

Do pós-moderno ao pós-colonial: o constitucionalismo latino-americano e novas intersubjetividades coletivas. Uma desconstrução dos discursos hegemônicos no direito a partir da ética do outro

Saulo Tarso Rodrigues*
Núria Beloso Martín**

* Pós-Doutor em Direito Constitucional – Uppsala University – Sweden, Doutor com “Distinção e Louvor” em Sociologia do Estado e do Direito na disciplina de Direitos Humanos pela Universidade de Coimbra, sob orientação do Prof. Dr. Boaventura de Sousa Santos, Mestre em Direito do Estado pela Unisinos-RS e Graduado em Direito pela Unijui – RS. Professor Adjunto I da Universidade Federal do Mato Grosso, membro do Grupo de Pesquisa Movimentos Sociais e Educação (GPMSE) UFMT, pesquisador no grupo de pesquisa TEDEPES – Teoria do Direito, Educação Popular e Economia Solidária, do(a) Universidade do Estado de Mato Grosso, pesquisador no grupo de pesquisa DIREITOS DOS CONHECIMENTOS, do(a) Universidade Federal do Amazonas e do Grupo de Pesquisa a Efetivação dos Direitos Humanos da UNIVERSIDADE FEDERAL DE RIO GRANDE. Diretor do Núcleo de Pesquisa MINGA-CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO, NOVAS INTERSUBJETIVIDADES E EMANCIPAÇÃO SOCIAL, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO MATO GROSSO, Membro Coordenador do Grupo de Pesquisa registrado no Diretório Central de Grupos do CNPQ, CONSTITUCIONALISMO LATINO AMERICANO, NOVAS INTERSUBJETIVIDADES E EMANCIPAÇÃO SOCIAL, Professor efetivo do Programa de Mestrado em Direito Ambiental da UFMT. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Filosofia do Direito. Área de atuação: Teoria do Estado, Teoria do Direito, Teoria Constitucional, Democracia radical e pós-colonialismo: as perspectivas para a reconstrução da cidadania multicultural e intercultural. Direito e pós-colonialidade.

** Doctora en Derecho por la Universidad de Valladolid es actualmente

Introdução

Para tratarmos do constitucionalismo latino-americano, é necessária a construção de um alicerce teórico que se dispa das vestes do pensamento europeu. O constitucionalismo praticado por essas bandas não pode ser medido com a régua do *norte*.

Pensar no constitucionalismo latino-americano não é apenas pensar em um processo jurídico de comparações legislativas e constitucionais, mas sim em um processo profundo de ruptura epistemológica com os principais alicerces da modernidade ocidental, no qual se inserem a democracia representativa, o constitucionalismo, o conceito de direitos fundamentais, a ideia de sociedade civil e representatividade entre outros.

Portanto, o “novo” do novo constitucionalismo latino americano não é o novo do movimento constitucional da

Profesora Titular de Filosofía del Derecho (Acreditada como Catedrática) en la Universidad de Burgos. Directora del Departamento de Derecho Público. Ejerce la función de Coordinadora del Programa de *Doctorado Sociedad plural y nuevos retos del Derecho* del Departamento de Derecho Público desde 1995. Desde el curso académico 2002-2003 dirige el Curso de Postgrado Universitario de *Especialista en Mediación Familiar* en la Universidad de Burgos. Es Coordinadora del *Máster Universitario en Derecho de la Empresa y de los Negocios*. Es autora de más de seis decenas de artículos científicos publicados en Revistas y obras colectivas nacionales e internacionales, además de una decena de monografías. Es responsable académica del Programa de Intercambio de alumnos y profesores con Universidades italianas en el ámbito del Programa Europeo Erasmus. Ha sido Profesora en diversas Universidades de Latinoamérica y Centroamérica (Brasil, México, Argentina etc.), impartiendo cursos de Maestría y de Doctorado, y dirigiendo diversos trabajos de investigación. Participa en diversos Proyectos de investigación financiados por el CNPQ (Brasil). Ha dirigido varios Proyectos de investigación en el marco del Programa de la Agencia Española de Cooperación Iberoamericana –PCI-. Dirección electrónica: nubello@ubu.es Dirección postal: Área de Filosofía del Derecho Facultad de Derecho. Universidad de Burgos Hospital del Rey, s/n 09001 Burgos (España).

América latina como se sua matriz fosse apenas uma discussão no âmbito constitucional de países latino-americanos. Isso seria uma forma totalmente simplista desse movimento emancipatório. Do contrário, tal paradigma apresenta-se como novo em seu movimento pós-colonial, de ruptura com conceitos e preceitos hegemônicos que foram alicerçados no pensamento das sociedades modernas, baseando-se sempre (na medida em que se insere em um movimento sub-paradigmático e pós-colonialista) na ética do outro.

