dos estudos sobre a decolonialidade se deram no interior do grupo de investigação latino-americano “modernidade/colonialidade/descolonialidade”. Este grupo, como projeto coletivo começou a se estabelecer nos anos de 1990, entretanto seu amadurecimento se deu a partir de vários encontros a partir do ano 2000. Em *Mundos y conocimientos de otro modo*, Escobar (2003) faz uma apresentação geral do grupo que no momento era chamado de “modernidade/colonialidade” sem a categoria decolonialidade, que foi inserido apenas a partir de maio de 2003. A história do surgimento e desenvolvimento deste grupo podemos também encontrar em Castro-Gómez; Grosfoguel (2007).

nea denomina como “modernidade” (INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS, p. 4, 2007).

Um dos objetivos é estabelecer uma noção ampliada de colonialismo, a colonialidade. Além disso, buscam traçar uma genealogia da decolonialidade e desenvolver um acervo conceitual decolonial.

Trata-se de uma perspectiva de estudos heterogênea que prioriza os estudos transdisciplinares, isto é, estudos que utilizam conhecimentos provindos de várias áreas para a análise de um objeto particular. Significa, portanto não a exclusão, mas a inclusão de distintos saberes em cada investigação.

Além disso, tais estudos se constituem em uma alternativa que se contrapõe às grandes narrativas universalistas e assim representam uma nova perspectiva de pensamento não apenas para a América Latina, mas para o mundo das ciências sociais e humanas como um todo.

[...]. Isso não significa que o trabalho deste grupo é apenas de interesse para as supostamente universais ciências sociais e humanas, mas que o grupo pretende intervir de forma decisiva nos discursos da ciência moderna para criar outro espaço para a produção de conhecimento, uma forma distinta de pensamento, “um paradigma outro”, a própria possibilidade de falar sobre “mundos e conhecimentos de outra maneira” (ESCOBAR, 2003, p. 51).

Os estudos decoloniais utilizam um amplo número de fontes, as teorias europeias e norte-americanas críticas da modernidade, os estudos chamados propriamente de pós-coloniais, a teoria feminista chicana, a filosofia africana, entre outras. A principal força orientadora dos estudos decoloniais é, entretanto, uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, sendo influenciados decisivamente pelo pensamento filosófico e político desenvolvido no nosso continente.

Segundo Restrepo e Rojas (2010, p. 53), a pedagogia do oprimido e a filosofia da libertação³, bem como a teoria da dependência⁴, são fontes importantes dos estudos decoloniais.

³ Considerando as influências sobre os estudos decoloniais, Restrepo e Rojas (2010, p. 53-63) analisam a filosofia da libertação e a pedagogia do oprimido a partir de Enrique Dussel e Paulo Freire. Segundo os autores, Dussel argumenta uma filosofia baseada no conceito de libertação dos oprimidos, enquanto Freire busca em sua pedagogia propiciar as condições para libertação dos oprimidos. Conhecimento e poder estão intimamente ligados, a aposta dos autores é construir projetos de conhecimentos a partir da perspectiva dos oprimidos, dos colonizados. A figura do oprimido é, portanto, uma categoria central no trabalho de Dussel e Freire. Para Dussel, a condição de possibilidade da filosofia da libertação está na exterioridade à totalidade e esta exterioridade é encarnada pelo oprimido. São as experiências particulares deste que o posicionam para articular uma crítica à totalidade a partir da exterioridade, condição a partir da qual se elabora a filosofia da libertação. A figura do oprimido remete aos povos periféricos, a mulher popular, a juventude oprimida, aos pobres, ao povo, as classes populares e as classes exploradas, entre outros. Para Dussel não só é possível filosofar na periferia, mas a “verdadeira filosofia”, a filosofia da libertação, só é possível a partir das classes exploradas das formações sociais periféricas. Na obra de Freire o oprimido é a chave em sua concepção sobre o funcionamento do poder. O oprimido não é apenas alguém que suporta a dominação. A opressão é uma relação dialética entre opressores e oprimidos. Libertar-se não é apenas uma luta contra o opressor, é uma luta do oprimido para libertar-se a si mesmo, enquanto ele descobre o opressor. Implica que o oprimido descubra a contradição com o seu antagonista e sua identificação com ele, assim poderá superar seu medo da liberdade, que é uma das consequências da função domesticadora das estruturas sociais de dominação. A libertação só é possível se ela afeta ambos os polos da relação, que devem ser transformados em seu ser, isto é, não basta a libertação dos oprimidos, se esta não conduzir também a uma libertação do opressor. O objetivo desta pedagogia é recuperar a humanidade dos oprimidos, o “homem” é desumanizado pelo “homem” (oprimido/opressor) e sua desumanização ocorre na relação que impede ao oprimido realizar sua vocação de ser. Portanto, é necessário criar um “homem novo” que não seja oprimido ou opressor. Dussel destaca o privilégio epistêmico do oprimido por sua condição de exterioridade para a articulação da prática e filosofia da libertação. Por outro lado, Freire afirma o privilégio do oprimido de ser o sujeito da emancipação, tanto de si mesmo em sua opressão como a dos opressores, ao romper com o sistema que aliena a ambos. O oprimido é o resultado de uma relação de dominação que constitui a opressores e oprimidos, mas estes últimos são colocados em um lugar epistêmico e político a partir do qual a libertação é possível.

⁴ Segundo Restrepo e Rojas (2010, p. 63-65), a teoria da dependência é comumente associado com a CEPAL (Comissão Econômica para a América

Categorias como colonialidade, modernidade, decolonialidade, sistema-mundo moderno/colonial, matriz colonial de poder (colonialidade do poder), colonialidade do saber, diferença colonial, ocidentalismo, eurocentrismo, *locus* de enunciação privilegiado e a noção de imaginário do “ponto zero”, são grandes contribuições dos estudos decoloniais para se pensar a questão colonial.

Colonialidade é um conceito utilizado inicialmente por Quijano⁵. A palavra colonialidade (e não colonialismo) é utilizada para chamar atenção sobre as continuidades históricas entre os tempos coloniais e o tempo presente e também para assinalar que as relações coloniais de poder estão atravessadas pela dimensão epistêmica. Colonialidade é um conceito complexo (atua em vários níveis).

Em um primeiro momento busca tornar visível o lado obscuro da modernidade. A retórica da modernidade⁶

Latina e o Caribe) e a seu trabalho nas décadas de 1950 e 1960, embora algumas de suas ideias cardinais podem ser encontradas já em 1940 no trabalho do economista argentino Raul Prebisch. A ideia central dessa teoria é o conceito de dependência em termos de um sistema global de desigualdades estruturais, que são estruturantes da relação entre centro e periferia. Em vez de considerar o desenvolvimento no âmbito da teoria da modernização ou das explicações sociológicas (a existência de sociedades tradicionais e sociedades modernas como duas realidades institucionais e culturais absolutamente diversas), a teoria da dependência considera que o subdesenvolvimento é um produto das relações de subordinação estruturais que proporcionaram a submissão de certos países no processo de desenvolvimento de outros países. A influência da teoria da dependência para os estudos decoloniais recorre a várias rotas, uma delas relacionadas ao seu impacto sobre os intelectuais latino-americanos dos anos sessenta e setenta em geral, porém mais especificamente em Anibal Quijano e Enrique Dussel. A outra rota principal de influência é através da teoria do sistema-mundo de Immanuel Wallerstein.

⁵ O conceito de colonialidade foi elaborado por Quijano inicialmente em Quijano (1991).

⁶ Quando nos referimos à modernidade, ao longo desta obra não estamos falando de uma entidade singular, mas em modernidades múltiplas; da mesma forma entendemos a colonialidade.

vem sempre acompanhada pela lógica da colonialidade, de modo que não pode haver modernidade sem colonialidade. Sob a retórica da modernidade e seus projetos universais (cristianização, civilização, modernização, desenvolvimento, democracia, mercado etc.) perpetua-se a lógica da colonialidade (dominação, controle, exploração, dispensabilidade de vidas humanas, subalternização do saberes dos povos colonizados etc.) (MIGNOLO, 2008, p. 293).

Além disso, colonialidade também é uma expressão abreviada de matriz de poder colonial que Quijano (1991) batizou com o nome “padrão de poder colonial” ou “colonialidade do poder”.

Em terceiro lugar, colonialidade designa histórias, subjetividades, formas de vida, saberes pluriversais e subjetividades colonizadas a partir dos quais surgem respostas decoloniais. Se por um lado a colonialidade é a cara invisível de modernidade é também, por outro lado, a energia que gera a decolonialidade (MIGNOLO, 2008b, p. 9-10).

Deste modo, quando falamos em “decolonialidade”, estamos nos remetendo necessariamente a uma tríade de conceitos, a “modernidade/colonialidade/decolonialidade”. A “/” (barra) que une as categorias “modernidade/colonialidade/decolonialidade” e ao mesmo tempo as separa significa, por um lado, que uma não pode ser pensada sem as outras e que, historicamente, surgem conjuntamente no mesmo processo histórico. Cada uma delas é constitutiva das outras duas.

O último conceito da tríade, a “decolonialidade”, significa um tipo de atividade (pensamento, giro, opção) de enfrentamento à retórica da modernidade e à lógica da colonialidade (GROSGOUEL; MIGNOLO, 2008, p. 34).

Pensamos que a potencialidade dos estudos pós-coloniais e, principalmente, dos estudos decoloniais, é a elaboração

de ferramentas (conceitos, reflexões) que proporcionam a problematização de um *locus* de enunciação privilegiado, ou seja, do imaginário ponto zero do conhecimento. É dessas problematizações que se abrem espaços para a decolonialidade, isto é, pensar de outro modo, a partir de uma linguagem e de uma lógica outra que surge a partir dos saberes locais, sem pretensões universalistas.

Não se trata, portanto, simplesmente de “multiculturalismo oficial”, e assim, somente inclusão dos saberes jurídicos locais para que estes possam ser assimilados na lógica colonial do saber que permeia os estudos acadêmicos. A potencialidade reside na perspectiva de romper com essa lógica a partir de diferentes saberes locais.

Os estudos decoloniais possibilitam compreender os discursos jurídicos pretensamente universais como construções que surgem e perduram a partir das relações coloniais. Trata-se, desta maneira, de uma perspectiva diferente de se entender o direito, pois permite que este seja pensado a partir de diferentes categorias e formas de conhecimento, inimagináveis para o direito ocidental.

2 O Pensamento Decolonial e a Modernidade/Colonialidade

No imaginário moderno tudo deve principiar pela Grécia. Entretanto, os estudos decoloniais se direcionam temporalmente para o século XVI, a partir do surgimento e consolidação do sistema-mundo moderno/colonial.

Os marcos da macronarrativa do sistema-mundo moderno/colonial não possuem, deste modo, suas origens na Grécia, mas no século XVI e na produção das diferenças

coloniais. Ou seja, na vitória final do cristianismo sobre o Islã em 1492, na conversão dos indígenas ao cristianismo após a vitória de Hernán Cortés sobre o “imperador” asteca Moctezuma, na chegada de Vasco da Gama na Índia em 1498 e dos jesuítas na China em 1580, no contingente enorme de escravos africanos trazidos para as Américas.

A expressão “sistema-mundo moderno” (sem o complemento “colonial”) é usada inicialmente por Wallerstein (1979) para fazer alusão ao marco geo-histórico cultural que é gerado com o passar do século XVI, principalmente em algumas partes da Europa e da América e que aspira a transcender os estados e ideologias nacionais para assim expandir a modernidade, favorecendo, desta maneira, o processo de sua universalização.

Quijano e Wallerstein (1992, p. 549) consideram que o sistema-mundo moderno teve seu nascimento durante o longo século XVI com o nascimento das Américas como construto social.

A criação dessa entidade geossocial, as Américas, foi o ato constitutivo do sistema mundial moderno. As Américas não foram incorporadas a uma economia capitalista mundial já existente. Não poderia ter havido uma economia capitalista mundial sem as Américas.

A instituição do sistema-mundo moderno e suas lógicas de poder se expressam na instauração de uma hierarquia interestatal que define lugares desiguais para as sociedades do planeta, sendo as sociedades europeias as que se localizam na cúspide da pirâmide. De maneira complementar, na América esta hierarquia se expressa no interior das sociedades colonizadas como sistema desigual de localização nas relações de poder entre populações.

Como resultado da consolidação do sistema-mundo moderno, a Europa passou por grandes transformações. Talvez a maior, relaciona-se com a legitimação de um sistema altamente

desigual, tanto no interior das sociedades europeias, como nas colônias estabelecidas no outro lado do Atlântico (a América). O lugar que a Europa assumiu no contexto do sistema nascente foi o centro do poder no contexto mundial durante os séculos seguintes (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 72).

A perspectiva sistema-mundo moderno é necessária para entender como se produz a modernidade e assim como as formas políticas, econômicas e jurídicas da experiência europeia são expandidas em uma escala planetária com repercussões em todos os âmbitos da vida até o presente. Ao pensar em termos de sistema-mundo os estudos decoloniais vão além da análise de regiões isoladas e países específicos, de maneira que não há estado-nação que exista independente de sua relação com o sistema-mundo.

Entretanto, os autores vinculados à perspectiva decolonial, ao invés de utilizarem a categoria “sistema-mundo moderno”, preferem falar em “sistema-mundo moderno/colonial”. Afirmam que o saber e o poder colonial formam parte de uma mesma matriz genealógica que se constitui no século XVI (COLAÇO, DAMÁZIO, 2010, p. 89).

Como foi considerado anteriormente, para os estudos decoloniais a modernidade nasce junto com a colonialidade; ambas constituem-se um só processo, são dois lados da mesma moeda. Embora usualmente entendamos a modernidade como um projeto definido por seu espírito libertador e por sua retórica salvacionista, os autores decoloniais assinalam seu “lado oculto”, que é a colonialidade. Nesse sentido, trabalha-se com a noção de sistema mundo moderno/colonial para enfatizar como a colonialidade é constitutiva da modernidade e como ambas devem ser pensadas a partir de uma perspectiva de sistema-mundo.

A dimensão planetária do sistema-mundo moderno/colonial é produto de um processo de expansão colonizadora, está atravessada pelo poder e tem efeitos duradouros em sua distribuição. A contribuição de Wallerstein é mostrar que este processo histórico não é o resultado de uma história linear que se desenvolve de maneira natural, mas, sim, é o resultado das múltiplas interações de um conjunto de fenômenos que a fazem possível. Além disso, assinala o lugar da América (sua “invenção”), em todo o processo. O “descobrimento” da América se converte no início do processo de expansão global do capitalismo, da ciência e do sistema interestatal, entre outros aspectos (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 72-73).

O sistema-mundo moderno/colonial tem sua origem, conforme explica Mignolo (2005, p. 73-75), no “circuito comercial do Atlântico” quer dizer, na articulação dos mercados regionais da Europa e Ásia com os mercados regionais de *Anahuac*⁷ e *Tawantinsuyu*.

Esta articulação permite a emergência do capitalismo mundial com base em centros e periferias. A relação básica entre os centros e as periferias foi o saque e a exploração, tanto da mão de obra, indígena e posteriormente africana, como também de recursos naturais.

Até a “invenção” da América, a Europa tinha um papel marginal nos grandes circuitos mercantis que tinham em Constantinopla um dos seus lugares centrais. A tomada dessa cidade pelos turcos, em 1453, engendrou a busca de caminhos alternativos, sobretudo por parte dos grandes negociantes genoveses que encontraram apoio político entre as monarquias ibéricas e na Igreja Católica Romana.

⁷ *Anahuac*: região do atual México e Guatemala, principalmente. Sobre *Tawantinsuyu* já tratamos no primeiro capítulo.

Sobre a Europa, Dussel (2005, p. 55-59) considera que no século XV a hoje chamada Europa Ocidental era um mundo periférico e secundário do mundo muçulmano. Será a partir de 1492 que irá se constituir como centro e as outras civilizações serão consideradas como sua periferia. A diacronia unilinear Grécia–Roma–Europa é uma invenção de fins do século XVIII romântico alemão; é, portanto, uma manipulação conceitual posterior do “modelo ariano”, racista.

Referente à utilização do conceito de Europa, Chakrabarty (2009, p. 57-58) faz uma importante consideração. Para ela, “Europa” é um termo hiperreal, refere-se a certa figura de imaginação. Alguns estudiosos argumentam que a ideia de uma Europa homogênea não se sustenta, no entanto, assim como o “orientalismo” não desapareceu apenas por que alguns o criticaram, da mesma forma a “Europa” reificada e celebrada nas relações cotidianas de poder como cenário do nascimento do moderno segue dominando o discurso histórico. Concordamos com Chakrabarty e no mesmo sentido nos remetemos a termos como “Ocidente”, “negro”, “branco”, “índio”, conceitos construídos historicamente que continuam a desempenhar um papel fundamental nas relações coloniais de conhecimento.

A partir da emergência do circuito comercial do Atlântico, os circuitos mercantis relativamente independentes no mundo passam a serem integrados, constituindo assim o circuito do Atlântico com a incorporação de *Tawantinsuyu* e *Anabuaç*, das terras Guarani (envolvendo parte da Argentina, do Paraguai, sul do Brasil e Bolívia, principalmente) e Pindorama (nome com que os tupis designavam o Brasil) (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 6).

Mignolo (2005, p. 73) diz que a emergência do circuito comercial do Atlântico possibilitou uma confluência entre

o controle econômico na expansão do Ocidente e também o controle epistêmico ou do pensamento. Esta é a principal explicação ao fato de que uma casualidade se transformou no paradigma dominante até hoje. Ou seja, aí está o início de uma história na qual uma perspectiva “local” de saber começa a instaurar-se como conhecimento universal. É neste cenário que podemos localizar historicamente o começo da construção de um saber jurídico pretensamente universal, exemplificado com Francisco de Vitória e no debate de Valladolid entre Las Casas e Sepúlveda.

A partir deste momento não é possível conceber a modernidade sem a colonialidade, o lado silenciado pela imagem reflexiva que a modernidade (por exemplo, os intelectuais, o discurso oficial do estado) construiu de si mesma (MIGNOLO, 2005, p. 75). Desta maneira, para se falar em modernidade também é necessário considerar a colonialidade e a decolonialidade como categorias interdependentes no interior do sistema-mundo moderno/colonial.

Para muitos teóricos da modernidade todas as culturas e sociedades do mundo são reduzidas a uma manifestação da história e cultura europeia. Entretanto, para os autores decoloniais as histórias são “outras”. Enquanto que para os representantes da história universal a modernidade tem uma só face, para os estudos decoloniais latino-americanos, tem duas. O chamado progresso da modernidade é construído a partir da violência da colonialidade.

Colonialidade, portanto, é um termo que não deve ser confundido com colonialismo. Para o pensamento eurocêntrico, a palavra colonial remete somente ao colonialismo no seu sentido clássico; os autores decoloniais trabalham com a noção da colonialidade, com um sentido muito mais amplo e complexo.

Segundo Mignolo (2007, p. 33) o colonialismo refere-se a períodos históricos específicos e a lugares de domínio imperial (português, espanhol, britânico e desde o início do século XX, estadunidense). O termo colonialidade diz respeito a uma estrutura lógica de domínio colonial (independente de sua manifestação histórica, por exemplo, o colonialismo espanhol, português) que impõe o controle, a dominação e a exploração e produz certa classificação racial da humanidade.

A ideia de colonialidade, deste modo, tem uma implicação fundamental.

[...] a concepção de que o mundo não foi completamente descolonizado. A primeira descolonização iniciada no século XIX foi incompleta, uma vez que se limitou à independência política das periferias. Ao contrário, a segunda descolonização, que diz respeito à categoria descolonialidade, deverá dirigir-se às múltiplas relações, inclusive às epistêmicas, que a primeira descolonização deixou intactas. (COLAÇO; DAMÁZIO, 2010, p. 86).

O termo “modernidade” tem sido utilizado há muito tempo. A partir da perspectiva europeia, refere-se a um período que remonta ao Renascimento europeu e ao “descobrimto” da América (esta ideia é compartilhada por alguns acadêmicos do sul da Europa) ou ao Iluminismo europeu (esta ideia é predominante e é reproduzida em países como Inglaterra, Alemanha, Holanda e França) (MIGNOLO, 2007b, p. 31).

A partir do século XVIII, o pensamento iluminista desenvolveu um discurso sobre suas origens, segundo o qual a modernidade seria um fenômeno a partir de experiências que se deram puramente no interior da Europa e se difundiram por todo o mundo (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 49).

Na análise social e filosófica geral afirma-se que a modernidade começa com o *ego cogito* cartesiano, um processo

exclusivamente europeu que permitiu que a humanidade avançasse racionalmente. A Europa, por conseguinte, teria qualidades internas únicas que, por exemplo, permitiram desenvolver a racionalidade científico-técnica; e isso explicaria sua superioridade (COLAÇO; DAMÁZIO, 2010, p. 88).

Segundo Escobar (2003, p. 55-56), as concepções de Jürgen Habermas e Anthony Giddens têm sido particularmente influentes, dando origem a diversos livros sobre modernidade e globalização. Nesta perspectiva, a modernidade pode ser caracterizada da seguinte maneira:

Historicamente, a modernidade tem origem temporal e espacialmente identificada, o século XVII, o Norte da Europa, especialmente França, Alemanha e Inglaterra, em torno dos processos da Reforma, do Iluminismo e da Revolução Francesa. Ou seja, fenômenos europeus que para serem explicados não seria necessário olhar para fora da Europa. Muitos consideram que esse processo começa com o italiano Galileu Galilei (condenado em 1616), o inglês Francis Bacon (com o *Novum Organum*, em 1620) e com o francês René Descartes (com o *Discurso do método*, de 1636).

Sociologicamente, a modernidade é caracterizada por algumas instituições (como o estado-nação) e possui algumas características básicas, tais como a reflexividade de si mesma, o *feedback* contínuo entre o conhecimento de especialistas e a sociedade. O desmembramento da vida social de âmbito local e suas crescentes determinações pelas forças translocais.

Culturalmente, a modernidade introduz uma ordem baseada nas construções da razão, do individual, do conhecimento especializado e dos mecanismos administrativos ligados ao estado. Ordem e razão são vistos como a base para a igualdade e a liberdade.

Filosoficamente, pode-se ver a modernidade em termos do surgimento do conceito de “homem” como a base de todo conhecimento e ordem no mundo, separado do natural e divino. A modernidade é vista em termos do triunfo da metafísica, entendida como uma tendência, que se estende desde Platão e alguns pré-socráticos a Descartes e pensadores modernos que encontram na verdade lógica a fundação para uma teoria racional do mundo composta por coisas e seres conhecíveis e, portanto, controláveis. Tal tendência filosófica é criticada no interior da Europa por Nietzsche, Heidegger, Foucault, entre outros.

Nós entendemos a modernidade, da mesma forma que Dussel, para quem a modernidade não pode se circunscrever a essa narrativa celebratória, tampouco como emancipação da razão que foi produzida pela genialidade e excepcionalidade histórica dos europeus, mas sim terá que considerar seu constitutivo “lado oculto” ou irracionalidade imanente, ou seja, a “falácia eurocêntrica” do “mito da modernidade” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 82).

Questionando a Habermas, Dussel (1993, p. 35) escreve:

Para a definição intra-europeia da Modernidade, esta Idade Nova começa com o Renascimento, a Reforma e culmina na *Aufklärung*. O fato de existir ou não América Latina, África ou Ásia não tem nenhuma importância para o filósofo de Frankfurt! Ele propõe uma definição exclusivamente intra-europeia da Modernidade – por isso é autocentrada, eurocêntrica, onde a “particularidade” europeia se identifica com a “universalidade” mundial sem ter consciência da referida passagem.

Dussel (1993, p. 7-15) considera que para se compreender a modernidade é necessário analisá-la de uma forma mais ampla. “A modernidade aparece quando a Europa se afirma como ‘centro’ de uma História Mundial que inaugura, e por isso a periferia é a parte de sua própria definição.”

O que acontece é que os pensadores do “centro” esquecem-se dessa “periferia” e caem na “falácia eurocêntrica”. Trata-se de encobrir a origem da modernidade e a origem de seu “mito”. O mito poderia ser descrito por meio dos seguintes momentos:

1. Sendo a cultura europeia mais desenvolvida, quer dizer, uma civilização superior às outras culturas (premissa maior de todos os argumentos: o “eurocentrismo”).
2. O fato de as outras culturas “saírem” de sua própria barbárie ou subdesenvolvimento pelo processo civilizador constitui, como conclusão, um progresso, um desenvolvimento, um bem para elas mesmas. É então um processo *emancipador*. Além disso, este caminho modernizador obviamente já é percorrido pela cultura mais desenvolvida. Nisto estriba a “falácia do desenvolvimento (desenvolvimentismo)”.
3. Como primeiro corolário: A dominação que a Europa exerce sobre outras culturas é uma ação pedagógica ou uma violência necessária (guerra justa) e é justificada por ser uma obra civilizadora ou modernizadora; também estão justificados eventuais sofrimentos que possam padecer os membros de outras culturas, já que são custos necessários do processo civilizador, e pagamento de uma “imaturidade culpável”.
4. Como segundo corolário: O conquistador ou o europeu não só é *inocente*, mas meritório, quando exerce tal ação pedagógica ou violência necessária.
5. Como terceiro corolário: As vítimas conquistadas são “culpadas” também de sua própria conquista, da violência que se exerce contra elas, de sua vitimação, já que podiam e deviam ter “saído” da barbárie voluntariamente sem obrigar ou exigir o uso da força

por parte dos conquistadores ou vitimários; é por isso que os referidos povos subdesenvolvidos se tornam duplamente culpados e irracionais quando se rebelam contra essa ação emancipadora – conquistadora (DUSSEL, 1993, p. 78).

Para Dussel (1999, p. 147), esse mito constitui o eurocentrismo, surge com a “invenção” da América e domina o entendimento prático do que é modernidade.

Hegel diz que a história é a configuração do Espírito, que o povo que recebe esse Espírito como princípio natural trata-se do povo dominante. Os outros povos não têm direito algum contra o direito absoluto desse povo (DUSSEL, 1993, p. 22). Para Hegel (1974, p. 210), a história universal vai do Oriente ao Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal.⁸

Nesse sentido, Dussel aponta que esta definição de Hegel “é a melhor definição não só do ‘eurocentrismo’ mas também da própria sacralização do poder imperial do Norte e do Centro sobre o Sul, a Periferia, o antigo mundo colonial e dependente.” Dussel crê que esses textos falam, em sua espantosa crueldade, de um cinismo sem medida, que se transforma no próprio desenvolvimento da razão iluminista, ou seja, o *ego cogito* cartesiano está precedido pelo *ego conquirus* imperial.

⁸ Para Hegel (1974) a África não interessa, pois é algo isolado e sem História. O africano foi imaginado como ser inferior, achando-se em um estado de selvageria. Hegel dizia que o negro representa o homem natural em toda sua barbárie e violência. Considera que a América deve afastar-se do solo em que, até hoje, se desenvolveu a história universal e que se tem revelado sempre e segue se revelando impotente, tanto no físico como no espiritual. Ao falar sobre os americanos que habitam a América do Sul, pondera que a inferioridade dos indivíduos manifesta-se em tudo, inclusive na estatura. Além disso, considera que os americanos vivem como crianças, que se limitam a existir, distante de tudo o que signifique pensamentos e fins elevados.

A perspectiva eurocêntrica, segundo Quijano (2002, p. 4-5), foi “imposta e admitida nos séculos seguintes, como a única racionalidade legítima. Em todo caso, como a racionalidade hegemônica, o modo dominante de produção de conhecimento”.

Para o que interessa aqui, entre seus elementos principais é pertinente destacar, sobretudo, o dualismo radical entre “razão” e “corpo” e entre “sujeito” e “objeto” na produção do conhecimento; tal dualismo radical está associado à propensão reducionista e homogeneizante de seu modo de definir e identificar, sobretudo na percepção da experiência social, seja em sua versão a-histórica, que percebe isolados ou separados os fenômenos ou os objetos e não requer por consequência nenhuma ideia de totalidade, seja na que admite uma ideia de totalidade evolucionista, orgânica ou sistêmica, inclusive a que pressupõe um macrosujeito histórico. Essa perspectiva de conhecimento está atualmente em um de seus mais abertos períodos de crise, como o está toda a versão eurocêntrica da modernidade. (QUIJANO, 2002, p. 4-5).

Dussel (1999, p. 148-149) propõe um modelo alternativo à visão tradicional e eurocêntrica de modernidade, o que chama de “paradigma planetário”. Afirma que a modernidade é um fenômeno do sistema-mundo moderno/colonial. A modernidade não é fruto de uma Europa independente, mas de uma Europa concebida como centro. Essa centralidade da Europa no sistema-mundo não é fruto de uma superioridade interna acumulada, mas é um efeito do descobrimento, conquista e colonização da América. Esse fato vai lhe dar vantagem frente ao mundo otomano-islâmico, Índia e China. A modernidade é o resultado desses eventos. Não há, portanto, modernidade sem colonialidade.

Dussel (2005, p. 61-62) sugere que a modernidade pode ser compreendida em duas fases. Primeira e segunda modernidade.

A primeira modernidade se inicia com a Espanha, como primeira nação “moderna”.

A Espanha abre a primeira etapa “moderna”: o mercantilismo mundial. As minas de prata de Potosi e Zacatecas (descobertas em 1545-1546) permitem o acúmulo de riqueza monetária suficiente para vencer os turcos em Lepanto vinte e cinco anos depois de tal descoberta (1571). O Atlântico suplanta o Mediterrâneo. Para nós, a “centralidade” da Europa Latina na História Mundial é o determinante fundamental da Modernidade. Os demais determinantes vão correndo em torno dele (a subjetividade constituinte, a propriedade privada, a liberdade contratual etc.) são o resultado de um século e meio de “Modernidade”: são efeito, e não ponto de partida. A Holanda (que se emancipa da Espanha em 1610), a Inglaterra e a França continuarão pelo caminho já aberto. (DUSSEL, 2005, p. 61-62).

Deste modo, a incorporação da América como primeira periferia do sistema-mundo moderno/colonial não gera apenas a “acumulação originária do capital”, mas também as primeiras manifestações epistêmicas propriamente modernas, como por exemplo, no primeiro discurso jurídico colonial (que também é moderno), que pode ser exemplificado por Francisco de Vitória e no debate entre Sepúlveda e Las Casas.

A modernidade, então, deve ser pensada como um processo que remonta ao surgimento do sistema-mundo moderno/colonial.

A Modernidade, como novo “paradigma” de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século XV e com a conquista do Atlântico. O século XVII já é fruto do século XVI; Holanda, França e Inglaterra representam o desenvolvimento posterior no horizonte aberto por Portugal e Espanha. A América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a “outra face”, dominada, explorada, encoberta. (DUSSEL, 2005, p. 64).

O que Dussel (2005, p. 62) chama de “segunda modernidade” é a única modernidade que hegemonicamente a Europa reconhece.

A segunda etapa da “Modernidade”, a da Revolução Industrial do século XVIII e do Iluminismo, aprofundam e ampliam o horizonte cujo início está no século XV. A Inglaterra substitui a Espanha como potência hegemônica até 1945, e tem o comando da Europa Moderna e da História Mundial (em especial desde o surgimento do Imperialismo, por volta de 1870).

A primeira modernidade não só antecede à segunda, mas também é sua condição de possibilidade. A subjetividade derivada da experiência do descobridor e conquistador é a primeira subjetividade moderna que localiza os europeus como centro e fim da história (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 85).

A experiência não só do “descobrimento”, mas especialmente da “conquista” será essencial na constituição do ego moderno, mas não só como subjetividade “centro” e “fim” da história. [...] O ego cogito moderno foi antecedido em mais de um século pelo ego conquiro (eu conquisto) prático do luso-hispano que impôs sua vontade (a primeira “Vontade-de-poder” moderna) sobre o índio americano. A conquista do México foi o primeiro âmbito do ego moderno. A Europa (Espanha) tinha evidente superioridade sobre as culturas asteca, maia, inca etc., em especial por suas armas de ferro – presentes em todo o horizonte euro-afro-asiático. A Europa moderna, desde 1492, usará a conquista da América Latina (já que a América do Norte só entra no jogo no século XVII) como trampolim para tirar uma “vantagem comparativa” determinante com relação a suas antigas culturas antagônicas (turco-muçulmana etc.). (DUSSEL, 1993, p. 23).

O *ego cogito* para Dussel (2005, p. 63-64) deve ser considerado uma articulação do sujeito moderno que encontra sua origem na *ego conquiro*, ou seja, se estabelece uma continuidade entre primeira e segunda modernidade, bem como entre modernidade e o seu lado oculto, a colonialidade.

Segundo Escobar (2005, p. 60), a utilização dos termos sistema-mundo moderno/colonial e modernidade/colonialidade representa uma mudança de perspectiva que, resumidamente, inclui:

1. Localizar as origens da modernidade na conquista da América e no controle do Atlântico depois de 1492, muito antes da Iluminismo ou do final do século XVIII, como é usualmente aceito;
2. O colonialismo e o desenvolvimento do sistema mundial capitalista são tratados como constitutivos da modernidade, ou seja, a economia e suas concomitantes formas de exploração não são ignoradas;
3. Adota-se, desta forma, em lugar de uma visão da modernidade como um fenômeno intra-europeu, uma perspectiva planetária na sua explicação;
4. A identificação da dominação de “outros” fora do centro europeu é considerada como uma necessária dimensão da modernidade, como a consequente subalternização do conhecimento desses grupos;
5. Por último, a concepção do eurocentrismo é analisada como a forma do conhecimento da modernidade/colonialidade, como uma representação hegemônica e um modo de conhecimento que afirma sua própria universalidade.

Dessa série de posições emergem várias posturas alternativas:

- a) um descentramento da modernidade de suas alegadas origens europeias, incluindo um descrédito com relação à sequência linear entre Grécia, Roma, a cristandade e a Europa moderna;
- b) uma nova concepção espacial e temporal da modernidade em termos do papel fundacional da Espanha e Portugal. A “primeira modernidade” iniciada com a Conquista e sua continuação na Europa do Norte com

a Revolução Industrial e o Iluminismo com a “segunda modernidade”. A segunda modernidade não substituiu a primeira, mas é incluída nesta até o presente;

- c) uma ênfase na *periferialização* de todas as outras regiões do mundo por esta “Europa moderna”;
- d) uma releitura do “mito da modernidade” visando questionar a superioridade da civilização europeia, articulada com a suposição de que o desenvolvimento europeu deve ser seguido universalmente (ESCOBAR, 2005, p. 60-61).

Deste modo, fica evidente como modernidade e colonialidade estão necessariamente relacionadas uma com a outra. Não é com os pressupostos da modernidade que a colonialidade será superada, pois é precisamente a modernidade que necessita e produz a colonialidade (MIGNOLO, 2007b, p. 37).

Pode se dizer, deste modo, que o primeiro passo para se pensar decolonialmente é partir da premissa de que a modernidade não existe sem a colonialidade. No âmbito do direito, não é possível pensar o “direito moderno” sem analisar sua face em relação com a colonialidade.

Muitos autores decoloniais⁹ referem-se à relação entre modernidade e colonialidade como dois lados de uma mesma moeda, sendo que uma não pode existir sem a outra. É por isso, como vimos anteriormente, que se fala modernidade/colonialidade. A barra indica a relação mútua de constituição dos termos.

Para se implementar a lógica da colonialidade necessita-se da retórica da modernidade; e esta, da mesma forma é sustentada pela lógica da colonialidade.

⁹ Enrique Dussel, Edgardo. Lander, Aníbal Quijano e Walter Mignolo, por exemplo.

Em nome da salvação de almas e do progresso econômico foi necessário o tráfico de escravos, a exploração dos indígenas e a expropriação de suas terras. Ou seja, a retórica positiva da modernidade justifica a lógica destrutiva da colonialidade.

Modernidade passou a ser – em relação com o mundo não europeu – sinônimo de salvação e novidade. Do Renascimento até o Iluminismo, a modernidade teve como ponta de lança a teologia cristã, assim como o humanismo secular renascentista (ainda vinculado com a teologia). A retórica de salvação por meio da conversão ao cristianismo se traduziu em uma retórica de salvação por meio da missão civilizadora a partir do século XVII quando a Inglaterra e França substituíram a Espanha na liderança da expansão imperial/colonial ocidental. A retórica da novidade se complementou com a ideia de progresso. Salvação, novidade e progresso tomaram um novo rumo – e adotaram um novo vocabulário – depois da Segunda Guerra Mundial, quando os Estados Unidos substituíram a liderança da Inglaterra e França, deram apoio à luta pela descolonização na África e Ásia e iniciaram um projeto econômico global sob o nome de “desenvolvimento e modernização”. Hoje conhecemos bem quais são as consequências da salvação por meio do desenvolvimento. A nova versão desta retórica, “globalização e livre comércio”, é a que se está em voga atualmente. (MIGNOLO, 2009, p. 43).

Só aparece a modernidade e nas sombras são ocultadas as “coisas más” como a escravidão, a exploração, a apropriação da terra, as quais se supõem que serão corrigidas com o “avanço da modernidade” e da democracia (por exemplo, a política dos Estados Unidos no Iraque) quando se alcance o estágio no qual a justiça e a igualdade se apliquem a todos.

Escravidão, exploração e apropriação da terra, são tratados como exceções e enganos, mas não como a lógica consistente da colonialidade e sua inevitabilidade para o avanço da modernidade.

A colonialidade atua estabelecendo e organizando a diferença colonial epistêmica a partir de um imaginário ponto

zero do conhecimento, seja ele sustentado pela teopolítica (deus) ou pela egopolítica (o ego cartesiano)

A diferença colonial converte as diferenças em valores e estabelece uma classificação racial de seres humanos, ontologicamente e epistemicamente. Ontologicamente, parte do pressuposto que há seres humanos inferiores. Epistemicamente pressupõe que os seres humanos inferiores são deficientes racionalmente e que essa deficiência só será minimizada a partir do momento que se adaptem aos padrões eurocêntricos de conhecimento.

A epistemologia eurocêntrica do “ponto zero” configurada pela teopolítica e pela egopolítica do conhecimento é, deste modo, um fator determinante da colonialidade. Ao construir uma visão hegemônica e deslocalizada, assumindo um ponto de vista universalista, neutro e objetivo, o conhecimento eurocêntrico sustenta a retórica da modernidade (evolução, progresso, desenvolvimento etc.) e ao mesmo tempo silencia os saberes locais.

Passamos da caracterização de “povos sem escrita” do século XVI, para a dos “povos sem história” dos séculos XVIII e XIX, “povos sem desenvolvimento” do século XX e, mais recentemente, “povos sem democracia” do século XXI. Passamos dos “direitos dos povos” do século XVI (o debate Sepúlveda versus de Las Casas na escola de Salamanca em meados do século XVI), para os “direitos do homem” do século XVIII (filósofos iluministas), para os recentes “direitos humanos” do século XX. Todos estes fazem parte de desenhos globais, articulados simultaneamente com a produção e a reprodução de uma divisão internacional do trabalho feita segundo um centro e uma periferia, que por sua vez coincide com a hierarquia étnico-racial global estabelecida entre europeus e não-europeus. (GROSGOUEL, 2008, p. 120).

Nesse sentido Lander (2005, p. 26) fala em “colonialidade do saber”. Esta pode ser tratada como dispositivo que organiza

a totalidade do espaço e do tempo de todas as culturas, povos e territórios do planeta, presente e passado numa grande narrativa universal. Nesta narrativa, a Europa é ou sempre foi simultaneamente o centro geográfico e a culminação do movimento temporal.