Assim sendo, o pensamento de Boaventura torna-se essencial, posto que contribui para a (des)construção de novos paradigmas constitucionais, demonstrando uma formidável deferência aos desacordos morais razoáveis e às características próprias desse novo olhar. O objetivo do presente artigo é, portanto, um olhar sobre uma das principais temáticas proposta pelo constitucionalismo latino-americano: a (in)determinação do conceito de direitos fundamentais e direitos humanos.

A (des)construção de paradigmas hegemônicos sobre o conceito de direitos fundamentais vigentes a partir da ética do outro: há direitos fundamentais?

Boaventura de Sousa Santos, sociólogo português, tem trabalhado arduamente com o que podemos chamar de *princípio da emancipação social*, denominado pelo autor como um amplo processo de superação dos 7 campos da sociedade capitalista¹. É claro que não é o objetivo do presente trabalho aprofundar esse universo amplo de possíveis variáveis políticas, filosóficas e sociológicas do pensamento do autor português. No entanto, não poderíamos deixar de voltar nossos olhos para a questão do conceito de direito fundamental, atribuído ao constitucionalismo moderno, e, agora, rediscutido pelo constitucionalismo latino-americano, a partir de seus

¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2009.

aspectos culturais firmado nos povos indígenas e em conceitos como Bin vivir (O SUMAK KAWSAY) e pachamama e no paradigma de direitos socioambientais,² na medida em que, para Boaventura, todas essas correntes de entendimento são facetas do mesmo pensamento que dominou a modernidade: o pensamento colonialista. E essa nova miragem é essencial para uma visão consecutória com o novo constitucionalismo latino-americano.

Essa perspectiva socioambiental, como bem se referiu Dantas³, dá-se da observação não dissociada entre ser humano e meio ambiente, ou seja, de uma visão diferenciada que os povos e comunidades tradicionais têm do meio ambiente em que vivem. “Natureza e cultura uma unidade dialética” que significa dizer que não existem independentemente, visto que a cultura necessita da natureza para se desenvolver. Com base nisso, é possível observar a realidade social pelo prisma das forças socializantes da natureza, pelo modo como cada sociedade se apropria dos recursos naturais e transforma o ambiente em que vive. A cultura é continuação da natureza, pois a realidade não vem da mente humana e sim dos relacionamentos entre social e natural. Afirma que a relação homem/natureza está além dos fenômenos naturais implacáveis. Essas formas tradicionais de vida não dissociam sua existência da natureza, convivem e compartilham com ela a construção e a reconstrução contínua de seus modos de ser, fazer e viver. Por isso, é necessário compreender o termo “tradicional” com o sentido de continuidade, através de uma releitura antropológica, entendendo a tradição não sob o véu da linearidade histórica, ou sob a ótica do passado, ou ainda como

² DANTAS, Fernando de Carvalho. *O sumak kawsay (buen vivir) e o novo constitucionalismo latino-americano: uma proposta para concretização dos direitos socioambientais?* Anais do primeiro congresso de democracia e inclusão, PUC-PR, 2012,

³ Dantas, *Op, cit, p. 14*

uma reminiscência das chamadas “comunidades primitivas” e “comunidades domésticas”, ou ainda, como amostras de um suposto estágio de “evolução da sociedade”.

Através dos estudos sobre a convivência diferenciada entre sociedades tradicionais com a natureza, ratifica a existência de sistemas de manejo dos recursos naturais marcados pelo respeito aos ciclos naturais, à sua exploração dentro da capacidade de recuperação das espécies de animais e plantas utilizadas. Esses sistemas tradicionais de manejo não são somente formas de exploração econômica dos recursos naturais, mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, de mitos e simbologias que levam à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais. Essas discussões contribuíram para consolidar que modelo econômico vigente é insustentável, porque pautado na lógica individualista, no acúmulo de capital, na propriedade privada e na venda da força de trabalho, não consegue se reproduzir sem gerar danos ambientais e aumentar as desigualdades sociais.⁴

É nesse contexto que se insere o Novo Constitucionalismo Latino-Americano, que, na tentativa de inserção da visão holística entre meio ambiente e ser humano, especialmente quando traz o princípio do *sumak kawsay* ou *buen vivir* como direcionador do próprio Estado, para assim, propor novos mecanismos de adequação entre sustentabilidade e desenvolvimento econômico, redefine não somente as funções do direito, como também as concepções hegemônicas de direitos fundamentais, rompendo com a velha dicotomia entre direitos humanos e fundamentais, redefinindo inclusive a base do constitucionalismo moderno: a dignidade humana. Sendo esta baseada em uma visão liberal, não há que se falar em dignidade do Homem, pois este não é o centro, e sim em

⁴ *Op cit*, p. 16

dignidade da vida.