Da constituição histórica das disciplinas científicas que se produz na academia ocidental interessa destacar dois assuntos fundacionais e essenciais. Em primeiro lugar está a suposição da existência de um metarrelato universal que leva a todas as culturas e a todos os povos do primitivo e tradicional até o moderno. A sociedade industrial liberal é a expressão mais avançada desse processo histórico, e por essa razão define o modelo que define a *sociedade moderna*. A sociedade liberal, como norma universal, assinala o único futuro possível de todas as outras culturas e povos. Aqueles que não conseguirem incorporar-se a esta marcha inexorável da história estão destinados a desaparecer. Em segundo lugar, e precisamente pelo caráter universal da experiência histórica europeia, as formas do conhecimento desenvolvidas para a compreensão dessa sociedade se converteram nas únicas formas válidas, objetivas e universais de conhecimento. As categorias, conceitos e perspectivas (economia, Estado, sociedade civil, mercado, classes, etc.) se convertem, assim, não apenas em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o *dever ser* para todos os povos do planeta. Estes conhecimentos convertem-se, assim, nos padrões a partir dos quais se podem analisar e detectar as carências, os atrasos, os freios e impactos perversos que se dão como produto do primitivo ou o tradicional em todas as *outras* sociedades. (LANDER, 2005, p. 33-34).

As outras formas de ser, de organização da sociedade e de conhecimento, são transformadas “não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas. São colocadas num momento anterior do desenvolvimento histórico da humanidade.” Ou seja, “aniquilação ou civilização imposta definem, destarte, os únicos destinos possíveis para os outros” (LANDER, 2005, p. 34).

3 A Decolonialidade e a Emergência dos Saberes Locais

A decolonialidade surge naturalmente a partir dos sujeitos dominados e racializados como inferiores que, a partir dos seus saberes “locais”, buscam expor a lógica de subalternização da modernidade/colonialidade.

São várias as expressões que são empregadas para se referir à decolonialidade, entre elas pensamento, giro e opção decolonial¹⁰ (GROSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 33).

Por exemplo, o termo “pensamento decolonial” se entende no universo de expressões semelhantes tais como “pensamento econômico”, “pensamento científico”, “pensamento linear”. Cada adjetivo nomeia uma esfera ou um universo de sentido que caracteriza um pensar particular.

“Giro decolonial” se traduz do inglês *decolonial turn*. A expressão *turn* tem dois significados. Significa “turno”, no mesmo sentido quando dizemos “trocar de turno” e, por outro lado, significa “giro” no sentido de “girar à direita ou à esquerda”, “dar um giro de 360 graus”. O “turno decolonial” no sentido de chegar o “turno do pensamento decolonial” pode verter-se na expressão “opção decolonial”. A opção decolonial significa então que o “turno decolonial” é uma opção (GROSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 33).

Pensar decolonialmente, habitar o giro decolonial, trabalhar na opção decolonial (entendida em seu singular perfil embora apresentada em variadas formas segundo as histórias locais), significa avançar em um processo de despreendimento das bases eurocentradas do conhecimento. Além disso, implica

¹⁰ Também aparecem as noções de pensamento descolonial, giro descolonial e opção descolonial.

pensar fazendo conhecimentos que iluminem as zonas escuras e os silêncios produzidos por uma forma de saber e conhecer cujo horizonte de vida foi constituindo-se na imperialidade (GROSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 34).

O pensar decolonial não aparece de repente com os estudos pós-coloniais e decoloniais, tampouco é um tipo de atividade e conhecimento que se dá somente a partir das universidades. Torna-se visível a partir da variedade de respostas que se deram em distintos continentes ao longo do processo de formação e consolidação da modernidade/colonialidade.

Há uma larga história e uma genealogia de intervenções decoloniais, do século XVI ao XX, na América, Ásia e África, cuja história, análise e consequências os estudos decoloniais já estão realizando e colocando em destaque (GROSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 29-31).

A decolonialidade surge do pensamento negado, enquanto potencial epistêmico, e que, no melhor dos casos, foi considerado como “conhecimento local”, tal como conceitua o Banco Mundial. Os movimentos indígenas, por exemplo, na América Latina, o levante zapatista, a história do colonialismo a partir da perspectiva dos atores que viveram em colônias (crioulos, mestiços, indígenas ou afro-americanos), como os seus equivalentes da África e Ásia. Esses saberes “locais” (história, memória, dor, conhecimento de línguas e diversos) não são “lugares de estudo”, mas “lugares de pensamento” que geram a decolonialidade (MIGNOLO, 2003b, p. 22).

Muitas vezes, quando esse tipo de conhecimento procura o seu lugar na universidade, a universidade rejeita ou coloca dificuldades, com a desculpa de que não está sujeito às regras disciplinares da produção do conhecimento (MIGNOLO, 2007, p. 34). De fato, o conhecimento e o entendimento gerado pela fe-

rida colonial não foram historicamente levados a sério, ou, quando o foram, a Igreja e o Estado os consideraram inadequados.

Esses conhecimentos “locais” não estão baseados nas ideias de tempo linear, progresso, evolução. Não visam descobrir uma verdade única, universal, que se aplicaria a todos os povos do planeta.

O paradigma decolonial luta por fomentar a divulgação de outra interpretação que traz uma visão silenciada dos acontecimentos e também mostra os limites de uma ideologia imperial que se apresenta como a verdadeira (e única) interpretação desses mesmos fatos. (MIGNOLO, 2007b, p. 57).

Importante para a decolonialidade é o conceito de transmodernidade proposto por Dussel (1993, p. 187). A sua crítica à modernidade não pretende o retorno a um projeto pré-moderno, antimoderno ou pós-moderno, mas sim a um projeto de descolonização. A transmodernidade é um “projeto mundial de libertação onde a Alteridade, que era co-essencial da Modernidade, se realize igualmente.”

A transmodernidade visa concretizar o inacabado e incompleto projeto da descolonização. Em vez de uma única modernidade, centrada na Europa e imposta ao resto do mundo como um desenho global, Dussel propõe que se enfrente a modernidade eurocentrada através de “uma multiplicidade de respostas críticas descoloniais que partam das culturas e lugares epistêmicos subalternos de povos colonizados de todo o mundo” (DUSSEL, 1993, p. 139).

Dialogando com a noção de transmodernidade, Mignolo (2003, p. 35) desenvolve o conceito de epistemologias de fronteira (pensamento liminar ou pensamento de fronteira). Fala sobre a necessidade da descolonização e da transformação “da rigidez de fronteiras epistêmicas e territoriais estabelecidas e

controladas pela colonialidade do poder, durante o processo de construção do sistema mundial colonial/moderno.”

As epistemologias de fronteira relacionam-se com o conceito foucaultiano de “insurreição dos saberes sujeitados”. A intenção de Mignolo (2003, p. 45) é transportar os saberes sujeitados até os limites da diferença colonial, onde eles se tornam subalternos na estrutura da colonialidade do poder.

O potencial epistemológico do pensamento liminar de “um outro pensamento” tem a possibilidade de superar a limitação do pensamento territorial (isto é, a epistemologia monotópica da modernidade), cuja vitória foi possibilitada por seu poder de subalternizar o conhecimento localizado fora dos parâmetros das concepções modernas de razão e racionalidade. (MIGNOLO, 2003, p. 103).

Em nossa opinião, a decolonialidade deve ser, deste modo, entendida em um sentido amplo, ou seja, é importante destacar que não somente os autores vinculados aos estudos decoloniais optam pela decolonialidade. Nesse mesmo sentido Mignolo (2010b, p. 12) afirma que a opção decolonial é o singular conector de uma diversidade de decolonialidades.

A opção decolonial rechaça definitivamente que “nos digam” a partir dos privilégios epistêmicos do “ponto zero” (CASTRO-GÓMEZ, 2005b) o que somos, qual é a nossa categoria em relação ao ideal de humanidade e o que temos de fazer para ser reconhecido nelas.

Os projetos universais ou globais foram concebidos e implementados primeiro a partir da história local da Europa, depois, no século XX, a partir do Atlântico Norte. Desde o cristianismo aos padrões de civilização na virada do século XX, e até ao projeto atual da globalização (mercado global), os projetos globais têm sido o projeto hegemônico para o gerenciamento do planeta (MIGNOLO, 2003, p. 46).

Esse projeto mudou várias vezes de mãos e de nomes, mas as vezes e os nomes não estão enterrados no passado. Pelo contrário, permanecem vivos no presente, mesmo que a tendência mais visível seja transformar o planeta num mercado global. Contudo não é difícil enxergar que atrás do mercado, como objetivo último de um projeto econômico que se tornou um fim em si mesmo, existem a missão cristã do colonialismo moderno inicial (Renascença), a missão civilizadora da modernidade secularizada e os projetos de desenvolvimento e modernização posteriores à Segunda Guerra Mundial. O neoliberalismo, com sua ênfase no mercado e no consumo, não é apenas uma questão econômica, mas uma nova forma de civilização. (MIGNOLO, 2003, p. 47).

Segundo Mignolo (2003, p. 46), atualmente “as histórias locais estão assumindo o primeiro plano e, da mesma forma revelando as histórias locais das quais emergem os projetos globais com seu ímpeto universal”.

Há muitos “começos da história” além de Adão e Eva e da civilização grega e muitas outras línguas fundacionais além do grego e do latim. Em cada uma dessas línguas aparecem diferentes conceitos de economia que, para Adam Smith, eram impensáveis; e também outras teorias políticas e jurídicas para além de Maquiavel e Hobbes (MIGNOLO, 2010, p. 24).

A modernidade/colonialidade está apoiada em conhecimentos e teorias assentadas sobre a língua grega e a latina, e elaborada nas seis línguas imperiais, europeias e modernas (italiano, castelhano e português no renascimento; francês, inglês e alemão no Iluminismo) e mantém, entretanto, a ideia do fundamentalismo eurocentrista de um universal abstrato que beneficia a todos os habitantes do planeta.

A decolonialidade apoia-se em outros princípios. A partir do século XVI paulatinamente todas as línguas, memórias, saberes, gente, lugares do planeta foram indevidamente tocados pela expansão europeia e norte-americana, resumidas hoje no

termo “globalização”. Assim, todas as histórias, memórias, línguas, experiências subjetividades do planeta fora da Europa e dos Estados Unidos têm em comum o contato violento e agressivo do Ocidente para cristianizar, civilizar, desenvolver os subdesenvolvidos ou democratizar mediante o mercado a todas as sociedades do mundo.

Desse pluriverso de encontros, da diversidade das Américas e Caribe, da África, Ásia e da diversidade do que desde princípios do século XX se conhece como Oriente Médio, surgem formas fronteiriças de pensar e de reinscrever línguas e cosmologias, saberes e filosofias, subjetividades e línguas que foram e continuam sendo demonizadas (isto é, racializadas) a partir da posição hegemônica e dominante da epistemologia moderna (GROSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 36-37).

De tal modo que a decolonialidade, como é pensada na América do Sul, Caribe e Estados Unidos, não é universalizável em suas particularidades. Mas sim, a decolonialidade como conceito e projeto é um conector entre pensadores, ativistas, acadêmicos, jornalistas em distintas partes do mundo (assim também na União Europeia e Estados Unidos). Trata-se do conector entre todos aqueles e aquelas que pensam e fazem a partir do sentido do mundo e da vida que surge da tomada de consciência da ferida colonial (GROSFOGUEL; MIGNOLO, 2008, p. 35).

CAPÍTULO V

NOVAS PERSPECTIVAS PARA A ANTROPOLOGIA JURÍDICA NA AMÉRICA LATINA: APORTES DECOLONIAIS

1 Interculturalidade, Pluralismo Jurídico e Estado Plurinacional

As novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina que pretendemos expor nesta obra apoiam-se nos saberes que foram historicamente subalternizados. Trata-se de pensar o direito a partir dos saberes locais e não pensar os saberes locais a partir do direito ocidental.

Neste novo contexto podemos destacar a emergência da interculturalidade e do estado plurinacional tal como são concebidos pelos movimentos indígenas da Bolívia e do Equador.

O termo interculturalidade penetrou e se generalizou no mundo acadêmico e político latino-americano a partir do âmbito educacional, todavia, com o passar do tempo se estendeu às diversas disciplinas acadêmicas, como o direito, a linguística, a sociologia, a comunicação, a filosofia, entre outras (GARCÉS, 2009, p. 170).

Segundo Walsh (2007, p. 53-55), a interculturalidade, pensada a partir do movimento indígena do Equador, faz parte de um pensamento “outro” que é construído do particular lugar político de enunciação do movimento indígena, mas também de outros grupos subalternos.

Enquanto que o multiculturalismo oficial sustenta a produção e administração da diferença dentro da ordem

nacional, tornando-se funcional à expansão do neoliberalismo, a interculturalidade, como é entendida pelos movimentos indígenas, ou seja, pensada a partir dos grupos historicamente subalternizados, aponta para mudanças radicais nesta ordem (WALSH, 2009, p. 43).

A ideia de interculturalidade, segundo Walsh (2009), organiza a rearticulação da diferença colonial e das subjetividades políticas dos movimentos indígenas e afros do Equador¹ e, além disso, é de grande importância para o estudo do problema da colonialidade.

Para a CONAIE (Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador), a interculturalidade é um princípio ideológico chave na construção de “uma nova democracia”, “anticolonialista, anticapitalista, anti-imperialista e antissegregacionista”, que garantiria “a máxima e permanente participação dos povos e nacionalidades (indígenas) nas tomadas de decisões” (WALSH, 2007, p. 49).

O princípio de interculturalidade respeita a diversidade dos povos e nacionalidades indígenas tanto equatorianos como de outros setores sociais. Mas, ao mesmo tempo, demanda a unidade deles nos níveis econômico, social, econômico e político, com o olhar voltado para a transformação das estruturas presentes. [...]. (WALSH, 2007, p. 49).

Tal noção de interculturalidade contrasta, portanto, com o conceito de multiculturalismo oficial. Entretanto, quando a palavra interculturalidade é empregada pelo estado, no discurso oficial, o seu sentido é equivalente à multiculturalidade ou multiculturalismo. Neste caso o estado quer ser inclusivo,

¹ Segundo Walsh (2007, p. 49), quando o movimento indígena boliviano (diferente do movimento indígena do Equador) utiliza o termo “interculturalidade” é mais no contexto da educação bilíngue e geralmente não é no sentido das esferas econômica, política e social, ou na forma que diz respeito à estrutura do estado e às transformações institucionais.

reformador, para manter a ideologia neoliberal e a primazia do mercado. O projeto intercultural no discurso dos movimentos indígenas está dizendo outra coisa, está propondo uma transformação; eles não estão pedindo reconhecimento e inclusão em um estado que reproduz a ideologia neoliberal e o colonialismo interno.

Logo, o termo interculturalidade pode ser usado para significar um multiculturalismo inclusivo, neoliberal e, em ocasiões, conservador, como também para significar e representar um processo e projeto político-social transformador (WALSH, 2009, p. 83).

Para Walsh, a interculturalidade, nesse último sentido, pode ser considerada como uma ferramenta conceitual central para a construção de um pensamento decolonial. Primeiro por que está concebida e pensada desde a experiência vivida da colonialidade; segundo, por que reflete um pensamento não baseado apenas nos legados eurocêntricos ou da modernidade e, terceiro, por que tem sua origem no sul, dando assim uma volta na geopolítica dominante do conhecimento que tem tido como centro dominante o norte (WALSH, 2009).

Diferente do multiculturalismo oficial, no qual a diversidade se expressa em sua forma mais radical, por separatismos e etnocentrismos e, em sua forma liberal, por atitudes de aceitação e tolerância, a interculturalidade, como é entendida pelos grupos historicamente subalternizados, diz respeito a complexas relações, negociações e intercâmbios culturais que emergem de espaços de fronteira. Trata-se de uma interação entre pessoas, conhecimentos, práticas, lógicas, racionalidades e princípios de vida diferentes. Uma interação que admite e que parte das assimetrias sociais, econômicas, políticas e de poder e também das condições institucionais que limitam a possibilidade de que

o “outro” possa ser considerado sujeito com capacidade de atuar (WALSH, 2009, p. 45).

Assim, a interculturalidade não pode ser reduzida a uma simples mescla, fusão ou combinação híbrida de elementos, tradições, características ou práticas distintas. Não deve ser entendida como uma forma de intervenção do melhor de dois ou mais possíveis mundos ou reduzida a enunciados como “sociedade intercultural”, “educação intercultural”, “democracia intercultural”, “Estado intercultural”, que em geral tão somente sugerem a diversidade existente. Representa, pelo contrário, processos dinâmicos e de múltiplas direções, repletos de criação e de tensão e sempre em construção; vai mais além da diversidade, do reconhecimento e da inclusão.

Para Walsh (2009, p. 47) a maior provocação da interculturalidade é não ocultar as desigualdades, contradições e conflitos da matriz de poder colonial, mas sim trabalhar e intervir nessas questões. O foco problemático da interculturalidade não reside, portanto, somente nas populações de indígenas e afros, mas sim em todos os setores da sociedade (WALSH, 2009, p. 48).

Nesse sentido Walsh (2010) fala na construção de uma nova interculturalidade jurídica, ou melhor, uma “interculturalização jurídica” para todos, não apenas com relação aos índios ou negros, por exemplo.

[...] a ideia não é substituir ou sintetizar a pluralidade nem simplesmente incluí-la no sistema “nacional”, pluralizando-o, para permitir direitos em paralelo. Trata-se de procurar um reconhecimento e incorporação integrais como também uma relação entre estas ordens distintas indo além da polarização, presente no direito positivista, entre direito coletivo e direito individual. Quer dizer, busca-se uma interculturalização entre as formas de compreender e exercer os direitos que são formas civilizatórias além de culturais; estou falando de uma dinâmica que permite transformar de uma vez o curso jurídico político para todos. (WALSH, 2010).

Como parte de um sistema jurídico intercultural, é necessário incluir distintas maneiras de conceber e exercer os direitos. A interculturalização jurídica, para Walsh (2010), não deixa de lado o pluralismo jurídico, mas aprofunda sua prática e compreensão. Requer que o sistema “uninacional” e sua lógica-razão jurídica também se pluralizem dentro de um marco de justiça, que parta da realidade do país e não só do modelo do “direito moderno-universal-ocidental-individual” e estatal. Modelo este que, sem dúvida, é o que veio perpetuando a colonialidade.

Para Wolkmer (2001, p. xx) o paradigma estatal é insuficiente, há necessidade de construir um novo paradigma de legalidade assentado nos espaços conflituosos e de confronto social.

[...] o principal núcleo para o qual converge o pluralismo jurídico é a negação de que o Estado seja o centro único do poder político e a fonte exclusiva de toda produção do Direito. Na verdade, trata-se de uma perspectiva descentralizadora e antidogmática que pleiteia a supremacia de fundamentos ético-político-sociológicos sobre critérios tecno-formais positivistas. (WOLKMER, 2001, p. xv).

Diante de um pluralismo jurídico construído a partir de cima, por quem controla o poder político cultural e econômico, Wolkmer fala de um pluralismo jurídico comunitário-participativo como referencial cultural de ordenação compartilhada. Este referencial é construído a partir da

[...] legitimidade de novos sujeitos coletivos, a implementação de um sistema justo de satisfação das necessidades, a democratização e descentralização de um espaço público participativo, o desenvolvimento pedagógico para uma ética concreta da alteridade e a consolidação de processos conducentes a uma racionalidade emancipatória. (WOLKMER, 2001, p. xvi-xxi).

Para Santos (1987) o pluralismo jurídico é uma ideia central na visão pós-moderna de direito, entretanto esse pluralismo jurídico não é aquele pensado tradicionalmente pela antropologia jurídica tradicional, onde se concebe a pluralidade dos sistemas normativos como entidades separadas que coexistem num mesmo espaço político, mas como uma concepção de diferentes espaços jurídicos sobrepostos, que se interpenetram e se mesclam tanto nas nossas mentes como nas nossas ações. Nessa multitude de redes jurídicas existe uma porosidade contínua. A vida das pessoas está constituída pela intersecção de diferentes ordens jurídicas, ou seja, pela interlegalidade enquanto processo dinâmico.