É dizer, em outras palavras, que o conceito de direito fundamental, bem como o universo determinante do liberalismo, fundamentados politicamente no constitucionalismo e filosoficamente na ideia de direitos naturais, que, atualmente, definem-se como universais, seria apenas um movimento eurocêntrico, denominado pelo autor de *globalização hegemônica*. Portanto, não há que se falar em direitos fundamentais, muito menos em constitucionalismo, como forma de “emancipação”. A resposta seria, em primeiro lugar, uma ruptura com tal visão, e essa ruptura viria do *sul*, um movimento externo ao direito, propondo não um neoconstitucionalismo, seja qual for sua matriz, mas um *constitucionalismo do sul*, denominado de *constitucionalismo democrático latino-americano*. Da mesma forma, não se utilizaria um conceito de direito fundamental, mas sim de *dignidades*, que não significa dignidade humana, mas *dignidades da vida*, a partir de uma visão do *Estado Heterogêneo*⁵. Sobre isso, faremos uma breve exposição.

⁵ O grande problema do direito constitucional moderno, para o autor, foi a falta de atenção às diferenças, que criou generalizações espúrias, o que fundamentou o pensamento colonialista da modernidade. As ciências sociais, incluindo o direito, *eurocênicas*, tomando acriticamente o colonialismo inglês e francês, criaram uma unidade de análise que acabou por impor às unidades menores uma forma de Estado ou direito decorrente de pressões *homogeneizantes*. Essa matriz firmou a base do direito constitucional moderno: a ideia de que em cada Estado só há um direito, ignorando que em cada sociedade circulam várias formas de direitos não reconhecidas, experiências marginalizadas pelo discurso hegemônico (veja, por exemplo, o não reconhecimento dos direitos culturais dos povos indígenas), são facetas desse fenômeno. Nesse sentido, diz Boaventura, o **movimento constitucionalista *falhou*, pois as sociedades contemporâneas são judicialmente plurais. Circulam nelas várias formas de direitos não reconhecidos pelo Estado, pelo direito, e por seu discurso hegemônico. Vive-se, portanto, em um mundo de hibridações jurídicas, muito bem demonstradas pelas novas Constituições do Equador**

Na década de 80 do século passado, Boaventura começa a usar expressões como pós-moderno e pós-modernidade a partir de um debate epistemológico, no qual chega o autor à conclusão de que a ciência moderna pautava-se por um modelo de racionalidade que dava sinais de exaustão, o qual o levou a considerar uma verdadeira “*crise paradigmática*” que, por sua vez, tinha como pressuposto o paradigma do positivismo⁶. Nesse sentido, considerou a necessária superação de tal paradigma por uma ciência denominada por ele de *pós-moderna*. Tal debate, no entanto, passa a ser ampliado a partir da década de 90 do século

e da Bolívia, as quais fundaram, apenas juridicamente, o movimento do constitucionalismo latino-americano.

Essa hibridação jurídica não existe apenas no marco das relações jurídicas entre diversos marcos legais, mas também das vivências e experiências dos grupos sociais. O direito estatal é formado basicamente, para Boaventura, pela violência, pelo etnocentrismo e pela burocracia, que formam os elementos estruturais dominantes. Foi nesse sentido que Teubner, 1992, e, no Brasil, Antonio Carlos Wolkmer, pugnaram por uma teoria que partisse de fora, a partir das experiências renegadas e da premissa de que o direito dito pelo Estado será sempre violento e hegemônico, tanto em sua praticidade como em sua retórica. Por isso, a ideia do pluralismo em um contexto pós-colonial como o descrito por Sally Merry (1988) prevê o rompimento com a ideia monista, e aqui incluindo qualquer que seja a concepção de neoconstitucionalismo. O Direito somente será democrático se souber conviver com concepções não estatais de direito, como muito bem preconizou Fernando Dantas (2010), ao se referir ao conceito de justiça indígena. Essa hibridação jurídica – mistura de diferentes elementos de ordens jurídicas, religiosa, direito costumeiro, direito oficial – permite analisar as variáveis sobre o direito, rompendo com a máxima da modernidade de que **o que é do Estado é oficial. Portanto, o conceito de direito e de justiça são dominados e controlados pelo Estado, em uma visão puramente colonizadora e eurocêntrica, um verdadeiro epistemicídio**. Nesse sentido, ver: SANTOS, Boaventura de Sousa. *O direito dos oprimidos*. São Paulo: Editora Cortez, 2014; SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Editora Cortez, 2007; SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul: Justiça contra o Epistemicídio*. São Paulo: Cortez, 2010.