Entretanto, em nossa opinião, a categoria “pluralismo jurídico” pode ser colonial, mesmo se postulada com um sentido político aparentemente comprometido com os saberes locais. Isso ocorre quando o pluralismo jurídico ou o “direito” é definido a partir de um imaginário ponto zero do conhecimento que produziria conhecimentos universais e, assim, deslocalizados.

Tamanaha considera que o direito “será sempre o que as pessoas de uma determinada arena ou campo social pensam sobre seus usos comuns e sobre suas práticas sociais, não sendo, assim, uma construção da ciência social ou da teoria jurídica” (ALBERNAZ; WOLKMER, 2008, p. 74). O pluralismo jurídico, desta maneira, não se definiria pela multiplicidade de manifestações de um só fenômeno (o direito) em um mesmo espaço social, mas pela coexistência social de diferentes fenômenos qualificados como direito (ALBERNAZ; WOLKMER, 2008, p. 74)

Se não acreditarmos em categorias fundamentais que existiriam de forma separada dos discursos, o “direito” será apenas aquilo que as pessoas qualificam e nomeiam como direito. Isto é, uma construção discursiva que tanto pode assumir uma

perspectiva moderno/colonial quando parte de um imaginário universal, como decolonial, quando surge dos saberes que se reconhecem como locais.

Além da interculturalidade, a perspectiva da “descoloniização” (do estado, da sociedade) também entrou em evidência, principalmente na Bolívia e no Equador a partir da primeira década deste século (sofrendo influência inclusive dos estudos acadêmicos latino-americanos da decolonialidade, de Quijano, Mignolo etc.).

Na Bolívia as organizações camponesas, indígenas e originárias, no contexto da Assembleia Constituinte (que elaborou o texto aprovado em janeiro de 2009), articularam o discurso da descoloniização a partir da proposta do “estado plurinacional” (GARCÉS, 2009, p. 175).

O estado multi ou plurinacional implica no âmbito “internacional”, ou dos países “desenvolvidos”, no reconhecimento político da presença e coexistência de duas ou mais nações ou povos etnicamente distintos. A ideia de “nação” aqui se refere a uma comunidade histórica, com um território natal determinado, que compartilha língua e cultura diferenciada. Um país que tenha mais de uma nação é um país multi ou plurinacional. Nesse sentido, virtualmente, todos os países da América do Sul são países plurinacionais, embora não se reconheçam com tais.² (WALSH, 2009, p. 111).

² Sobre a questão do estado plurinacional, Sánchez (2009, p. 79) afirma: “Em termos gerais, a demanda de autodeterminação dos povos indígenas não é defendida em termos de independência, mas sim em meio à disposição de exercer esse direito em um sistema autônomo dentro do país em que eles estão inseridos. Essa é uma primeira diferença em relação à tendência de todo movimento nacional nos séculos XIX e XX, que era a separação estatal e a formação de um Estado nacional independente. Na atualidade, vários movimentos buscam tal objetivo (o País Basco, os curdos e o Tibete, entre outros). O que interessa destacar aqui é que essa disparidade – entre os movimentos dos povos indígenas em prol da autonomia, sem, no entanto romper com a unidade nacional, e os que buscam se separar e construir seu

A proposta do estado plurinacional foi um componente das lutas empreendidas pelos movimentos indígenas na América Latina durante as últimas três décadas, começando com o movimento katarista³ na Bolívia e alguns anos depois sendo elemento importante nas demandas do movimento indígena equatoriano.⁴ (WALSH, 2009, p. 96).

Em um esforço coletivo, e depois de intermináveis horas de deliberação, as organizações bolivianas do Pacto de Unidade (2006)⁵ definiram o estado plurinacional como

próprio Estado-nação – implica em estratégias e objetivos políticos diferentes, num certo sentido. Em ambos os casos, há uma exigência de igualdade de direitos entre os grupos nacionais e um questionamento da estrutura do Estado-nação. Porém, no primeiro caso, a crítica conduz à conveniência de reformular os termos da relação com o Estado-nação pré-existente, de modo que este deixe de ser a representação de uma só identidade nacional (de sua cultura e de seus valores), de modo que as diversas nacionalidades ou os grupos étnicos passem a modelar a vida do Estado, das instituições, dos valores, da política e da economia. Essa é a defesa da transformação do Estado-nação em um sentido pluriétnico ou plurinacional.”

³ O movimento katarista (boliviano) surgiu a partir dos índios aymaras, ganhou força no final da década de 1960 e início da década de 1970, mesclava luta sindical agrária com a demanda pelo reconhecimento da identidade indígena. Essa corrente é conhecida como katarista, em homenagem a Tupac Katari, líder de uma grande insurreição indígena do século XVIII.

⁴ Para Walsh (2009, p. 104), os movimentos indígenas e camponeses bolivianos, particularmente os aymaras, diferente dos equatorianos, se interessam menos pelo estado e mais com a recuperação da memória em relação à organização regional dos *ayllus*. Sobre a questão dos *ayllus*, trataremos mais adiante.

⁵ “No momento de constituição do Pacto de Unidade, participaram as seguintes organizações: a Confederação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB), o Conselho Nacional de Ayllus e Marcas do Qullasuyu (CONAMAQ), a Confederação Sindical de Colonizadores da Bolívia (CSCB), a Coordenadoria de Povos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), a Federação Nacional de Mulheres Camponesas da Bolívia “Bartolina Sisa” (FNMCB-BS), a Assembleia do Povo Guarany (APG), o Movimento Sem Terra da Bolívia (MST-B), o Bloco de Organizações Camponesas e Indígenas do Norte Amazônico da Bolívia (BOCINAB), a Central Departamental de Trabalhadores Assalariados do Campo (CDTAC). No momento em que se iniciou o processo de construção da proposta, o Pacto incluiu as organizações: CONAMAQ, CSTUCB, CSCB, FNMCB-BS, CPESC, CIDOB, CPEMB, MST-B e APG. (GARCÉS, 2009, p. 175).

[...] um mecanismo válido para transcender o modelo de Estado liberal e monocultural com fundamento no cidadão individual; isso, mediante a constatação de que o modelo liberal é o que impusera a cultura ocidental, marginalizando e debilitando as culturas originais e os sistemas políticos e jurídicos dos povos indígenas. Do mesmo modo, a divisão político-administrativa do Estado-nação impôs fronteiras que desfizeram unidades territoriais tradicionais e racharam a autonomia dos povos e o controle sobre a terra e os recursos naturais. Esse arcabouço de despojo caminhou de mãos dadas com a imposição de um sistema jurídico uniforme, e de alguns modelos de governo e administração da justiça alheios aos povos indígenas e em favor das leis de mercado, que têm privado e privam os povos de seus meios de subsistência, deteriorando sua qualidade de vida. (GARCÉS, 2009, p. 175).

O estado plurinacional é considerado para esses movimentos e instituições como um modelo de organização que teria como função “descolonizar nações e povos indígenas originários, recuperar sua autonomia territorial, garantir o exercício pleno de todos os seus direitos como povos e exercer suas próprias formas de autogoverno” (GARCÉS, 2009, p. 176).

Para concretizar o estado plurinacional um dos elementos fundamentais seria o direito à terra, ao território e aos recursos naturais; isso possibilitaria acabar com o latifúndio e a concentração de terras em poucas mãos e, assim, romper com o monopólio de controle dos recursos naturais em benefício de interesses privados. Da mesma forma, o estado plurinacional “implica que os poderes públicos tenham representação direta dos povos e nações indígenas, originários e camponeses de acordo com suas normas e procedimentos próprios” (GARCÉS, 2009, p. 176).

Seria, segundo Garcés (2009, p. 176), um “Estado de consorciação onde as coletividades políticas opinam, expressam seu acordo e tomam decisões sobre as questões centrais do Estado.” A ideia de que o estado tem soberania única e absoluta

sobre seu território é desfeita e, deste modo, possibilita-se o exercício do autogoverno (para dentro) e do cogoverno (em relação ao estado central e com as outras entidades territoriais).

Com relação ao Equador a proposta da plurinacionalidade foi introduzida inicialmente no final da década 1980 pela CONAIE e amplamente discutida por esta organização durante os anos de 1990, mas com pouco entendimento e acolhida por parte da sociedade dominante, “branco-mestiça”. As organizações indígenas, junto com vários intelectuais não indígenas, deixaram claro que a plurinacionalidade não implica uma política de isolamento ou separatismo, mas sim o reconhecimento de sua própria existência como povos e nacionalidades no interior do estado equatoriano, enfatizando que não existe uma só forma nacional, mas várias formas historicamente estabelecidas (WALSH, 2009, p. 98).

Desde seus primeiros pronunciamentos sobre o estado plurinacional nos anos de 1990, a CONAIE argumentou que a diferença dos povos e nacionalidades indígenas não é apenas “cultural”, mas sim, e mais importante, histórica, política e econômica, quer dizer, é uma diferença colonial. Portanto, segundo Walsh (2009, p. 103-104), a proposta da plurinacionalidade torna visível uma luta estrutural, cujo eixo está nas formas estruturais de exclusão, de modo que não só pretende deixar para trás o legado colonial, mas também, adicionalmente, dirige-se para a criação e construção de um projeto social, de autoridade política e de vida, um projeto com justiça, equidade, dignidade e solidariedade.

Desta maneira, para a CONAIE (WALSH, 2007, p. 50) o estado plurinacional representa

[...] um processo de transição do Estado capitalista, burguês e excludente através de um Estado Plurinacional inclusivo que integre a todos os setores da sociedade em seu aspecto social, econômico,

político, judicial e cultural. É a transição do poder elitista dominante e classista do Estado para um Estado Plurinacional que reúne todos os setores da sociedade com representação e poder. O propósito do Estado Plurinacional é resolver gradualmente cada uma das heranças sociais cristalizadas como analfabetismo, pobreza, desemprego, racismo, produção incipiente, etc., trabalhando para satisfazer basicamente as necessidades material, espiritual e cultural [...] que garantam o exercício dos direitos individuais e coletivos.

Diferente da Bolívia e do Equador, no Brasil, segundo Verdum (2009, p. 94), depois de mais de vinte anos da aprovação da atual Constituição da República Federativa do Brasil (1988), que incluiu um capítulo específico relativo aos direitos dos povos indígenas (Capítulo VIII – Dos Índios), o que se verifica é que nenhum dos governos que se sucederam buscou mudanças significativas “nas práticas e estruturas político-administrativas do aparato de Estado, em particular na direção da transformação do Estado brasileiro num Estado plurinacional.”⁶ De maneira que o direito interno de autonomia política desses povos e também a reestruturação territorial do estado não integra a agenda dos partidos políticos, mesmo os considerados como “progressistas”.

Quando muito, foi aceito um multiculturalismo “bem comportado”, que se ocupa da diversidade enquanto diferença cultural, dentro de um determinado espaço (local, regional, nacional ou internacional), ao mesmo tempo em que repudia ou deixa de lado diferenças econômicas e sociopolíticas. Na prática, isso se manifesta em políticas que se “abrem” à diversidade cultural, manifestam um relativismo cultural, ao mesmo tempo em que reforçam os mecanismos de controle e domínio do poder do Estado nacional e os interesses do capitalismo global sobre os territórios e os recursos naturais. (VERDUM, 2009, p. 94),

⁶ Sobre o histórico da política indigenista no Brasil ver: Colaço (2003, p. 75-98). Para ele (2003, p. 76), “no decorrer dos séculos a legislação indigenista oscilou, ora reprimindo totalmente os interesses indígenas para atender à demanda dos colonizadores, ora suavizando a opressão.”

O movimento indígena brasileiro tenta se fortalecer, busca conceber fórmulas alternativas ao instituto de tutela e realiza articulações para aprovação no Congresso Nacional do novo Estatuto dos Povos Indígenas em substituição ao já há muito obsoleto Estatuto do Índio, de 1973. O movimento indígena também busca alianças com outros movimentos sociais, visando à transição para uma “sociedade onde a pluriethnicidade e a interculturalidade estejam na raiz das suas instituições”.⁷ (VERDUM, 2009, p. 106).

A plurinacionalidade e a interculturalidade são, de acordo com Walsh (2009, p. 96), perspectivas complementares. Enquanto que a plurinacionalidade reconhece e descreve a realidade de um país no qual distintas nacionalidades indígenas (cujas raízes antecedem ao estado nacional) convivem com outros povos, a interculturalidade aponta as relações e articulações por construir. Quer dizer, a interculturalidade é uma ferramenta e um projeto necessário na transformação do estado e da sociedade, mas para que esta transformação seja realmente transcendental precisa

⁷ Além disso, no Brasil existem as chamadas comunidades “quilombolas”. Estas, entretanto, não recebem a mesma atenção que o “reconhecimento indígena”. Enquanto a Constituição do Brasil dedica um capítulo para os índios, as comunidades quilombolas aparecem apenas como “remanescentes” e em duas disposições. Há uma noção errônea de que os quilombos são fenômenos ligados ao passado e dissipados com a abolição da escravidão. Entretanto, estudos demonstram que muitos quilombos existiram e resistiram pelas mais diversas regiões de nosso país até os dias de hoje. “No processo mais recente de luta por seus direitos, homens e mulheres quilombolas vão superando a invisibilidade e evidenciando mais uma face da diversidade sociocultural do Brasil. Estimativas apontam a existência de cerca de 3 mil comunidades quilombolas; o cadastro do governo federal já reconhece 1.342 grupos (2009). A existência de quilombos contemporâneos é uma realidade latino-americana. Tais comunidades são encontradas em países como Colômbia, Equador, Suriname, Honduras, Belize e Nicarágua. E em diversos deles - como ocorre no Brasil - o seu direito às terras tradicionais é reconhecido na legislação. Na América do Sul, três constituições reconhecem direitos de comunidades quilombolas: as da Colômbia, do Brasil e do Equador”. (ANDRADE; BELLINGER, 2009).

romper com o marco uninacional, ressaltando o plural-nacional não como divisão, mas sim como estrutura mais adequada para unificar e integrar.

Segundo essa perspectiva, pensar a plurinacionalidade a partir da interculturalidade permitiria ver a problemática do estado e da sociedade em um conjunto mais amplo, que vai além do cumprimento das reivindicações indígenas e aponta para um projeto de descolonização no qual todos estão incluídos. Seria ir além do estado como modelo eurocêntrico e assumir iniciativas que passam da resistência à insurgência, quer dizer, da posição defensiva a processos de caráter propositivo e ofensivo que pretendem insurgir e reconstruir.

Entretanto, segundo Garcés (2009, p. 178), a plurinacionalidade do estado não é uma fórmula alcançada, mas “um campo de disputa onde se tecem formas criativas de reestruturação e construção identitárias e de classe.” Logo, o importante não é que o estado se chame plurinacional ou não, mas que “contribua à consolidação de formas plurais de autogoverno que desestruem a matriz liberal do sistema político”.

Além disso, queremos destacar também o “perigo” da instrumentalização estatal dos discursos que surgem a partir dos saberes locais. Mesmo pretendendo uma superação do multiculturalismo oficial, há o risco da proposta de estado plurinacional (como também do pluralismo jurídico, da interculturalidade) se converter em um “ajuste institucional que permita superar a crise de legitimidade ao Estado” (GARCÉS, 2009, p. 184).

O estado plurinacional, nesse ponto, aprofundaria os mecanismos de participação indígena no estado, mas não modificaria suas estruturas.

Isto é, pode ocorrer o mesmo que com o multiculturalismo neoliberal: que se formule um plurinacionalismo domesticado, que dispõe sobre o que é estatal e o que é politicamente correto, os temas a tratar, as margens permitidas etc. Então, novamente, a proposta torna-se funcional sob a gestão estatal, e não se afirma como uma possibilidade transformadora. Converter a densidade de uma demanda de autodeterminação e autogoverno indígena em um tema exclusivamente de gestão permitiria reconstruir mais sutilmente os mecanismos do colonialismo estatal, que tem dado provas históricas de vigor e criatividade. (GARCÉS, 2009, p. 184).

Para Garcés (2009, p. 185), o estado plurinacional será alcançado não na medida em que ele estiver consignado na Constituição, mas, sim, na medida em que for mantida a mobilização social que o propôs.

Nesse sentido, Walsh (2007, p. 55) destaca que a partir de 1990 há uma estratégia estatal em resposta ao projeto emergente dos movimentos indígenas que busca uma política de incorporação das demandas e discursos subalternos, elaborada não simplesmente para debilitar a oposição, mas sim para fazê-lo com o sentido de assegurar a implementação de um projeto neoliberal.

Por esta razão o discurso da interculturalidade (e da plurinacionalidade) é cada vez mais utilizado pelo estado e pelos projetos das fundações multilaterais como um novo “gancho” do mercado. Ao assumirem o discurso da interculturalidade, o potencial desse conceito, tal como é concebido pelos movimentos indígenas, é debilitado e cooptado.

Cada vez mais as políticas de inclusão estão sendo renomeadas como “interculturalidade” e relacionadas com as propostas “desenvolvimentistas”.

Tal re-nomeação encontra raízes nas diretivas e políticas de organismos como o Banco Mundial, BID, PNUD e UNESCO, como

também nas iniciativas da União Europeia, incluindo as entidades de cooperação internacional e no EUROsociAL, um convênio entre a União Europeia, PNUD e CEPAL, com o apoio do BM e BID, sendo o Brasil, México e Colômbia os países de seu maior financiamento. (WALSH, 2010).

Nesse contexto, a interculturalidade, como também o estado plurinacional, se apresentariam como uma “máscara” do multiculturalismo oficial. De maneira que existiriam apenas reconhecimentos retóricos e, assim, os índios estariam subordinados em funções apenas simbólicas, um tipo de “*pongueaje cultural*” a serviço do espetáculo pluri e multi do estado e também dos meios de comunicação massiva.

Em nossa pesquisa, verificamos que muito do que se considera como um “avanço” no interior das políticas do multiculturalismo, interculturalidade e descolonização permanece, por conseguinte, vinculado à lógica colonial e ao imaginário ponto zero do conhecimento.

Por outro lado, a questão da interculturalidade e do estado plurinacional também estão abrindo espaço para os saberes locais, para além da “inclusão” e do “reconhecimento”.

Surgem novas formas de pensar o direito que não almejam a universalidade. O estado plurinacional, a interculturalidade e o pluralismo jurídico, tal como são tratados pelos movimentos indígenas, se reconhecem como locais, ou seja, são saberes que possuem uma geografia e uma temporalidade. Não significa que são bons para a humanidade como um todo, mas, sim, que fazem sentido para aqueles que estão produzindo este tipo de prática e conhecimento.

Fratu-se, portanto, o imaginário de que determinados seres humanos possuem um conhecimento superior e deslocado, mas, sim, que falam a partir de determinado corpo e lugar.

Além da interculturalidade e do estado plurinacional, os movimentos ambientais, a ecologia política e os diferentes cenários epistêmicos propiciados pelo ciberespaço também representam novas formas de “aberturas” e “lacunas” nos espaços tradicionalmente ocupados pelos saberes oficiais, restritos a um saber “universal”, estatal, acadêmico ou científico.

2 Ecologia Política e Propriedade Intelectual: um Enfoque Decolonial da Natureza

Hoje em dia muitos ambientalistas argumentam que existe uma crise ecológica generalizada. Ecologistas com pensamento filosófico argumentam que a crise ecológica é uma crise mais ampla, trata-se de uma crise dos sistemas modernos de pensamento. Nesse sentido as perguntas epistemológicas são fundamentais, pois podem revelar que há também uma colonialidade da natureza na modernidade que precisa ser esclarecida.⁸

Esta dimensão, a colonialidade da natureza, segundo Walsh (2007b, p. 106), diz respeito, principalmente, à divisão binária cartesiana entre natureza e ser humano, uma divisão que exclui completamente a relação milenária entre seres, plantas e animais. A colonialidade da natureza ao longo do tempo, mesmo com diferentes nuances, tentou remover essa relação que é a base dos saberes das comunidades indígenas e afros da América Latina.

Portanto, a colonialidade da natureza acrescenta um elemento fundamental aos padrões de poder, o domínio sobre racionalidades culturais que constituem a base essencial do ser e saber. O controle exercido pela colonialidade da natureza visa converter essa relação em mito, lenda e folclore e, assim,

⁸ Ver: DAMÁZIO, 2009, p. 444-445.

posicioná-la como não racional, como invenção de seres não modernos (WALSH, 2007b, p. 106).