⁶ Para isso ver: Santos, 1995, 2000, 2006, 2011.

passado, mais especificamente, a partir da crise do socialismo e do capitalismo, levando-o a ampliar os conceitos de pós-moderno e pós-modernidade, para designar não somente uma transição epistêmica, mas, também, um novo paradigma social e político (Santos, 2002). Portanto, passou o sociólogo português a buscar e pensar a transformação social para além do capitalismo⁷ e,

⁷ Necessária se faz, para tanto, uma análise da estrutura das sociedades capitalistas, ou de seus espaços estruturais, postas por Boaventura. De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2003, p. 272), as sociedades capitalistas são formações ou constelações políticas constituídas por seis modos básicos de produção de poder que se articulam de maneira específica. Esses modos de produção geram seis formas de poder. Em segundo lugar, as sociedades capitalistas são constelações jurídicas constituídas por seis modos básicos de produção do direito, que embora inter-relacionadas são autônomas e produzem seis formas básicas de direito. Em terceiro lugar, as sociedades capitalistas são formações ou constelações epistemológicas, constituídas por seis modos de produção de conhecimento, e que produzem, portanto, seis formas básicas de conhecimento, e embora sendo inter-relacionados, são estruturalmente autônomos. Dessa forma, o mapa estrutural das sociedades capitalistas que integram o sistema mundial é formado por seis espaços estruturais: o espaço doméstico, o espaço da produção, o espaço do mercado, o espaço da comunidade, o espaço da cidadania e o espaço mundial. Os espaços estruturais são, portanto, entidades relacionais complexas constituídas por seis dimensões. Esses espaços estruturais são autônomos, possuindo, portanto, dinâmicas de desenvolvimento que lhe são específicas, mas, no entanto, cada dinâmica parcial só pode ser posta em movimento na prática social, em articulação ou em constelação com todas as outras dinâmicas parciais. Em outras palavras, *“cada espaço estrutural é um conjunto de argumentos, contra-argumentos e premissas de argumentação amplamente partilhadas, através dos quais as linhas de ação e as interações definem a sua pertença e a sua adequação dentro de um determinado campo tópico.”* (Santos, 2003, p. 303). O espaço doméstico é o conjunto de relações sociais e de produção e reprodução da domesticidade e do parentesco entre marido e mulher, entre cada um deles e os filhos e entre uns e outros e os parentes. A dinâmica de desenvolvimento do espaço doméstico é uma das mais centrais na sociedade, visto que a reprodução das relações entre sexos e entre gerações processa-se pela concentração da energia emocional e de estereótipos de que se alimenta o poder patriarcal. A forma de poder (sempre partindo do pressuposto de que as formas de poder são de trocas desiguais) é o

patriarcado, que implica que o espaço tempo doméstico seja necessariamente o lugar mais importante de opressão da mulher nas sociedades capitalistas. No que diz respeito à forma de Direito, tem-se o direito do espaço tempo doméstico, que se caracteriza por ser informal, não escrito e enraizado nas relações familiares, sendo, além disso, um direito desigual. O espaço da produção é o conjunto das relações sociais desenvolvidas em torno da produção de valores de troca econômica, de processos de trabalho, de relações de produção em sentido amplo e de relações na produção. A lógica de funcionamento de espaço centra-se na maximização da mais valia extraídas da força de trabalho e de sua natureza enquanto força de produção. No que diz respeito a forma de poder existente nesse espaço, é a exploração de natureza capitalista. Em relação à forma de direito existente, vive o direito da produção, que, em outras palavras, é o direito da fábrica ou empresa, que expressam no conjunto de regulamentos e padrões normativos, que determinam e organizam o cotidiano das relações do trabalho assalariado, podendo ser escrito ou não escrito, formal ou informal. Ressalta Boaventura de Sousa Santos que na medida em que o trabalho capitalista não assalariado se combina com o trabalho capitalista assalariado, as interfaces entre o direito doméstico e o direito da produção alargam-se. Além disso, a constelação entre o direito da produção e o direito do Estado é, de acordo com o sociólogo português, a constelação de juridicidades mais crucial nas sociedades capitalistas, sendo que, na medida em que se tem o enfraquecimento do Estado ou a crise do Estado regulador, o direito de produção passou a ser um importante instrumento de regulação social, visto que, com a desregulação do espaço tempo produção, dá-se a transferência da regulação do direito estatal para o direito da produção. O espaço do mercado é o conjunto das relações sociais de distribuição e consumo de valores de troca. Na lógica de funcionamento do espaço do mercado, determina-se a *mercadorização* tanto das necessidades como dos meios de sua satisfação. O fetichismo das mercadorias é a forma de poder do espaço do mercado, onde o consumidor transforma-se de sujeito para objeto de consumo, determinando-se, com isso, uma organização baseada na “*coisificação das pessoas*” e na “*personificação das coisas*”. Este fetichismo das mercadorias está diretamente ligado à exploração globalmente difundida pelo imperialismo cultural, sendo, portanto, uma consequência direta da expansão capitalista. O Direito de troca é o direito desse espaço, ou seja, constitui-se nos costumes e nas regras e padrões normativos que regulamentam as trocas comerciais. O direito de troca é informal e flexível, estando sintonizado com os interesses e necessidades dos intervenientes e com as relações de poder. O espaço comunidade é constituído pelas relações sociais desenvolvidas em torno da produção e reprodução de

territórios físicos e simbólicos, bem como de identidades e identificações. A dinâmica de funcionamento do espaço comunidade compartilha com o espaço doméstico uma forte dimensão emocional, e juntamente com o espaço cidadania ambas as dinâmicas funcionam através da definição de pertença, desenhando círculos de reciprocidade em territórios físicos ou simbólicos delimitados. No entanto, neste, a dinâmica organiza-se quase sempre a partir de obrigações políticas horizontais (relação cidadão/cidadão) enquanto que no espaço cidadania a dinâmica é organizada pela obrigação política vertical (Estado/cidadão). No espaço da comunidade, a diferenciação desigual é a forma de poder, que se caracteriza pelo dualismo da inclusão e exclusão. Disso, caracteriza-se este poder, que se manifesta através das lutas entre definições imperialistas de identidade e definições subalternas de identidade, sendo, portanto, essa forma de poder o racismo em seu sentido mais lato, exercido através da discriminação, etnocentrismo, preconceito, xenofobia, *estereotipização* etc. A forma de direito é o direito da comunidade, que, de acordo com Boaventura de Sousa Santos, é a forma de direito mais complexa, pois, pode ser invocado tanto pelos grupos hegemônicos como pelos oprimidos para legitimar e reforçar identidades imperiais ou, pelo contrário, identidades subalternas. O espaço cidadania é o conjunto de relações sociais que constituem a esfera pública, isto é, as relações de produção da obrigação política vertical entre os cidadãos e o Estado. A lógica de funcionamento desse espaço, portanto, é organizada mediante a obrigação política (esfera pública) vertical, representada na relação Estado/cidadão, afirmando-se e maximizando seu desenvolvimento através da legitimação e hegemonia. A dominação constitui a forma de poder do espaço da cidadania, sendo que este poder – dominação – é centrado no Estado. Por isso, de todas as formas de poder, essa é a mais institucionalizada, autorreflexiva e, portanto, a mais difundida nas sociedades do centro da sociedade internacional. O Direito Estatal é o direito do espaço cidadania, sendo que foi construído pelo liberalismo político e pela ciência jurídica como a única forma de direito existente na sociedade. Deste ponto, nas sociedades capitalistas, essa forma de direito é a única forma capaz de pensar o campo jurídico como uma totalidade, sendo que a sua dominação é altamente organizada e especializada, movida por uma pretensão de monopólio, residindo aí seu valor estratégico. Por último, o espaço tempo mundial, é a matriz organizadora dos efeitos e hierarquias mundiais sobre os demais espaços estruturais das sociedades capitalistas. A lógica de funcionamento do espaço mundial é recíproca ao espaço da produção, onde uma pressupõe a outra, pois eles são dois aspectos autônomos da mesma lógica de acumulação capitalista: as hierarquias estabelecidas no espaço da produção são distribuídas por todo o sistema

internacional no espaço mundial. A troca desigual é a forma de poder desse espaço mundial, o que se determina pelas teorias do imperialismo, da dependência e do sistema mundo. Afirma Boaventura que a troca desigual constela-se com outras formas de poder – com a exploração e o fetichismo das mercadorias – mas também inter-relaciona-se com a dominação, que se evidencia nas relações transnacionais da economia entre os Estados soberanos, pois para os Estados periféricos uma das dimensões mais cruciais dessa constelação reside na sua submissão às políticas de ajuste estrutural promovidas pelo FMI e pelo BIRD. O Direito sistêmico é a forma de direito deste espaço estrutural, que constitui no conjunto de regras e padrões normativos que organizam a hierarquia entre centro e periferia, bem como as relações entre os Estados no sistema internacional. A partir dessa primeira análise dos espaços estruturais das sociedades capitalistas, podemos entender como e por que o paradigma da modernidade não cumpriu suas promessas, ou as cumpriu em excesso. Das seis formas de poder, a dominação é a única reconhecida como poder político, e, das seis formas jurídicas, apenas um deles é reconhecido como direito (direito estatal). A partir disso, afirma Boaventura (2003, p. 315) que a dominação como forma de poder, presente nas sociedades liberais democráticas, é a menos despótica pelo fato de ser uma forma de poder que encontra limites ao seu exercício por certas regras e controles democráticos, permitindo certo grau de participação dos cidadãos através dos direitos cívicos e políticos garantidos pelas constituições políticas. Além disso, o direito estatal nas sociedades liberais democráticas é o menos despótico, já que é exercido dentro do quadro do Estado de Direito. No entanto, ressalta o sociólogo português que as exigências da modernidade ocidental foram reduzidas a partir do século XIX, na medida em que o capitalismo se converteu em modelo exclusivo de desenvolvimento das sociedades modernas. Isso fez com que, sem destruir a credibilidade do projeto liberal, fosse preservado o caráter universal das exigências democráticas somente no campo das relações sociais do espaço tempo cidadania. Disso resultou que somente as normas emanadas do Estado e exercidas por ele fossem consideradas como direito. Do outro lado, somente o poder exercido pelo Estado ou centrado nele pôde ser considerado como poder político. Esse é um dos pontos do qual Boaventura parte para afirmar a crise do modelo jurídico e político da modernidade. A hiperpolitização do Estado determina em contrapartida a despolitização da sociedade civil. Por isso, a esfera pública que foi um ideal democrático da política moderna tem sido fortemente neutralizada e limitada em seu potencial emancipatório ao ser confinada a um setor específico (Estado) da política. Também, na medida em que, ampliando-se a esfera política, ampliar-se-ia a esfera de liberdade, tal