A natureza foi construída até a metade do século XX, com algumas exceções, como um objeto, ou seja, como uma instância exterior que pode ser transformada, uma natureza uniforme que era regida por leis universais. Todavia, ocorre uma mudança a partir da década de 1950 com a emergência da consciência ambiental. Esta se pauta na advertência sobre mudanças drásticas no funcionamento dos sistemas biofísicos (aquecimento global, desertificação, diminuição da camada de ozônio, esgotamento de fontes hídricas, entre outros), de maneira que a natureza passa a converter-se em “ambiente” (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007, p. 61).

Neste contexto, verifica-se a captura e a inclusão da natureza pelo discurso do desenvolvimento sustentável. Este discurso se apresenta nos tratados internacionais como a busca de uma nova direção para a ideia do desenvolvimento. Pretende-se o bem-estar das gerações futuras a partir de um ambiente saudável (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007, p. 61).

No paradigma moderno do discurso de desenvolvimento, os sistemas não ocidentais de conhecimento eram vistos como inimigos do progresso. Supunha-se que a industrialização geraria as condições para deixar para trás um tipo de conhecimento apoiado nos mitos e nas superstições, substituindo-o pelo conhecimento científico-técnico da modernidade. Neste sentido, o paradigma moderno do desenvolvimento era também um paradigma colonial. Os conhecimentos “outros” tinham que ser disciplinados ou excluídos (CASTRO-GÓMEZ, 2005c, p. 86).

No paradigma multicultural, o desenvolvimento veste a roupagem da consciência ambiental e do desenvolvimento sustentável. Significa que o desenvolvimento econômico se

media pela capacidade de uma sociedade para gerar ou preservar capital humano. O desenvolvimento sustentável coloca no centro de suas preocupações a geração de capital humano, quer dizer a promoção dos conhecimentos, aptidões e experiências que convertem um ator social em sujeito economicamente produtivo. A possibilidade de converter o conhecimento humano em força produtiva, substituindo o trabalho físico e as máquinas, transforma-se deste modo na chave do desenvolvimento sustentável (CASTRO-GÓMEZ, 2005c, p. 80).

Esta centralidade do conhecimento na economia global e nas políticas imperiais de desenvolvimento é mais evidente quando examinamos a questão da colonialidade da natureza relacionada ao direito de propriedade intelectual.

O tema da biodiversidade nos coloca frente a um setor estratégico da economia global. As empresas multinacionais direcionam seu interesse para os recursos genéticos, cuja maior variedade se encontra nos países do Sul. Por isso, estas empresas iniciaram uma verdadeira campanha para obter as patentes destes recursos, apelando aos direitos de propriedade intelectual (CASTRO-GÓMEZ, 2005c, p. 83-84).

A propriedade intelectual é um conceito jurídico de caráter transnacional amparado pelas Nações Unidas através da WIPO (*World Intellectual Property Organization*), que protege e regula as “criações e inovações do intelecto humano” como as obras artísticas e científicas. De acordo com esta norma quando os produtos imateriais implicam algum tipo de inovação tecnológica que tenha aplicação comercial podem ser patenteados por seus autores e utilizados como se fossem propriedade privada (CASTRO-GÓMEZ, 2005c, p. 84).

A patente é uma figura jurídica que permite possuir de maneira privada conhecimentos e inovações; estas foram

concedidas desde Pasteur no século XIX em relação aos descobrimentos científicos. Entretanto, somente a partir dos anos de 1980, com o desenvolvimento das biotecnologias e os processos de microbiologia, começa a concessão de patentes sobre material orgânico, uma vez que é suscetível de ser patenteada toda forma de inovação cognitiva incluindo aquela que se realiza sobre material vivo. O desenvolvimento de patentes é um dos pilares das chamadas indústrias da vida, dentro das quais se incluem as indústrias farmacêuticas, cosméticas, reprodutivas e de alimentação. Estas indústrias se fundamentam na construção de um híbrido entre o artificial e o orgânico, a tecnonatureza (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007, p. 63).

Antes da Rodada do Uruguai do GATT (*General Agreement on Tariffs and Trade*) em 1993 não existia nenhuma legislação transnacional sobre direitos de propriedade intelectual. Foram empresas multinacionais como Bristol Meyers, DuPont, Johnson & Johnson, Merck e Pfizer, com interesses criados no negócio da biodiversidade, que pressionaram a introdução do acordo TRIPs (*Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights*) nas negociações. Este acordo permitiu às empresas um controle monopolístico dos recursos genéticos do planeta (CASTRO-GÓMEZ, 2005c, p. 84).

As patentes são regulamentadas globalmente por tratados imperiais, como os TRIPs, que regulam os direitos de propriedade intelectual. Neste caso se outorga uma patente se forem cumpridos os requisitos de novidade, criatividade e aplicabilidade industrial. Estes tratados protegem o conhecimento científico empresarial como mecanismo que permite tirar proveito econômico do trabalho criativo ligado à produção das indústrias da vida e ao manejo científico da biodiversidade. Entretanto, geram novos mecanismos de subalternização de saberes não ocidentais e de sua particular construção de natureza (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007, p. 63).

Castro-Gómez (2005c, p. 85) refere-se ao modo como as novas representações do desenvolvimento reforçam na pós-modernidade as hierarquias moderno/coloniais que estabeleciam uma diferença entre o conhecimento válido de uns e o não conhecimento ou *doxa* dos outros. Um exemplo disso é, justamente, o modo em que as agendas globais do desenvolvimento sustentável consideram o tema dos “conhecimentos tradicionais”.

As empresas multinacionais sabem que ao estarem associados com a biodiversidade e com os recursos genéticos, os conhecimentos tradicionais e seus “titulares” adquirem um fabuloso potencial econômico e oferecem múltiplas opções de comercialização. Como os conhecimentos não ocidentais podem ser úteis para o projeto capitalista da biodiversidade, as agendas globais lhes dão boas-vindas. A tolerância multiculturalista frente à diversidade cultural se converte em um valor “politicamente correto”, mas apenas enquanto que essa diversidade possa ser útil para a reprodução de capital.

O reconhecimento que se faz dos sistemas não ocidentais de conhecimento não é, portanto, epistêmico, mas pragmático. Embora os saberes das comunidades indígenas ou negras possam ser vistos como úteis para a conservação do meio ambiente, a distinção categorial entre conhecimento tradicional e ciência, elaborada pelo Iluminismo no século XVIII, continua vigente sob um formato pós-moderno (CASTRO-GÓMEZ, 2005c, p. 88).

Apesar dos esforços realizados por atores estatais e não estatais para consolidar um sistema de proteção *sui generis* dos conhecimentos tradicionais, na atualidade não são definitivos nem os mecanismos jurídicos que garantem o amparo para os conhecimentos tradicionais, nem a melhora nas condições

materiais de existência das populações locais a partir da regulamentação autônoma e suficiente de seus territórios ancestrais. Este tipo de conhecimento e seus territórios figuram no imaginário imperial como “reservas de biodiversidade” que são “patrimônio imaterial da humanidade” (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007, p. 65).

Novamente é ambíguo o uso do termo “humanidade”. De quem e para quem é a biodiversidade? Quem é a humanidade? Ou seja, quem é o sujeito de conhecimento que está definindo “direitos” em relação à natureza, ao ambiente e à humanidade. É evidente que estas novas relações entre saber e poder geram novas formas de colonialidade da natureza e de subalternização de saberes.

Entretanto, o pensamento decolonial que surge a partir do “outro” local, com a emergência dos seus saberes, possibilita um giro nas relações moderno/coloniais em relação à natureza, ao meio ambiente e à propriedade intelectual. Os saberes locais, de acordo com essa perspectiva, não são mais considerados inferiores em relação ao conhecimento científico ocidental, mas visam questionar justamente a ideia de que há saberes universais, válidos para todo o planeta.

Neste sentido, há vários pontos de convergência entre o pensamento decolonial e os recentes estudos de ecologia política no sentido da decolonizar a natureza.

A ecologia política na América Latina sublinha o caráter civilizatório da crise ambiental atual. Esta crise é, segundo Escobar (2005, p. 87), uma crise da modernidade, posto que a modernidade fracassou em possibilitar mundos sustentáveis. É também uma crise do pensamento, já que o pensamento logocentrista alimenta as práticas ecologicamente destrutivas da modernidade.

Leff (*apud* ESCOBAR, 2005, p. 146) sustenta que a crise ambiental é uma crise do pensamento e, mais concretamente, do conhecimento ocidental logocêntrico que criou um mundo cada vez mais economicista, tecnificista e destrutivo do ambiente. Esse mesmo conhecimento é incapaz de dar a solução aos problemas que criou.

Joan Martínez Alier (2007, p. 113) propõe uma definição de ecologia política como o estudo dos conflitos ecológicos distributivos, ou conflitos socioambientais.

O campo da ecologia política está agora se movimentando para além das situações rurais locais, na direção de um mundo mais amplo. A ecologia política estuda os conflitos ecológicos distributivos. Por distribuição ecológica são entendidos os padrões sociais, espaciais e temporais de acesso aos benefícios obtidos dos recursos naturais e aos serviços proporcionados pelo ambiente como um sistema de suporte da vida. Os determinantes da distribuição ecológica são em alguns casos naturais, como o clima, topografia, padrões pluviométricos, jazidas de minerais e a qualidade do solo. No entanto, também são claramente sociais, culturais, econômicos, políticos e tecnológicos. (ALIER, 2007, p. 113).

O termo “ecologia política”, conforme Alier (2007, p. 110), foi introduzido em 1972, pelo antropólogo Eric Wolf, embora este já houvesse sido utilizado em 1957 por Bertrand de Jouvenel. Para o autor “a antropologia e a ecologia têm estado largamente em contato, daí podemos falar em uma antropologia ecológica ou ecologia cultural”.

Para Escobar (2005, p. 126), os conflitos sobre o acesso e o controle dos recursos adotam um caráter complexo do ponto de vista ecológico e político, pois se suprime a ideia amplamente reconhecida de que tudo pode ser reduzido a termos monetários. Os economistas ecológicos sugerem a categoria de distribuição ecológica como meio para fazer visível esta complexidade e

também para fazer visível um novo campo, a ecologia política, com a finalidade de estudar os conflitos de distribuição ecológica.

De acordo com Acselrad (2004, p. 8),

Os objetos que constituem o “ambiente” não são redutíveis a meras quantidades de matéria e energia, pois eles são culturais e históricos: os rios para as comunidades indígenas não apresentam o mesmo sentido que para as empresas geradoras de hidroeletricidade; a diversidade biológica cultivada pelos pequenos produtores não traduz a mesma lógica que a biodiversidade valorizada pelos capitais biotecnológicos etc. Por outro lado, todos os objetos do ambiente, todas as práticas sociais desenvolvidas nos territórios e todos os usos e sentidos atribuídos ao meio, interagem e conectam-se materialmente e socialmente seja através das águas, do solo ou da atmosfera.

Neste ponto, a ecologia política analisa os conflitos distributivos a partir das “desigualdades decorrentes de processos econômicos e sociais, que acabam por concentrar as principais cargas do desenvolvimento sobre as populações mais pobres, discriminadas e socialmente excluídas.” (PORTO; MARTINEZ ALIER, 2007, p. S508).

Os conflitos de distribuição ecológica referem-se às lutas políticas e jurídicas pelo acesso e pela distribuição dos recursos e dos serviços ambientais. Sob as condições de uma distribuição desigual da riqueza, a produção e o crescimento econômico ocasionam a negação dos processos ecológicos. Como resultado, surgem conflitos verificados nas lutas pela proteção da selva, dos rios, dos mangues, pelo acesso às minas de carvão e pela biodiversidade. O fato de que estes conflitos apareçam com frequência quando as comunidades pobres se mobilizam pela defesa do meio ambiente como fonte de sustento, levou os ecologistas econômicos a vê-los como uma forma de “ambientalismo dos pobres” (ou ecologismo dos pobres) (ESCOBAR, 2005, p. 127).

O ecologismo dos pobres é um movimento pela justiça ambiental e combina a preocupação pelo ambiente com a justiça social.

Os movimentos sociais dos pobres são lutas pela sobrevivência, sendo, portanto, movimentos ecológicos (qualquer que seja o idioma com que se expressem) porquanto seus objetivos são as necessidades ecológicas para a vida: energia (as calorias da comida para cozinhar e aquecer), água e ar limpos, espaço para abrigar-se. Também são movimentos ecológicos porque habitualmente tratam de manter ou devolver os recursos naturais à economia ecológica, fora do sistema de mercado generalizado, da valoração crematística, da racionalidade mercantil, o que contribui para a conservação dos recursos naturais já que o mercado os infravalora. (ALIER, 1998, p. 37).

Alier (2001, p. 289) afirma que os movimentos de justiça ambiental estão crescendo no mundo. Alguns conflitos distributivos ecológicos contemporâneos e históricos surgem ao redor dos usos dos mangues, dos casos de biopirataria, de casos de racismo ambiental nos Estados Unidos, entre outros. Estes conflitos são disputas sobre os níveis de contaminação, sobre a incidência dos riscos ecológicos, sobre a perda de acesso a recursos e serviços ambientais.

Ao falar sobre a questão da justiça ambiental no caso brasileiro, Alier (2005) afirma:

O Brasil tem uma rede de justiça ambiental (www.justicaambiental.org.br), composta por várias entidades, e da qual a Fiocruz é uma das fundadoras. Acreditamos que os efeitos negativos da poluição estão desigualmente distribuídos. Estão concentradas em áreas pobres das cidades. Por exemplo, o lixo produzido no Rio de Janeiro não é depositado na Zona Sul da cidade, mas em Gramacho, longe dos ricos. A Petrobrás tira petróleo no Equador, gás natural na Bolívia, explorando recursos de países pobres. Ao mesmo tempo, o Brasil exporta muito a preço de banana, como se diz aqui. A América Latina, por exemplo, exporta seis toneladas para cada uma tonelada importada. Exporta barato e importa caro.

Chico Mendes fez um movimento contra o desmatamento não porque era ecologista apenas, mas também porque era um sindicalista com interesse na subsistência de sua comunidade, ou seja, da sua localidade. Estes tipos de movimentos de resistência acabam por evidenciar saberes locais e ideias alternativas, como as reservas extrativistas da Amazônia.

Há, segundo Alier (2005), muitos exemplos no mundo de movimentos de resistência que geram propostas alternativas. No Brasil, um dos exemplos é o Movimento Atingidos por Barragens (MAB), que propõe sistemas energéticos alternativos, como a energia solar. A ideia é que a partir da resistência saiam alternativas.

De acordo com Santilli, o socioambientalismo⁹, nasceu no Brasil, baseado no pressuposto de que

[...] as políticas públicas ambientais só teriam eficácia social e sustentabilidade política se incluíssem as comunidades locais e promovessem uma repartição socialmente justa e equitativa dos benefícios derivados da exploração de recursos naturais. (SANTILLI, 2005, p. 35).

Entretanto, não é suficiente apenas promover a justiça ambiental a partir de uma concepção oficial de justiça e natureza.

⁹ Para a autora, “O socioambientalismo foi construído com base na ideia de que as políticas públicas ambientais devem incluir e envolver as comunidades locais, detentoras de conhecimentos e de práticas de manejo ambiental. Mais do que isso, desenvolveu-se com base na concepção de que, em um país pobre e com tantas desigualdades sociais, um novo paradigma de desenvolvimento deve promover não só a sustentabilidade estritamente ambiental – ou seja, a sustentabilidade de espécies, ecossistemas e processos ecológicos – como também a sustentabilidade social – ou seja, deve contribuir também para a redução da pobreza e equidade. Além disso, o novo paradigma de desenvolvimento preconizado pelo socioambientalismo deve promover e valorizar a diversidade cultural e a consolidação do processo democrático no país, com ampla participação social na gestão ambiental.” (SANTILLI, 2005, p. 34).

É importante abrir caminhos teóricos que possibilitem a defesa das ecologias e culturas pensadas a partir dos próprios saberes locais, não em um sentido inclusivo, mas transformador das próprias lógicas de conhecimento.

A ecologia política pode servir assim como base teórica para pensar o direito e a cultura a partir das concepções locais de justiça ambiental. Um dos espaços mais interessantes para a construção de um pensamento jurídico ambiental não eurocêntrico é, portanto, a defesa dos saberes locais sobre a natureza. Estes movimentos podem ser vistos como tentativas de criação de mundos diversos e plurais.

O objetivo da redistribuição no âmbito dos conflitos econômicos distributivos é a justiça social; o objetivo ao tratar os conflitos ecológicos distributivos é a sustentabilidade ambiental, e, neste campo, dos conflitos culturais distributivos, segundo Escobar (2005, p. 102), pode-se falar da sustentabilidade cultural com a interculturalidade como finalidade.

O regime de natureza capitalista, conforme Escobar (2005, p. 88), subalternizou todas as outras concepções de biologia, história, natureza e sociedade, particularmente aquelas que representavam, através de seus modelos e práticas locais de natureza, uma continuidade culturalmente estabelecida (oposta a uma separação) entre os mundos naturais, humanos e sobrenaturais. Estes modelos locais do natural são a base das lutas ambientais de hoje.

A natureza a partir do pensamento decolonial não é, portanto, tratada como objeto, como uma entidade separada dos seres humanos que pode ser simplesmente apropriada por estes. De igual forma, a definição de biodiversidade compreende os princípios locais de autonomia, conhecimento, identidade e economia. No interior desta concepção, a visão reducionista de

biodiversidade em termos de recursos que têm que ser protegidos por meio da propriedade intelectual, mostra-se insustentável.

Segundo Escobar (2010, p. 117), muitos movimentos sociais e comunidades indígenas e afros da América Latina expõem que pode haver lugar para chegar a distintas interpretações destes conceitos, por exemplo, incluindo a ideia da propriedade coletiva no debate sobre a propriedade intelectual. Esta mudança permitiria voltar a contemplar a propriedade na vida cultural.

O fato de um número crescente de movimentos na América Latina lutarem pelo direito a suas próprias culturas, economias, ecologias e justiça já não pode ser negado. Desse modo, não podemos argumentar por igualdade a partir da perspectiva de inclusão na cultura, na economia e no direito supostamente universal. É necessário imaginar outras formas de ser e conhecer para assim constituir projetos de transformação baseados em práticas diversas de justiça ambiental; assim podemos avançar em um projeto de mundos sicionaturais diferentes, verdadeiramente pluralistas.

No âmbito do direito, a antropologia jurídica pode representar um campo de estudo para se pensar cultura e meio ambiente a partir dos saberes locais. Estes diferentes saberes que surgem das lutas por justiça ambiental possibilitam criar um horizonte de alteridade a partir da própria alteridade, em uma relação decolonial da natureza.

3 Direito, Redes e Decolonialidade

Nos últimos séculos, a modernidade/colonialidade organizou a vida econômica e social em grande parte em torno da lógica da ordem, da centralização e da construção hierárquica. Em décadas recentes o ciberespaço (como o universo de redes

digitais, interações e interfaces) e as ciências da complexidade visibilizaram um modelo diferente para a organização da vida social (ESCOBAR, 2005, p. 40).¹⁰

As redes, mais especificamente as redes eletrônicas, representam um papel central no surgimento de um novo tipo de sociedade, a sociedade em rede (CASTELLS).

Para Castells (1999, p. 497) “as redes constituem a nova morfologia social de nossas sociedades, e a difusão da lógica de redes modifica de maneira substancial a operação e os resultados dos processos produtivos e de experiência, poder e cultura.”

Durante séculos existiram múltiplos tipos de redes. Para Escobar (1999, p. 356-357), o que é especial nas redes de hoje não é apenas o fato de tornarem-se a coluna vertebral da sociedade e da economia, mas sim porque apresentam novas características e modos de operação particulares. Para alguns, estamos perante um novo tipo de sociedade, precisamente pelas características originais que as redes adotam.