consequentemente, para além das alternativas teóricas produzidas pela modernidade ocidental, entre elas, aquelas advindas do Direito Estatal (Santos, 2002). Especificamente, no âmbito do Direito e do Estado, demonstrou-se claramente a crise do paradigma monista, vinculado ao poder central do Estado capitalista e à incapacidade de ambos lidarem com as novas *conflitualidades* existentes em países de *modernidade tardia*⁸. Para entender tal afirmação, é necessário entender o pressuposto básico do pensamento de Boaventura.

A modernidade ocidental e o capitalismo foram, para ele, dois processos históricos diferentes e autônomos. O paradigma sociocultural da modernidade surgiu entre os séculos XVI e o final do século XVIII, antes do capitalismo industrial tornar-se dominante. A partir desse momento, os dois fenômenos convergem⁹, gerando um processo de “*tensão*”¹⁰ na

confinamento político importa por outro lado o confinamento da liberdade (Santos, 2001, p. 275). Isso determinou duas ocultações que, para Boaventura, foram fundamentais para a legitimação do capitalismo enquanto modelo de regulação social. Em primeiro lugar, ocultou o fato de o poder relativamente democrático do Estado só poder funcionar em constelação com outras formas de poder mais despóticas do que ele. Em segundo lugar, ocultou o fato de que o Estado de Direito democrático somente poderia funcionar em constelação com outras formas de direito mais despóticas do que ele. Dessa forma, dentro das sociedades capitalistas, a existência das outras constelações de poder, de direito e de conhecimento, é ignorada, ocultada ou suprimida por uma série de estratégias hegemônicas que convertem a redução da política ao espaço da cidadania em senso comum político, a redução do direito ao direito estatal em senso comum jurídico e a redução do conhecimento ao conhecimento científico em senso comum epistemológico. Essas reduções hegemônicas tornam-se necessárias, visto que se implantam nos hábitos sociais, políticos e culturais, criando uma ordem “*reconfortante e produzem rótulos tranquilizadores*” (Boaventura de Sousa Santos, 2003, p. 326). Assim, “*a reprodução política, jurídica e epistemológica das sociedades capitalistas depende largamente destas evidências hegemônicas*” (Santos, 2003, p. 327).

⁸ Utilizamos aqui a expressão de Streck. Sobre tal discussão, trabalhamos noutro momento: Rodrigues, 2006, 2008.

⁹ Essa relação entre capitalismo e modernidade é feita por Boaventura em

modernidade, entre os pilares da regulação e da emancipação. Isso constitui os pressupostos da modernidade. Em relação ao pilar da regulação, este é construído pelo *princípio do Estado* (Hobbes), pelo *princípio do mercado* (Locke) e pelo *princípio da comunidade* (Rousseau). Já o pilar da emancipação é constituído por três formas de racionalidade: a estético-expressiva, a racionalidade da ciência moderna e a moral da ética e do Direito. A modernidade previa, nesse sentido, o desenvolvimento harmonioso de ambos os pilares, sendo que a todos os excessos e déficits caberia a gestão reconstrutiva ao direito e à ciência. No entanto, ao contrário do viés emancipatório, promovido pela rápida conversão da ciência em força produtiva do capitalismo, houve uma colonização das lógicas emancipatórias da modernidade pelas lógicas regulatórias¹¹. É dizer, em outras palavras: há uma absorção do pilar da emancipação pelo pilar da regulação, fruto da gestão reconstrutiva dos déficits e excessos da modernidade confiada à ciência moderna, em primeiro lugar, e ao direito moderno, em segundo¹². Isso ocorreu justamente pelo desenvolvimento desarmônico de ambos os pilares; ao invés de um desenvolvimento igualitário dos três pilares da regulação – Estado, mercado e comunidade – assistimos, para Boaventura, a um desenvolvimento excessivo do princípio do mercado em detrimento dos demais. Portanto, o que caracteriza a modernidade é justamente o seu desenvolvimento

três fases: Capitalismo liberal, capitalismo organizado e capitalismo desorganizado (Santos, 1994, 2002).

¹⁰ Boaventura identifica três grandes tensões dialéticas da modernidade ocidental. A primeira ocorre entre regulação social e emancipação social. A segunda ocorre entre o Estado e a sociedade civil. A terceira e última tensão ocorre entre o Estado-nação e a globalização. Para uma análise mais profunda de tais tensões ver: Santos, 2002, 2010, 2011.

¹¹ Incluindo para o autor a questão dos direitos humanos.

¹² Com isso, algumas promessas da modernidade, como a paz perpétua, da justiça social, da igualdade foram descumpridas.

desequilibrado, orientado para o mercado:

A redução da emancipação moderna à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e a redução da regulação moderna ao princípio do mercado, incentivadas pela conversão da ciência na principal força produtiva do capitalismo, constituem as condições determinantes do processo histórico que levou a emancipação moderna a render-se à regulação moderna (Santos, 2002, p. 57).

Tal orientação levou a uma reconfiguração entre estados de ordem e caos¹³, bem como ao surgimento do que Boaventura chama de *fascismo social*¹⁴. No entanto, para

¹³ Em relação ao conhecimento emancipação possui uma trajetória entre um estado de ignorância denominado por Boaventura de colonialismo e um estado de saber denominado de solidariedade. Em relação ao conhecimento regulação tais estados são de caos para a ignorância e ordem para o estado de saber. Tais estados de saber e ignorância deveriam ser regidos pelas três lógicas pertencentes a cada pilar. No entanto, a racionalidade instrumental da ciência foi imposta em relação às demais. Com isso, o conhecimento regulação conquistou primazia sobre o conhecimento emancipação. A consequência foi que a ordem se transformou na forma hegemônica de saber e o caos na ordem hegemônica de ignorância. Assim o estado de saber no conhecimento emancipação passou do estado de ignorância no conhecimento regulação (a solidariedade foi recodificada como caos) e, inversamente, a ignorância no conhecimento emancipação passou a estado de saber no conhecimento regulação (o colonialismo foi recodificado como ordem).

¹⁴ O fascismo social é a consequência lógica da crise da contratualização moderna (crise da teoria do contrato social) consistente na predominância estrutural dos processos de exclusão sobre os processos de inclusão. Estes processos de exclusão apresentam-se sob duas formas: o pós-contratualismo (processo pelo qual grupos incluídos no contrato passam a ser excluídos) e pré-contratualismo (bloqueio do acesso à cidadania para grupos que estavam sob expectativa de acesso). Essa crise assentada no pré e no pós-contratualismo advém, para o autor, do consenso liberal, firmado em quatro premissas: o consenso econômico liberal (consenso de Washington); consenso do Estado fraco; consenso da democracia liberal institucional (democracia minimalista) e consenso do primado do direito e dos tribunais. Tais formas de consenso liberal determinaram um novo estado de natureza e, como consequência, um novo regime civilizacional, denominado por Boaventura de Fascismo social. Esse novo marco civilizacional é marcado

Boaventura, a gestão da modernidade, em sua trajetória¹⁵ com o capitalismo, não se deu apenas pela ciência moderna enquanto forma de racionalidade, mas também pelo Direito, calcado na centralização política do Estado soberano:

A ciência teve um papel central nesse processo. Essa funcionalização da ciência a par da sua transformação na principal força produtiva do capitalismo diminuiu-lhe radical e irreversivelmente seu potencial para uma racionalização emancipatória da vida individual e coletiva. A gestão científica dos excessos e dos défices, tal como a burguesia a entendia, transformou o conhecimento científico num conhecimento regulador hegemônico (...) Ao direito moderno, foi atribuído a tarefa de assegurar a ordem exigida pelo capitalismo (...) o direito passou assim a constituir um racionalizador de segunda ordem da vida social (...) para desempenhar essa função, o direito moderno teve de se submeter à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência moderna¹⁶ e tornar-se ele próprio científico. A cientifização do direito envolveu também sua estatização, já que a prevalência política da ordem sobre o caos foi atribuída ao Estado moderno.¹⁷

Ambos, o direito e a ciência, calcados no positivismo¹⁸ (conceituado este como a ideia de que o Direito só é direito

pelas seguintes formas de fascismo: 1) fascismo contratual; 2) fascismo da insegurança; 3) fascismo financeiro; 4) fascismo territorial. “*Em termos sociais, o efeito cumulativo do pré-contratualismo e do pós-contratualismo é a emergência de uma sub-classe de excluídos, maior ou menor consoante a posição periférica ou central da sociedade no sistema mundial.*”

¹⁵ A afirmação pela qual capitalismo e modernidade foram dois projetos que se convergiram, portanto, pressupondo autonomia, não é uma ideia totalmente aceita entre autores. Para tanto, ver: Bedin, 2001.