As novas tecnologias de informação e comunicação são os elementos fundamentais desta profunda transformação. Trata-se do surgimento de um novo paradigma tecnológico, e não mudanças sociais, econômicas e políticas, o que está guiando esta transformação. Este paradigma entrou em gestação nos anos de 1950 com o desenvolvimento dos circuitos integrados e, nos anos de 1970, com os microprocessadores, tendo uma expansão progressiva para redes interatuantes mais poderosas em uma escala global.

Em termos de complexidade, formigueiros, cidades e certos mercados, por exemplo, exibem o que os cientistas denominam “comportamento adaptativo complexo”. Os começos simples conduzem a entidades complexas sem a existência

¹⁰ Ver: Damázio (2010, p. 89-105)..

de um plano mestre ou uma inteligência central planejadora (ESCOBAR, 2005, p. 40).

Estes processos são gerados de baixo para cima, onde os agentes que trabalham em uma escala (local) produzem comportamentos e formas em escalas mais altas (por exemplo, as grandes demonstrações antiglobalização dos últimos anos). Regras simples em um nível dão origem à sofisticação e complexidade em outro nível de emergência; tratam-se de ações de múltiplos agentes que interatuam dinamicamente, seguindo regras locais ao invés de comandos de cima para baixo (ESCOBAR, 2005, p. 40).

Uma distinção útil entre diferentes tipos de estruturas de rede é aquela postulada pelo teórico mexicano Manuel de Landa (1997 *apud* ESCOBAR, 2005, p. 224-225). Ele introduz uma diferenciação entre dois tipos gerais de redes: hierarquias e *meshworks*¹¹, estas últimas são flexíveis, não hierárquicas, descentralizadas e auto-organizadas. As hierarquias implicam um grau de controle centralizado, de metas e regras particulares de comportamento que operam sob a tirania do tempo linear. As organizações militares, as empresas capitalistas e a maioria das organizações burocráticas operaram sobre esta base.

As *meshworks*, ao contrário, estão apoiadas nas decisões descentralizadas, na heterogeneidade e na diversidade. Por serem não hierárquicas, não têm um único objetivo, desenvolvem-se através do encontro com seus ambientes, embora conservem sua estrutura básica. Para Escobar (2005, p. 224-225), no ciberespaço e na complexidade encontramos um modelo viável e ao menos potencialmente significativo em termos de menos possibilidades hierárquicas e mais possibilidades do tipo *meshworks*.

¹¹ Não há tradução para o português da palavra *meshworks*. Escobar traduz para o espanhol utilizando o termo *mallas*.

Este modelo está apoiado na auto-organização, na não hierarquia e no comportamento adaptativo complexo por parte dos agentes e contrasta fortemente com o modelo dominante da modernidade/colonialidade, particularmente com a globalização neoliberal.

As redes (*meshworks*), tais como as redes ambientais e outros movimentos sociais podem ser vistas como o espaço de abertura para os saberes locais. Estas possibilitam, segundo Escobar (2005, p. 63-64), “mundos e conhecimentos de outro modo”.

A expressão “mundos e conhecimentos de outro modo” é definida a partir de um duplo aspecto, no sentido de construir políticas a partir da diferença colonial, particularmente no nível do conhecimento e da cultura, e também de imaginar e construir mundos verdadeiramente diferentes.

A utilização das novas tecnologias, com destaque para a internet, pode contribuir, mesmo que parcialmente, para gerar reformas profundas no modo de se pensar o direito a partir de espaços não formalizados institucionalmente.

Nesse contexto, podemos destacar o conceito de “Estado como novíssimo movimento social”, noção trabalhada por Santos (2008, p. 364). Diante da crise do estado moderno, uma das concepções que surgem é aquela que propõe uma articulação privilegiada entre o princípio do estado e da comunidade. Para Santos sob a mesma designação de estado, emerge uma nova forma de organização política mais vasta que o estado, de que o “estado é o articulador e que integra um conjunto híbrido de fluxos, redes e organizações em que combinam e interpenetram elementos estatais e não estatais, nacionais, locais e globais.”

Nesse caso é evidente o papel das redes; estas representam novos campos de possibilidade de aumento do poder e da participação da sociedade na política e no direito a partir de seus

saberes locais, colaborando para o que Santos chama de uma “reinvenção solidária e participativa do estado”.

As redes formadas por novos grupos, movimentos sociais, movimentos de protesto, de *software* livre, voluntariados e organizações não governamentais, utilizam e organizam-se através de redes eletrônicas, adquirindo cada vez mais uma significação política. Isso pode ser observado nos novos ativismos a favor dos direitos humanos, da democracia, da flexibilização das regras de propriedade intelectual, etc.

Formam-se assim novos cenários para se pensar o direito, facilitando o acesso à informação pública e o debate como fundamento de participação política, dinamizando, desse modo, as resistências populares.

É importante considerar a modificação da produção, transformação e intercâmbio de conhecimento no interior das chamadas redes eletrônicas. Como vimos a ideia de rede incorpora aspectos de descentralização, interatividade e multiplicidade; no caso das redes, acrescenta-se o fato de que seus integrantes procedem dos campos mais diversos, não apenas do meio acadêmico, mas de todos os âmbitos da sociedade.

O que as redes eletrônicas proporcionam é a possibilidade de facilitar a atuação das coletividades e dos seus saberes, de forma a concretizar seus projetos e trocar informações e conhecimentos necessários para isso (MAYANS I PLANELLS; SERDIO, 2003). De fato, contemplar as redes eletrônicas a partir desta perspectiva pressupõe questionar as noções tradicionais de saber e, sendo assim, a ideia de que existe ontologicamente saberes superiores e universais e saberes inferiores e locais, de acordo com uma hierarquização do conhecimento.

Ao não postularem uma separação rigorosa entre produtores, difusores e consumidores de conhecimento, as

redes eletrônicas são, potencialmente, instrumentos decoloniais, significam uma abertura para os saberes considerados inferiores no âmbito oficial e científico, este meio que é tradicionalmente fechado sempre, com seus especialistas e intelectuais.

Essas redes, segundo Escobar (2005, p. 144) podem ser utilizadas como espaço público para os saberes locais. Saberes sobre o direito, como o direito à subsistência básica, à autonomia e à diferença, entre outros.

Os criativos usos do ciberespaço feitos pelo movimento zapatista¹² são exemplos ilustrativos da reconstrução e apropriação que os movimentos sociais fazem dos espaços públicos (ESCOBAR, 1999, 161).

Além de suas características bastante peculiares como movimento político e armado, [...] o EZLN rapidamente transformou-se também em importante fenômeno comunicacional ou mediático. A habilidade de Marcos como comunicador e conhecedor dos meios de comunicação, a capacidade dos zapatistas em se manterem na mídia e o interesse despertado em todo o mundo, alimentando constantemente as redes eletrônicas com informações de e sobre Chiapas, fizeram com que as reivindicações básicas dos insurgentes zapatistas e a realidade das populações indígenas da região circulassem em escala global, chamando a atenção não só da sociedade mexicana,

¹² “O Exército Zapatista de Libertação Nacional – EZLN apareceu publicamente no estado mexicano de Chiapas em janeiro de 1994, a partir de sua origem indígena, com as demandas seculares dessa parcela da população marginalizada, suas peculiaridades e sua prática política, que o fazem um grupo armado bastante original dentro do contexto das lutas populares na América Latina. [...] os zapatistas tiveram a habilidade – e ainda têm – para conquistar espaço nos meios de comunicação convencionais e criar uma eficiente rede de solidariedade e comunicação, combinando as tradições seculares das comunidades indígenas, que são suas bases, aos recursos tecnológicos de meios eletrônicos como a Internet e a Web. Esta combinação criativa de iniciativas políticas bem-sucedidas, bases sociais resistentes, diálogo permanente com a chamada sociedade civil – nacional e internacional – e vitórias importantes no campo da comunicação, compensam a fragilidade militar do EZLN e possibilitam sua continuidade [...]” (ORTIZ 2005, p. 185).

mas de grande parte da população mundial para as demandas seculares daqueles povos até então esquecidos. (ORTIZ, 2005, p. 175).

Os zapatistas podem ser considerados pioneiros no uso da internet como ferramenta de luta¹³. Todas as possibilidades de internet¹⁴ são aproveitadas pelas redes de apoio zapatista, formadas pela ação convergente de indivíduos, grupos, organizações de diversos tipos. O zapatismo na internet se concretiza a partir de páginas pró-zapatistas de apoio e de informações que circulam em listas eletrônicas de correio e em interações desenvolvidas em fóruns e listas eletrônicas de discussão.

A rede eletrônica zapatista utiliza-se da internet para propor novos horizontes de significado com sua ênfase na humanidade, dignidade e respeito da diferença; além disso, propõe concepções alternativas de democracia e justiça (ESCOBAR, 2005, p. 42).

Por exemplo, os zapatistas consideram que a democracia não é propriedade privada do pensamento e da teoria política e jurídica do Ocidente, mas um princípio de convivência e de bom viver. No discurso zapatista fala-se de justiça, equidade, igualdade, reciprocidade e se adverte também que uma palavra, a democracia, chegou de longe, de outras latitudes, mas se refere aos seus próprios temas e assuntos. Leva em si o direito de certas sociedades de organizarem à sua própria maneira a justiça, a equidade e a igualdade, mas não leva em si o direito a negarem e silenciarem quem é democrático de outra maneira ou, além disso, quem postula outra forma de igualdade e justiça (MIGNOLO, 2008, p. 46).

¹³ Segundo Castells (2001, p. 103), os zapatistas são o primeiro movimento de guerrilha informacional do mundo.

¹⁴ Para verificar páginas de apoio ao zapatismo digite: <<http://www.ezln.org.mx/index.html> e <http://www.eco.utexas.edu/faculty/Cleaver/zapsincyber.html>>. Este último trata-se de um guia de *sites*, artigos, comunicados, documentos e fotos sobre os zapatistas.

Já não é possível procurar a democracia em seus “fundamentos” na Grécia ou França, a não ser que pensemos que há seres superiores, que é precisamente o que impõe (e, muitas vezes, sustenta com as armas) a postulação de universais abstratos.

Grosfoguel (2008, p. 138.) salienta que

[...] os zapatistas aceitam a noção de democracia, mas redefinem-na partindo da prática e da cosmologia indígena local, conceptualizando-a de acordo com a máxima “comandar obedecendo” ou “todos diferentes, todos iguais”. O que parece ser um slogan paradoxal é, na verdade, uma redefinição crítica descolonial da democracia, recorrendo às práticas, cosmologias e epistemologias do subalterno. Isto leva-nos à questão de como transcender o monólogo imperial estabelecido pela modernidade europeia-eurocêntrica.

As autonomias zapatistas têm se destacado por criar sistemas de governo e políticas sociais próprias.¹⁵ Estas autonomias se caracterizam por rechaçar a presença de

¹⁵ Destaca Ornelas (2005) que embora as experiências de autogoverno entre as comunidades indígenas de Chiapas sejam muito antigas, podemos localizar o nascimento das autonomias zapatistas em dezembro de 1994. Inicia-se com a formação e o funcionamento dos Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ); estes ilustram os alcances da luta zapatista no horizonte da transformação social. “Em julho de 2003 o Comando do EZLN anuncia o nascimento dos Caracoles e das Juntas de Bom Governo, expressões de ‘uma fase superior de organização’ autônoma. Os Caracoles são as sedes das Juntas de Bom Governo, novas instâncias de coordenação regional e lugares de encontro das comunidades zapatistas e da sociedade civil nacional e internacional. Da mesma forma que os municípios rebeldes, as Juntas de Bom Governo são integradas por ‘um ou dois dos delegados de cada Conselho Autônomo’, de modo que se preserva o vínculo direto com as comunidades. [...] com a criação dos Caracoles e das Juntas de Bom Governo, o EZLN consolida sua independência com relação às tarefas de governo, sendo categórico ao declarar que dali em diante não intervirá nos trabalhos do governo. Enquanto assumem a coordenação das iniciativas que concernem aos aspectos econômicos, sociais e de justiça, as instâncias autônomas deverão fortalecer o autogoverno, seu papel de amortecedor da contra-insurgência, e, sobretudo, deverão consolidar sua capacidade para resolver pacificamente os conflitos entre comunidades.”

instituições governamentais e se mantêm explicitamente e estrategicamente à margem das instituições estatais como parte de seu posicionamento contra o “Estado neoliberal mexicano”, as lógicas do capital e o legado tanto do poder como do conhecimento colonial.

Além disso, os zapatistas não vão ao povo com programas e saberes “enlatados”, mas partem da noção dos indígenas *tojolabales* de “andar perguntado” (GROSGOUEL, 2007, p. 75). É um “movimento” (no sentido que não está parado, e está em constante modificação).

O zapatismo é um excelente exemplo de decolonialidade a partir do ciberespaço. O movimento zapatista abre caminho para que os saberes locais indígenas (que também são saberes em “rede”¹⁶) possam afirmar-se frente aos saberes ocidentais. Desta forma, a força do imaginário indígena e a disseminação planetária de seus discursos fazem-nos pensar em outros futuros possíveis em “mundos e conhecimentos de outro modo”.

Entretanto, a rede zapatista não está lutando somente pelo acesso, incorporação, participação ou inclusão na sociedade, no saber oficial ou no sistema político, mas, com o criativo uso das redes, participa de uma insurreição dos saberes subalternizados, principalmente a partir da construção de suas próprias definições do que é política, democracia, justiça, solidariedade, etc. Ou seja, exigem o direito de definir aquilo no que desejam ser incluídos.

É claro que a tecnologia colaborou e colabora para o estabelecimento de uma hierarquização do conhecimento, mas, como analisamos, também pode atuar de maneira decisiva e fundamental como elemento capaz de propiciar novos espaços

¹⁶ É importante considerar, neste sentido, que quanto falamos que todos os saberes são locais, queremos dizer que não há saberes universais, válidos para todo o planeta. Por outro lado, não significa que os saberes locais são separados e puros, pelo contrário, geralmente estão conectados em “redes”.

para os saberes locais e, conseqüentemente, propiciar novas formas de pensar o direito a partir de racionalidades sociais e culturais distintas.

4 O Direito Pensado a Partir dos Saberes Locais: A Decolonialidade do Conhecimento

Muitos falam que a América Latina está vivendo um processo de transição, outros falam da emergência de um novo *pachacuty*, um novo tempo. Realmente, observamos que muitas mudanças estão ocorrendo; os espaços que antes apenas eram dominados pelos discursos eurocêntricos, agora são “invadidos” por uma pluralidade de outros conhecimentos.

Porém, pensar o “direito” a partir dos saberes locais não significa propiciar somente a entrada de tais saberes no oficial, na academia, nas constituições e no estado. A decolonialidade vai além da inclusão de pessoas e saberes não ocidentais em lugares tradicionalmente deslocalizados, ou melhor, com a pretensão de se localizar no ponto zero do conhecimento. Mesmo sendo iniciativas interessantes, pois “abrem” espaços, é necessário ir além e decolonizar o conhecimento, questionando epistemicamente as relações coloniais.

Decolonizar o conhecimento não é tão simples, pois a colonialidade é mais sutil e complexa do que geralmente se pensa. Não é tão fácil decolonizar a modernidade/colonialidade apenas propondo mudanças simbólicas, de caráter retórico.

É impossível, portanto, mudar as relações de poder sem colocar em questão a relação de conhecimento que continua a vigorar nos dias atuais estabelecendo a diferença colonial, mesmo que disfarçada por discursos que supostamente reconhecem os saberes locais.

Em nossa opinião a questão decolonial é ampla e diz respeito, principalmente ao encobrimento da continuidade da epistemologia eurocêntrica, ou seja, do padrão de conhecimento que é imposto como universal e classificatório da humanidade.

A colonialidade, desta forma, aparece diante da retórica moderna, ou seja, por trás dos discursos de justiça, direitos humanos, democracia, desenvolvimento, multiculturalismo, por exemplo, também se observa a lógica colonial. Esta se sustenta na ideia de que alguns estão em um lugar universal e assim representam o conhecimento universal (verdadeiro, neutro, justo, bom para todos), enquanto “outros” são os que estão em um lugar particular e localizado e, por isso, devem receber esse conhecimento. Nesse sentido, podemos encontrar semelhanças no controle epistêmico que permitiu o desenvolvimento de conceitos como bárbaros, primitivos e subdesenvolvidos, por exemplo.

A decolonialidade do conhecimento não significa, nem inversão das regras do jogo, nem assimilação, inclusão ou reconhecimento dos saberes locais, tampouco é o estudo sobre o “outro”. Muito pelo contrario é o “outro”, o que aparece e questiona a perspectiva epistêmica que estabelece que certas formas político/jurídicas ou devem desaparecer, ou devem apenas ser consideradas como etapas em direção às formas ocidentais que são concebidas de acordo com os padrões de conhecimento eurocêtricos.

Nesse ponto, é importante considerar que não defendemos que o “outro”, está acima das relações de saber e poder, em um lugar privilegiado de enunciação da “verdade”. Tampouco entendemos a decolonialidade como uma missão de resgate essencialista de “culturas” autênticas e imóveis. Os saberes locais não são puros, são de fronteiras, interconectados.

Além disso, não são superiores aos demais, apenas diferentes e têm seu direito a não ser subalternizados por uma lógica de conhecimento que se sustenta na classificação hierárquica de seres humanos.

Logo, pensar o direito a partir dos saberes locais implica a possibilidade de modificar (e não inverter) as relações de conhecimento colonizadoras e ir além da universalidade epistêmica que se reflete na concepção de que noções como humanidade, direitos, direitos humanos, democracia, estado, desenvolvimento, em suas concepções eurocêntricas, são “verdadeiras” e válidas para todos os povos do mundo.

Defender que determinadas noções “ocidentais” não são “verdadeiras” e universais não é o único pré-requisito para se pensar decolonialmente. É preciso, principalmente, questionar a universalidade do lugar a partir do qual se estabelece o pensamento, as teorias, a filosofia. Ou seja, o imaginário ponto zero do conhecimento deve ser desmascarado e situado.

Consideramos, deste modo, que é fundamental um processo contínuo no sentido de desenvolver “outras” formas de se conhecer, não mais fundamentadas na egopolítica. Ou seja, é fundamental “abrir” outras formas de conhecimento a partir de perspectivas “outras” de conhecimento que não estejam sustentadas na universalidade epistêmica e nas suas prerrogativas científicas pretensamente neutras e objetivas.

A suposição básica é que o conhecedor sempre está implicado corpo e geopoliticamente no conhecido, embora a epistemologia ocidental eurocêntrica tenha mascarado ambas as dimensões ao criar a figura do observador desapegado, que ao mesmo tempo controla as regras disciplinadoras e se situa em uma posição privilegiada para avaliar e definir.

A ideia de bárbaro, selvagem, primitivo ou subdesenvolvido expressa a pretensão do sujeito do conhecimento de conceber

a si mesmo como um observador desapegado. O seu tempo e o seu lugar são universais (colonialidade do tempo e do espaço), logo todo seu conhecimento também é universal e, assim, superior aos demais e válido para todo o planeta.

A decolonialidade não pode ser, desta forma, defendida a partir de uma perspectiva epistemológica “monista” (deslocalizada, central, atemporal, neutra, justa) que repete as mesmas regras do jogo da teo e da egopolítica do conhecimento. O resultado seria um “multiculturalismo”, interculturalidade ou descolonização que celebra a pluralidade do direito a partir de uma universalidade epistêmica inclusionista e colonial.

O pensamento decolonial surge a partir dos saberes locais frente à concepção deslocalizada e desincorporada do conhecimento. Essa perspectiva de pensar/agir nos obriga a localizar o “de onde” se está pensando e nos mostra que se mudar a localização epistemológica de onde se pensa, transforma-se toda a maneira de entender o mundo.

Por quem e quando, por que e onde é gerado o conhecimento? Fazer estas perguntas significa mudar o interesse do enunciado para a forma de enunciação (MIGNOLO, 2010b, p. 10-11). Significa questionar como determinados saberes foram constituídos como universais em detrimento de outros saberes que foram consideradas como tradicionais, bárbaros, primitivos, místicos etc.

Frente ao discurso da modernidade que ilusoriamente acredita na possibilidade de um conhecimento que não tem relação com lugares e corpos, a perspectiva da geopolítica do conhecimento argumenta que este é necessariamente permeado pelas localizações específicas que constituem as condições mesmas de existência e enunciação do sujeito cognoscente. O conhecimento está marcado geo-historicamente, isto é,

marcado pelo *locus* de enunciação a partir do qual é produzido (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 141).

Portanto, de acordo com nossa análise, para pensar o direito a partir dos saberes locais é importante questionar, com relação aos discursos do multiculturalismo, interculturalidade e descolonização do estado, quem define os conceitos e a partir de quais modelos epistêmicos. Ou seja, quem são aqueles que definem (seu corpo, seu lugar) o que é e o que não é direito, direitos humanos, cultura, povos indígenas, por exemplo.¹⁷

Hoje mais do que nunca na história do mundo moderno/colonial observa-se a necessidade de um processo de mudança no sentido de construir estruturas de conhecimento que surgem da experiência da humilhação e marginalização. O movimento zapatista (a partir da última década do século passado) e as recentes lutas indígenas na Bolívia e no Equador apontam nesse sentido.

Democracia, direitos humanos, estado, agora se convertem em conectores de muitas caras. Já não têm seu fundamento na “Europa”, mas deverão ser negociados a partir da pluriversalidade epistêmica, ou seja, da interculturalidade a partir de uma perspectiva decolonial.

Muitas vezes esses postulados são adaptados, travestidos, ressignificados e transformados, em consonância com as necessidades locais, que se assumem não apenas como fontes de resistência, mas de conhecimento e reexistência, como diz Achinte (2009, p. 94). Significa, por conseguinte, sujeitos de conhecimento “outros” que atuam contra a violência epistêmica exercida por meio da suposta universalidade do conhecimento.

¹⁷ Partindo é claro da ideia de que não existem coisas como “jurídico, direitos humanos, democracia”; que existam independentes das definições, dos discursos.

Logo, a perspectiva decolonial não implica descartar categorias e práticas discursivamente impostas como ocidentais. Implica também ressignificar estes saberes por meio dos saberes subalternizados, o que Mignolo (2003, p. 35) chama de “epistemologias de fronteira”. Trata-se muitas vezes de subsumir/redefinir “a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial” (GROSFOGUEL, 2008, p. 138).

Cultura, direitos humanos, por exemplo, são categorias que podem ser utilizadas com intenções e efeitos muito diferentes dependendo de quem está definindo. Postulados disseminados a partir da lógica colonial podem assumir um sentido decolonial conforme o contexto em que estão inseridos.

A dimensão decolonial da democracia (como também do “direito”, dos “direitos humanos”) para os zapatistas, segundo Mignolo (2008b, p. 47), é pluriversal, ou seja, o horizonte é único, mas os caminhos para chegar a ele são vários, diversas línguas, formas e interesses no conhecimento; diversas religiões, subjetividades, formas de sexualidade.

Na Bolívia e no Equador, os movimentos indígenas também têm mostrado que é possível existir múltiplas formas de se pensar a sociedade, a política e o direito, mesmo que isso signifique um desafio diante das políticas do multiculturalismo oficial.

A partir de saberes locais se estruturam propostas que se desenvolvem não somente a partir da ressignificação de palavras “ocidentais”, como também no sentido da “abertura” para espaços de pensamento que se sustentam nas próprias concepções indígenas como *ayllu*, *pachamama*, *pachakuti*, *sumak kawsay* (quechua), *suma qamaña* (aymara), estes dois últimos traduzidos como “*vivir bien*” (Bolívia) ou “*buen vivir*” (Equador).

A realidade para o saber andino não é dividida em esferas contraditórias como o divino e o humano, o verdadeiro e o falso, o celestial e o terrestre, o religioso e o profano, o masculino e o feminino, o vivente e o inerte, o eterno e o temporal. Por outro lado a “filosofia ocidental dominante”¹⁸ é marcada por esse tipo de dualismo que se evidencia de maneira mais explícita e de maior impacto no princípio da exclusividade lógica (não contradição, identidade, do terceiro excluído). Ou é uma coisa ou é outra coisa, mas não há terceira possibilidade (ESTERMANN, 2008, p. 24).

Segundo Estermann (2008, p. 25), o famoso adágio romano “*divide et impera*” (divide e governará) é talvez a expressão mais nítida e politicamente mais consequente deste afã androcêntrico¹⁹ de conceber a realidade e convertê-la em “conceito”. Para poder analisar a vida (uma planta, um animal, um ser humano), terá que cortá-la em partes (espírito analítico) e separar estas partes que organicamente são inseparáveis, com a consequência de destruir a vida mesma. Cada síntese a partir do resultado de uma análise real da vida resultará artificial e robótica.

O saber andino pensa em dualidades polares, na forma da integralidade (holismo), e não em dualismo. Não há vida em forma isolada, mas apenas por intermédio de uma rede de relações complementares (ESTERMANN, 2008, p. 25).

O pensamento aymara e quechua concebe a história como uma sequência de ciclos ou épocas que terminam e começam por um *pachakuti* (uma “volta de *pacha*”), um cataclismo cósmico no qual certa ordem (*pacha*) volta ou retorna (*kuti*) a uma desordem

¹⁸ Como já comentamos, não entendemos o “Ocidente”, ou a “filosofia ocidental” de maneira homogênea; há muitas rupturas, tradições minoritárias e esquecidas, ou seja, “saberes sujeitados”, como diria Foucault.

¹⁹ O “homem” como ser humano e “masculino” no centro dos acontecimentos.

cósmica transitória, para dar origem a uma nova ordem (*pacha*) distinta (ESTERMANN, 2008, p. 128).

Não faz sentido, portanto, falar em progresso do gênero humano, nem tampouco “desenvolvimento” de um estado primitivo para um superior, passando por etapas de aprendizagem ou melhoramento. Ninguém está atrás (“vias de desenvolvimento”) em busca de recuperar o tempo perdido.

Sumak kawsay (quechua), *suma qamaña* (aymara) são termos indígenas que atualmente estão em destaque, sendo utilizados tanto no cenário acadêmico como também no político; inclusive estão presentes na Constituição do Equador e da Bolívia²⁰. Entretanto estas concepções muitas vezes são banalizadas, sendo separadas da cosmologia e do pensamento aymara e quechua e reapropriadas pelo multiculturalismo oficial como uma variante do “desenvolvimento”.

Suma qamaña é diferente do que é entendido “predominantemente” pelo discurso ocidental como “viver bem”, ou “viver melhor”. Ao se falar “melhor” significa que outros viveriam “piores”, o que não faz sentido em um mundo que se rege pelo equilíbrio, pelo ponto de encontro.

O *suma qamaña*, segundo explica o intelectual aymara, Simón Yampara (2010), é um modo de existência que está em harmonia e equilíbrio com todos os outros elementos da *pacha*, uma vida em comunidade e harmonia com todos os outros seres. Procura-se o consenso entre as oposições complementares, um

²⁰ A Constituição Equatoriana de 2008 diz que “*se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, sumak kawsay*”. A Constituição Boliviana de 2009 recolhe uma pluralidade de termos linguísticos do país e diz que “*el estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suma (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ñi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)*”.

ponto de inter-relação entre duas forças ou energias no sentido de estabelecer o ponto de encontro ou centro (*taypi*) entre dois elementos, forças, poderes, ou posições complementares.

Por exemplo, a democracia nos *ayllu*²¹ se dá a partir de outros códigos e linguagens. A democracia não só é um acordo ou pacto político entre e para os cidadãos, mas sim é fundamental para manter o equilíbrio entre os entes que vivem nos distintos *pacha*; trata-se de um mecanismo regulatório de viver em relação cósmica (FERNÁNDEZ-OSCO, 2009, p. 177).

Aprende-se a democracia observando o comportamento da natureza, como na filosofia do líder indígena colombiano Manuel Quintín Lambe.

Aqui se encontra o pensamento do filho das selvas que o viram nascer e que se criou e se educou debaixo delas como se educam as aves para cantar e se preparam as pequenas aves batendo suas plumas para voar desafiando o infinito para amanhã cruzá-lo e com uma extraordinária inteligência mostram entre si o semblante de amoroso carinho para retornar o vôo, o macho e a fêmea, para fazer uso da sabedoria que a mesma Natureza nos ensinou, porque aí nesse bosque solitário se encontra o livro da filosofia; porque aí está a verdadeira poesia, a verdadeira filosofia, a verdadeira literatura, porque aí a Natureza tem um coro de cantos que são intermináveis, um coro de filósofos que todos os dias trocam de pensamento mas nunca saltam as muralhas onde está colocado o Mistério das leis sagradas da Natureza humana. (FERNÁNDEZ-OSCO, 2009, p. 185-186).

Entretanto, o *ayllu* não rechaça os valores da democracia boliviana, mas os insere seletivamente dentro de seu próprio sistema, de acordo com as circunstâncias políticas ou sociais, conforme a matriz de complementaridade e reciprocidade (FERNÁNDEZ-OSCO, 2009, p. 186).

²¹ O *Ayllu* refere-se a um tipo de organização e experiência social familiar própria dos povos indígenas andinos, que se estabelece a partir da propriedade coletiva da terra.

Na democracia do *ayllu* toda autoridade é revogável. Também não se trata de procurar ou imaginar algum ideal, mas a capacidade de revogar é uma prática cotidiana. O exercício de autoridade se considera como aprendizagem do que significa *suma qamaña*; é nesse processo que se entende o que significa ser autoridade e também o bem comum. O poder se aprende e se humaniza não na ordem ascendente, mas sim no fluxo de baixar e subir (FERNÁNDEZ-OSCO, 2009, p. 177).

Da mesma forma que a democracia, a concepção dos “direitos humanos” no pensamento aymara e quechua vai além do dualismo cartesiano mente/corpo e de outras oposições binárias como natureza/cultura e sujeito/objeto. Transcende o estritamente humano ou social, implica reivindicar muito mais que os meios materiais e não materiais que fazem e possibilitam a vida individual, social ou cultural. Os direitos não advêm apenas da coexistência entre humanos, mas sim pela convivência com os componentes da natureza e com a ordem cosmológica. Logo, as práticas de interculturalidade e de pluralismo jurídico, nesse contexto são algo mais que uma ideia, formam parte das múltiplas formas de existência (FERNÁNDEZ-OSCO, 2008, p. 36).

A partir dessa perspectiva, os direitos humanos são entendidos como um todo indivisível e interconectado. A dignidade da pessoa deve ser contextualizada em seu meio social cultural, emotivo, ambiental, geográfico e cosmológico. Os fundamentos humanos indígenas concebem o sujeito como ser relacionado com a multidimensionalidade, onde não há normas abstratas, pois a relação entre *jaqi* (pessoa social), comunidade, autoridade, divindades, animais, plantas e cosmos, constitui uma cadeia intrínseca que outorga e garante a geração de direitos à vida. Concepção holística onde as partes encontram sentido na globalidade articulada. Nesta multidimensionalidade se garante

os direitos plenos e múltiplos. Diferente da ideia ocidental de direitos humanos que diz que estes são inerentes à pessoa (FERNÁNDEZ-OSCO, 2008, p.20).

Esta atividade decolonial que podemos observar tanto no movimento zapatista como dos povos indígenas da Bolívia e do Equador, não tem apenas lugares e sujeitos “outros” de enunciação, mas assume outras condições epistêmicas do conhecimento pautadas em distintos saberes que surgem de diversos lugares do planeta no processo de afirmação de “ser de onde se pensa”.

Os objetivos modernos (estabelecidos a partir da teo e egopolítica do conhecimento) de encontrar fórmulas para definir e “salvar” a humanidade como um todo são substituídos pela pluriversalidade epistêmica, diferentes *loci* de enunciações, diferentes propostas, fragmentadas, em movimento. De acordo com essa perspectiva há tantos direitos humanos e tantas democracias quanto formas de explicar o mundo.

Além disso, o potencial decolonial dos saberes locais no âmbito jurídico diz respeito inclusive à emergência, não apenas de outras formas de se entender a democracia e os direitos humanos, por exemplo, mas também se refere às formas plurais de se entender as técnicas e práticas jurídicas.

Os saberes jurídicos plurais possibilitam um profundo questionamento não apenas do monopólio jurídico do estado, como também do pluralismo jurídico de mercado que constitui um novo “direito imperial” e colonial.²²

²² Para Tamayo e Fariñas (2007, p.157-161) estamos diante da emergência de sistemas jurídicos privados. Estes rompem com o monismo jurídico, ou seja, o monopólio e a centralidade estatal da produção jurídica. Trata-se de um sutil processo de mercantilização do direito e de suas tradições jurídicas, que se tornam debilitadas perante às exigências do capitalismo globalizado.

Como uma alternativa a estas antigas e novas formas moderno/coloniais de se entender e trabalhar o direito (monismo jurídico e direito imperial), surgem, justamente, as pluralidades jurídicas a partir dos saberes locais.

Estas formas “outras” de conhecimento não se originam no discurso oficial do estado ou dos organismos multilaterais e das instituições econômicas e financeiras de âmbito global, tampouco são exclusivas da academia. Pelo contrário, fraturam a exigência da epistemologia eurocêntrica de que os saberes, para se constituírem como verdadeiros e válidos, devem partir de um ponto zero do conhecimento, seja este o estado, a academia ou outros.

Entretanto, em uma perspectiva decolonial e intercultural, estes saberes plurais não estão isolados, separados um do outro ou em conflito, mas surgem dos intercâmbios e diálogos propiciados pela interculturalidade, entendida a partir da decolonialidade.

Aceitar e reconhecer o “outro”, ou as “outras” culturas não é um processo somente jurídico ou político, mas envolve problematizar a diferença colonial e o controle epistêmico que a sustenta. Somente modificando a lógica do conhecimento que permitiu que “outros” fossem classificados como inferiores é que se poderá construir uma proposta de interculturalidade que não se converta em uma mera retórica que invisibiliza os saberes subalternizados, mas sim, em um ponto de encontro de diversas decolonialidades.

O pensamento decolonial proporciona, portanto, uma profunda transformação do que entendemos por “direito” e “jurídico”. O direito, por exemplo, não é somente o que está nas normas, mas é aquilo que é construído “*desde abajo*”, a partir das mais variadas formas de conhecimento. São perspectivas que

surgem nas fronteiras, nas margens, não somente no interior dos movimentos indígenas (zapatistas, da Bolívia e do Equador), mas muitas vezes em áreas rurais, em bairros periféricos, no interior dos movimentos sociais, quilombolas, entre outros. Sobretudo, retratam a emergência dos saberes locais que historicamente foram subalternizados, mascarados, encobertos e sujeitados pela modernidade/colonialidade.

Lugares de não pensamento (lugares de mitos, de religiões não-ocidentais, de folclore, sem educação formal, de subdesenvolvimento) hoje estão despertando, e esperamos que muitos outros possam despertar, do processo de colonialidade. Consideramos fundamental para decolonialidade do conhecimento, que estes espaços jurídicos “outros” de pensamento sejam continuamente construídos, inclusive no âmbito acadêmico.

A antropologia jurídica representa, no âmbito do direito, o lugar de pesquisa que proporciona a abertura para estas novas perspectivas. Estas possibilitam pensar o direito a partir dos saberes locais e assim fraturam os padrões de conhecimento da modernidade/colonialidade.

CONCLUSÃO



CONCLUSÃO

Neste trabalho inicialmente procuramos analisar como foi constituído um pretense saber jurídico universal a partir da ideia de que seria possível existir sujeitos de conhecimento neutros e separados do tempo e do espaço.

Foi analisado como este saber se desenrolou ao longo dos séculos a partir de diferentes roupagens.

No século XVI, podemos citar o direito das gentes de Francisco de Vitória, bem como a defesa dos índios feita por Bartolomé de Las Casas, ambos estabelecendo “universalmente” o que era humanidade e o que era direito.

No período iluminista o direito foi construído discursivamente a partir da ideia de progresso e evolução. Sendo que o estado de natureza foi considerado o padrão jurídico e político dos povos colonizados, enquanto que o estado civil era privilégio da sociedade que o sujeito de conhecimento pertencia, neste caso o pensador iluminista europeu.

Posteriormente, o direito foi tratado pela antropologia jurídica a partir de uma perspectiva evolucionista e racista, ou seja, todos os povos estavam a caminho das instituições jurídicas e políticas do Ocidente. Porém, mesmo quando foi reconhecido o direito nas demais culturas, esse reconhecimento só poderia ser feito por meio de um antropólogo inserido na epistemologia ocidental eurocêntrica.

Também refletimos sobre o direito, tal como este é visto pelas atuais correntes do multiculturalismo oficial. Há certa condescendência perante aos sistemas jurídicos locais, porém não se coloca em questão como estes saberes foram subalternizados ao longo do tempo.

Depois de analisarmos a construção deste pretensão saber jurídico universal, verificamos uma possível mudança de perspectiva.

Consideramos como os saberes que historicamente foram subalternizados pelas concepções moderno/coloniais de direito, atualmente estão entrando em cena, não apenas para serem incluídos ou reconhecidos, mas para transformarem a própria lógica do conhecimento. Fazem isso ao modificar a ideia de que para se pensar o direito, precisamos falar a partir de um imaginário ponto zero, seja este a academia ou o estado.

A emergência dos estudos decoloniais indica esta fratura de pensamento. Isto se torna evidente com as noções de interculturalidade e pluralismo jurídico, estado plurinacional, novas constituições da Bolívia e do Equador. Além disso, destacamos os recentes estudos de ecologia política e justiça ambiental, bem como o uso do ciberespaço como forma de decolonizar o conhecimento. As concepções de democracia e direitos humanos a partir do pensamento *aymará* e *quechua* também demonstram que é possível pensar a sociedade, a política e o direito a partir de múltiplas maneiras.

Tratam-se, portanto de novas perspectivas para a antropologia jurídica. Esta tradicionalmente foi o campo de pesquisa no qual se estudou o direito das culturas locais, agora, inversamente, pode ser o espaço a partir do qual as culturas locais têm a possibilidade de pensar o direito a partir de seus próprios saberes.

Entretanto, o objetivo deste livro não é apenas colaborar para o debate na esfera acadêmica, mas também contribuir para uma nova forma de posicionamento em benefício da “insurreição dos saberes” que foram subalternizados. Ampliando, assim, a abertura de um espaço de diálogo entre

universidades, movimentos culturais e sociais, organizações e entidades alternativas sobre as diversas concepções do jurídico.

Estamos, portanto, diante da necessidade de modificação de um processo no qual o pesquisador era imune e estava separado (no imaginário do ponto zero) do mundo que estudava. A partir da posição decolonial não faz sentido falar em objetividade, neutralidade, cientificidade e assim por diante. O saber não é construído “sobre”, mas “para”, com um sentido político, comprometido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHINTE, Adolfo Albán. Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la re-existencia. *In*: PALERMO, Zulma (Ed.). **Arte y estética en la encrucijada descolonial**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009. p. 83-112.

ACOSTA, José de. **Predicación del evangelio en las indias**. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos. Madrid: Atlas, 1954. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/mcp/01361686433460613088024/p0000001.htm>>. Acesso em: 26 mar. 2011.

ACSELRAD, Henri (Org.). **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relumé Dumará; Fund. Heinrich Boll, 2004.

ALBERNAZ, Renata O.; WOLKMER, Antonio Carlos. As questões delimitativas do direito no pluralismo jurídico. **Sequência**, Florianópolis, n. 57, p. 67-94, dez. 2008

ALIER, Joan Martinez. **Cientista defende justiça ambiental para equilíbrio ecológico** (Entrevista). Informe ENSP. Boletim eletrônico diário da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, 2005. Disponível em: <<http://www.ensp.fiocruz.br/informe/materia.cfm?matid=1945>>. Acesso em: 10 maio 2011.

_____. **Da economia ecológica ao ecologismo popular**. Blumenau: Editora da FURB, 1998.

_____. Justicia ambiental, sustentabilidad y valoración. *In*: ALIER, Joan Martinez; MOLINA, Manuel Gonzáles de. **Naturaleza transformada**. Barcelona: Icaria Editorial, 2001.

_____. **O ecologismo dos pobres**. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

ANDRADE, Lúcia M. M. de; BELLINGER, Carolina K. I. Quilombos latinoamericanos. **Adital**. Notícias da América Latina e Caribe. 10 nov. 2009. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=42756>>. Acesso em: 26 mar. 2011.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ARNAUD, André-Jean. **O Direito entre modernidade e globalização: Lições filosóficas do Direito e do Estado**. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

ARNEIL, Barbara. **John Locke and America: The defence of english colonialism**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

ASSIES, Willen. Pueblos indígenas y sus demandas en los sistemas políticos. **Revista CIDOB d'Afers Internacionals**, Barcelona, n. 85-86, p. 89-107, maio 2009.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana L. de Lima Reis, Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BRUIT, Héctor Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. Campinas: Unicamp, 1995.

BUENAVENTURA, Enrique Jaramillo. Expertos culturales e intervención social: tensiones y transformaciones em antropología aplicada. **Revista CS**, Cali, n. 2, p. 265-285, ago. 2008.

CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo. Anotaciones sobre la biocolonialidad del poder. **Pensamiento Jurídico**, Bogotá (Colômbia), n. 18, p. 59-72, jan./fev. 2007.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**, - a era da informação: economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. **O poder da identidade**. São Paulo, Paz e Terra, 2001.

CASTILLO, Aída Hernández. El derecho positivo y la costumbre jurídica. Las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia. *In*: TORRES, Marta. **Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales**, México: Colegio de México, 2004. p. 1-51.

CASTRO, Josué Tomasini. Antropologia e África: da visão holística à desconstrução. **Revista África e Africanidades**, Brasília, ano 1, n. 1, maio 2008.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 169-186.

_____. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. *In*: _____.; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007. p. 79-91.

_____. El capítulo faltante de Imperio. La reorganización posmoderna de la colonialidad en el capitalismo posfordista. *In*: ZULETA, Mónica; ESCOBAR, Manuel Roberto; CUBIDES, Humberto. (Eds.). **Uno solo o varios mundos posibles?** Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007b. p. 69-87.

_____. **La hybris del punto cero.** Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005b.

_____. La translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de globalización. *In:* CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo. **Teorías sin disciplina.** Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

_____. **La poscolonialidad explicada a los niños,** Popayán Colombia: Ed. Universidad del Cauca/Instituto Pensar, 2005c.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico.

In: _____; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial.** Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007. p. 9-23.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Al margen de Europa.** Barcelona: Tusquets, 2009.

CLAVERO, Bartolomé. **Derecho indígena y cultura constitucional en América.** México: Siglo XXI, 1994.

COLAÇO, Thais Luzia. **“Incapacidade” indígena:** tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões jesuíticas. Curitiba: Juruá, 2000.

_____. Os “novos” direitos indígenas. *In:* WOLKMER, Antônio Carlos; LEITE, José Rubens Morato (Org.). **Os “novos” direitos no Brasil:** natureza e perspectivas. São Paulo: Saraiva, 2003. p. 75-98.

COLAÇO, Thais Luzia; DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. Um diálogo entre o pensamento decolonial e a antropologia jurídica: elementos para o resgate dos saberes jurídicos subalternizados. **Sequência**, Florianópolis, n. 61, p. 85-109, dez. 2010.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. Antropologia, alteridade e direito: da construção do “outro” colonizado como inferior a partir do discurso colonial à necessidade da prática alteritária. *In*: COLAÇO, Thais Luzia. **Elementos de antropologia jurídica**. Florianópolis: Conceito, 2008. p. 217-240.

_____. Descolonialidade, ecologia política e justiça ambiental: pela defesa das ecologias e culturas locais. *In*: IV Simpósio Dano Ambiental na Sociedade de Risco, 2009, Florianópolis. **Anais do IV Simpósio Dano Ambiental na Sociedade de Risco**, 2009. p. 444-445.

_____. Governança eletrônica e redes eletrônicas cidadãos: novas formas de intervenção política e novos espaços de insurreição dos saberes subalternizados. *In*: MEZZARROBA, Orides; GALINDO, Fernando (Ed.). **Democracia eletrônica**, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010. p. 89-105.

_____. Multiculturalismo versus Interculturalismo: por uma proposta intercultural da filosofia e do direito. **Desenvolvimento em Questão**, Ijuí, v. 6, p. 63-86, 2008b.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de J. Guinsberg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1973.

DEVALLE, Susana B. C. **Antropología, ideología, colonialismo**. *Estudios de Asia y Africa*, México, v. XVIII, n. 3, p. 337-368, 1983.

DOUZINAS, Costas. *Las paradojas de los derechos humanos*. *In: Tendencias del derecho para el siglo XXI*. Bogotá: Universidad Javeriana & Editorial Temis, 2010.

DUBE, Saurabh: *Insurgentes subalternos y subalternos insurgentes*. *In: _____*. **Sujetos subalternos**. México, DF: El Colegio de México, 2001. p. 39-89.

DUSSEL, Enrique. **1492 – O encobrimento do outro**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Europa, modernidade, eurocentrismo*. *In:*

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. *Perspectivas Latino-Americanas*. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 55-69.

_____. *Mas allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad*. *In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GUARDIOLA-RIVERA, Oscar; DE BENAVIDES, Carmen Millán (Eds.)*. **Pensar (en) los intersticios**. *Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA. 1999.

_____. *Meditaciones Anti-cartesianas. Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad*. **Tabula Rasa**. *Revista de Humanidades*, Bogotá, n. 9, p. 153-197, jul./dez. 2008.

ESCOBAR, Arturo. **El final del salvaje**. *Naturaleza, cultura y poética em la antropologia contemporânea*. Santafé de Bogotá: ICAN / Cerec, 1999.

_____. **Más allá del tercer mundo.** Globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.

_____. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa.** Revista de Humanidades, Bogotá, n. 1, p. 51-86, jan./dez. 2003.

_____. **Una minga para el postdesarrollo.** Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Programa Democracia y Transformación Global, 2010.

ESTERMANN, Josef. **Si el sur fuera el norte:** Chakanas interculturales entre Andes y Occidente. La Paz: ISEAT, 2008.

FABIAN, Johannes. **Time and the other.** How Anthropology Makes its Object. New York: Columbia University Press, 1983.

FERNÁNDEZ-OSCO, Marcelo. **Desatando invisibilidades, promoviendo pluriversidades:** pluralismo, derechos humanos e interculturalidad. La Paz: Defensor del Pueblo, 2008.

_____. **El Ayllu y la reconstitución del pensamiento aymara,** 2009, 247 f. Tese (Doctor of Philosophy in the Department of Romance Studies). Graduate School of Duke University, Durham, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas.** Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.

_____. **Ditos e escritos IV:** estratégia poder-saber. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Em defesa da sociedade.** Tradução de Maria Ermantina Galvão. Curso do Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Microfísica do poder.** Tradução de Roberto Machado. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América.** São Leopoldo: Unisinos, 1994.

GARCÉS, Fernando. Os esforços de construção descolonizada de um Estado plurinacional na Bolívia e os riscos de vestir o mesmo cavaleiro com um novo paletó. *In:* VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos indígenas.** Constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009. p. 167-192.

GEERTZ, Clifford. **O saber local:** novos ensaios em antropologia interpretativa. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

GERBI, Antonello. **O Novo Mundo:** história de uma polêmica (1750-1900). Tradução de Bernardo Joffly. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho. V. 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GROSGOUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. *In:* CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds.). **El giro decolonial.** Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar. 2007. p. 63-91.

_____. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 115-147, mar. 2008.

GROSGUÉL, Ramón; MIGNOLO, Walter. Intervenciones descoloniales: una breve introducción. **Tabula Rasa**, Revista de Humanidades, Bogotá, n. 9, p. 29-37, jul./dez. 2008.

GUHA, Ranajit. Preface. *In*: _____; SPIVAK, Gayatri. **Selected Subaltern Studies**. New York: Oxford University Press, 1988.

HALE, Charles R. ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala. *In*: LAGOS, María L.; CALLA, Pámela (Org.). **Antropología del Estado**. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina. La Paz: PNUD, 2007. p. 285-346.

_____; MILLAMAN, Rosamel. Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio Permitido. *In*: SOMMER, Doris (Ed.). **Cultural agency in the Americas**. Durham: Duke University Press, 2006. p. 281-304.

HALL, Stuart. A questão multicultural. *In*: _____. **Da diáspora**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2003. 51-100.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-42, 1995.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARRIS, Marvin. **El desarrollo de la teoría antropológica**. Madri: Siglo Veintiuno Editores, 1979.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre la filosofía de la historia**. Tradução de José Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1974.

HINKELAMMERT, Franz. La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke. *In*: HERRERA FLORES, Joaquín et al. **El vuelo de anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS. Editorial. **Nómadas**. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, Bogotá, n. 26, p. 4-5, abril 2007.

KROTZ, Esteban. Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica. *In*: _____. (Org.). **Antropología jurídica: Perspectivas socioculturales en el estudio del Derecho**. Barcelona: Anthropos, 2002. p. 13-49.

KUPER, Adam. **Antropólogos e Antropologia**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

_____. **A reinvenção da sociedade primitiva**. Transformações de um mito. Tradução de Simone Miziara Frangella. Recife: EDUFPE. 2008.

_____. **Cultura**. La versión de los antropólogos. Barcelona: Paidós, 2001.

KUPPE, René; POTZ, Richard. La antropología del derecho: perspectivas de su pasado, presente y futuro. *In*: ORDÓÑEZ CIFUENTES, José Emilio Rolando (Coord.). **Antropología jurídica**, México: UNAM, 1995. p. 9-45.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *In*: _____. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas.** Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 21-53.

LARAIA, Roque de Barros. Da ciência biológica a social: a trajetória da antropologia no século XX. **Habitus**, Goiânia, v. 3, n. 2, p. 321-345, jul./dez. 2005.

LAS CASAS, Bartolomé. **Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos.** Salamanca: Junta de Castilla y León, 2000.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil:** ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Pensamento crítico desde a subalternidade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 34, p. 105-129, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e costume na sociedade selvagem.** Tradução de Maria Clara Corrêa Dias. Brasília: Universidade de Brasília, 2003.

MAYANS I. PLANELLS, Joan; SERDIO, Aida de. Redes ciudadanas y nuevas centralidades en la producción de conocimiento. **Revista Electrónica NOVEDADES-ICTnet**, v. 2, n. 135 e 136, maio 2003. Disponível em: <<http://cibersociedad.rediris.es>>. Acesso em: 2 out. 2011.

MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico.** São Paulo: Cortez, 1997.

MENDOZA, Breny. Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica pos occidental. **Revista Centroamericana de Ciencias Sociales (RCCS)**, San Jose, Costa Rica v. 3, n. 2, p. 85-94, 2006.

MIAILLE, Michel. **Uma introdução crítica ao Direito**. Lisboa: Moraes, 1979.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 71-103.

_____. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Dossiê: Literatura, língua e identidade, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

_____. **Desobediencia epistémica**. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

_____. Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento independiente y libertad de-colonial. **Otros Logos**, Neuquén, v. 1, n. 1, p. 8-42, 2010b.

_____. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL; Ramón (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007. p. 25-45.

_____. **Histórias locais/projetos globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. Introducción: _____. (Org.). **Capitalismo y geopolítica del conocimiento:** el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. p. 9-53.

_____. **La colonialidad:** la cara oculta de la modernidad. Catalog of museum exhibit: Modernologies. Museo de Arte Moderno de Barcelona, dez. 2009. Disponível em: <http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf> Acesso em: 1 set. 2010.

_____. **La idea de América Latina.** La herida colonial y la opción descolonial. Barcelona: Gedisa, 2007b.

_____. La opción descolonial. **Letral.** Revista Electrónica de Estudios Transatlánticos, Granada, n. 1, 2008b.

_____. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. *In:* SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente.** São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-709.

_____. Prefacio. “Un paradigma otro”: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. *In:*

_____. **Historias locales-diseños globales:** colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003b. p. 19-60.

MORGAN, Lewis Henry. A sociedade antiga. *In:* CASTRO, Celso (Org.). **Evolucionismo cultural:** textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 41-65.

ORNELAS, Raúl. A autonomia como eixo da resistência zapatista. Do levante armado ao nascimento dos caracoles. *In*: CECEÑA, Ana Esther. **Hegemonias e emancipações no século XXI**. CLACSO, 2005. p. 129-167.

ORTIZ, Pedro Henrique Falco. Das montanhas mexicanas ao ciberespaço. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 55, p. 173-186, 2005.

OSAMU, Nishitani. Deux notions occidentales de l'homme: anthropos et humanitas. *In*: SUPIOT, Alain (Org.). **Tisser le lien social**. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2004. p. 15-23.

PANIKKAR, Raimon. La interpelación intercultural. *In*: ARNAIZ, Graciano González R. (coord). **El discurso intercultural**. Prolegómenos a una filosofía intercultural. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

PORTO, Marcelo; MARTINEZ ALIER, Joan. Ecologia política, economia ecológica e saúde coletiva: interfaces para a sustentabilidade do desenvolvimento e para a promoção da saúde. **Cadernos de Saúde Pública** (FIOCRUZ), v. 23, p. S503-S512, 2007.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 20, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. **Perú Indígena**, Lima, v. 13, n. 29, 1991.

_____. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, São Paulo, ano 17, n. 37, 2002.

_____. WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept, or the Americas in the Modern World-System. **ISSAI**, n. 134, p. 547-549, 1992.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. O Direito Primitivo. *In*. _____ . **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1973. p. 260-269.

RESTREPO, Eduardo; ESCOBAR, Arturo. Antropologías en el mundo. **Jangwa Pana**. Santa Marta, n. 3, p. 110 -131, jul. 2004.

_____ ; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial**: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán: Editorial Universidad de Cauca, 2010.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologias mundiais: para um novo cenário global na antropologia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 21, n. 60, 2006, p. 147-165.

ROMANO, Ruggiero. **Mecanismos da conquista colonial**, São Paulo: Perspectiva, 1973.

ROULAND, Norbert. **Nos confins do direito**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

RUBIO, David Sánchez. Confrontar la simplificación del mundo jurídico. **Jornal Estado de Direito**, Porto Alegre, ano 5, n. 28, 2010.

RUIZ, Rafael. **Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos**. São Paulo: Editora Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2004.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SÁNCHEZ, Consuelo. Autonomía, Estados Pluriétnicos e Plurinacionais. *In*: VERDUM, Ricardo (Org). **Povos indígenas**. Constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 2009. p. 63-90.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Petrópolis, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008. (Coleção para um novo senso comum; v. 4).

_____. Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento (entrevista com Boaventura de Sousa Santos). **Currículo sem Fronteiras**, v. 3, n. 2, p. 5-23, jul/dez 2003.

_____. Law: a map of misreading (toward a postmodern conception of Law). **Journal of Law Society**, v. 14, n. 3, p. 279-302, 1987.

_____. **Um discurso sobre as ciências**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). **Reconhecer para libertar**: Os caminhos do cosmopolitanismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SALAMANCA, Felipe Castañedas. **El índio**: entre el bárbaro y el cristiano. Ensaíos sobre filosofia de la conquista em Las Casas, Sepúlveda y Acosta. Bogotá: Universidad de los Andes, 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças:** cientistas, instituições e questões raciais no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEMPRINI, Andréa. **Multiculturalismo.** Bauru: EDUSC, 1999.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente:** perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

SIERRA, María Teresa. Antropología jurídica y derechos indígenas: problemas y perspectivas. **Dimensión Antropológica,** INAH, México, v. 8, 1996.

SIERRA, María Teresa; CHENAUT, Victoria. El campo de investigación de la antropología jurídica. **Nueva Antropología,** México, v. 13, n. 43, nov. 1992.

_____; _____. Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas. *In:* KROTZ, Esteban. **Antropología jurídica:** Perspectivas socioculturales en el estudio del Derecho. Barcelona: Anthropos, 2002.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Da “invasão” da América Latina aos sistemas penais de hoje: o discurso da “inferioridade” latino-americana. *In:* MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo. **Teoria crítica dos direitos humanos no século XXI.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 341- 367.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes; KRETZMANN, Carolina Giordani. Antropologia, multiculturalismo e direito: o reconhecimento das comunidades tradicionais no Brasil. *In:* COLAÇO, Thais Luzia. **Elementos de antropologia jurídica.** Florianópolis: Conceito, 2008. p. 93-124.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. ¿Puede hablar el subalterno? **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 39, p. 297-364, jan./dez. 2003.

TAYLOR, Charles. **The Ethics of Authenticity**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991.

TAMAYO, Juan José; FARIÑAS, María José. **Cultura y religiones en diálogo**. Madrid: Síntesis, 2007.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TORRE RANGEL, Jesús Antonio de la. **El derecho como arma de liberación en América Latina**. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho. México: CENEJUS, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez, 2006.

TYLOR, Edward. A ciência da cultura *In*: CASTRO, Celso (Org.). **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 69-99.

VALLESCAR PALANCA, Diana de. **Hacia una racionalidad intercultural: Cultura, multiculturalismo e interculturalidad**. 2000. 454 f. Tese (Facultad de Filosofía). Universidad Complutense de Madrid, 2000.

VAN COTTI, Donna Lee. **The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America**. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2000.

VERDUM, Ricardo. Povos Indígenas no Brasil: o desafio da autonomia. *In*: _____. (Org.). **Povos indígenas. Constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 2009. p. 91-111.

VITÓRIA, Francisco de. **Os índios e o direito da guerra:** de indis et de jure belli relectiones. Tradução de Ciro Mioranza. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2006.

WALLERSTEIN, Immanuel. **El moderno sistema mundial.** La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. Madrid: Siglo XXI Editores, 1979.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico.** Seminário Pluralismo Jurídico e Multiculturalismo, Brasília, 13-14 de abril 2010. Disponível em:<http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/institucional/eventos/docs_eventos/interculturalidad-critica-y-pluralismo-juridico>. Acesso em: 3 maio 2011.

_____. **Interculturalidad, estado, sociedade:** luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito-Ecuador: Universidade Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 2009.

_____. Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico. **Boletín ICCI-ARY Rima**y, Quito, ano 4, n. 36, mar. 2002.

_____. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. *In:* CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial.** Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre-Iesco-Pensar, 2007. p. 47-62.

WALZER, Michael. **Da tolerância.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WILHELMI, Marco Aparício. Possibilidades e limites do constitucionalismo pluralista. Direitos e sujeitos na Constituição equatoriana de 2008. *In:* VERDUM, Ricardo

(Org.). **Povos indígenas**. Constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 2009. p. 135-150.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**. Fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3. ed. São Paulo: Editora Alfa Omega, 2001.

WRIGHT, Susan. La politización de la “cultura. *In*: BOIVIN, Mauricio; ROSATO, Ana; ARRIBAS, Victoria (Eds.). **Constructores de otredad**. Una introducción a la antropología social y cultural. Buenos Aires: Eudeba, 1998.

YAMPARA, Simon. O bem-viver como perspectiva ecobiótica e cosmogônica. **IHU on line**, Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano 10, n. 340, p. 19-22, 23 ago. 2010.

ZALDÍVAR, Víctor Bretón Solo de. ¿Más allá del neoliberalismo étnico? Enseñanzas desde los andes del Ecuador. **Boletín ICCI-ARY Rimay**, Quito, ano 7, n. 78, set. 2005.

ZIZEK, Slavoj. Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. *In*: JAMESON, Fredric; ZIZEK, Slavoj. **Estudios culturales**. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 137-188.

A coleção *Pensando o Direito no Século XXI* é formada por obras didáticas de professores do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, escritas especialmente para utilização nas disciplinas dos seus Cursos de Mestrado e Doutorado. Além das obras didáticas, a coleção inclui também coletâneas de artigos científicos produzidos por professores e alunos.