¹⁶ Essa racionalização do direito ocorreu através do paradigma do positivismo jurídico. Sobre esse assunto, aprofundamos noutro momento: Rodrigues, 2006.

¹⁷ Wolkmer (2001) faz uma profunda análise da gestão capitalista das desigualdades pelo Direito positivista. Noutro momento, também fizemos essa análise de forma mais detalhada. Para isso ver: Rodrigues, 2006.

¹⁸ Para uma análise mais profunda sobre o paradigma do positivismo ver: Santos, 2002.

quando dito pelo Estado, seja legislativo ou judiciário), serviram a uma forma especial de racionalidade, denominada por Boaventura como *razão indolente*, modelo que contribuiu decisivamente para a gestão dos déficits da modernidade, e, portanto, pela colonização do pilar da emancipação pelo pilar da regulação. Neste ponto, devemos fazer algumas considerações.

O modelo de racionalidade ocidental (*razão indolente*) ocorre de quatro formas (Santos, 2003): a) razão impotente, que pensa não poder fazer nada contra uma necessidade concebida no exterior a ela própria; b) *razão arrogante*, que não sente necessidade de se exercer, pois, imagina-se incondicionalmente livre; c) *razão metonímica*, que reivindica como a única forma de racionalidade, não buscando descobrir outras formas de racionalidade, ou descobrindo apenas como forma de matéria prima; d) *razão proléptica*, que não busca pensar o futuro, pois julga saber tudo sobre seu respeito.

A *razão metonímica* baseia-se na ideia de totalidade sob a forma da ordem. No entanto, a forma mais acabada dessa totalidade é a dicotomia, visto que combina a simetria com a hierarquia. A simetria, por sua vez, constitui-se em uma relação horizontal que oculta uma relação vertical. É por isso que todas as dicotomias sufragadas pela razão metonímica contêm uma hierarquia: cultura científica/cultura literária, conhecimento científico/conhecimento tradicional, homem/mulher, cultura/natureza, civilizado/primitivo, branco/negro, norte/sul, ocidente/oriente etc. (Santos, 2003, p. 739). Afirmando-se este modelo de racionalidade como uma razão exaustiva e exclusiva – embora seja apenas a lógica de racionalidade existente no mundo abrangido pela modernidade ocidental – ela não é capaz de aceitar a compreensão do mundo além da compreensão da compreensão ocidental do mundo. Além do mais, na medida em que nenhuma das partes pode ser vista fora da totalidade – o norte não pode ser inteligível fora do sul, o homem não pode

ser inteligível sem a mulher etc. – a compreensão do mundo promovido pela razão metonímica torna-se essencialmente seletiva e arbitrária. Ainda, “*a modernidade ocidental dominada pela razão metonímica, não só tem uma compreensão limitada do mundo, como tem uma compreensão limitada de si própria.*” (Santos, 2003, p. 740).

Mesmo sendo um modelo de racionalidade limitada, o motivo pelo qual veio tornar-se o modelo dominante de racionalidade está justamente no fato de que tanto a *razão metonímica* como a *razão proléptica* foram a resposta do ocidente à transformação capitalista do mundo, e, à sua marginalização cultural e filosófica, em relação ao ocidente, recuperando desses modelos de racionalidade apenas o que pode favorecer a expansão do capitalismo como modelo de relação social. A multiplicidade de mundos é reduzida ao mundo terreno e a multiplicidade de tempos é reduzida ao tempo linear (Santos, 2003, p. 741). Nas palavras de Boaventura:

Fundada na razão metonímica, a transformação do mundo não pode ser acompanhada por uma adequada compreensão do mundo. Essa inadequação significou violência, destruição e silenciamento para todos quantos fora do ocidente foram sujeitos a razão metonímica; e significou alienação, malaise e uneasiness no Ocidente (...) A versão abreviada do mundo foi tornada possível por uma concepção de tempo presente que o reduz a um instante fugaz entre o que já não é e o que ainda não é. Com isso o que é considerado contemporâneo é uma parte extremamente reduzida do simultâneo (...) A pobreza da experiência não é expressão de uma carência, mas antes a expressão de uma arrogância, a arrogância de não se querer ver e muito menos valorizar a experiência que nos cerca, apenas porque está fora da razão com que a podemos identificar e valorizar (Santos, 2003, p. 741).

Dentro da esfera das totalidades e, portanto, da seletividade, a *razão metonímica* funda-se em cinco lógicas ou modos de produção de não existência (Santos, 2003, p. 744 e ss.):

a) Lógica da monocultura do saber: Consiste na

transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade.

- b) Lógica da monocultura do tempo linear: Funda-se na ideia de que a história tem sentido e direção únicos e conhecidos: progresso, revolução, modernização, desenvolvimento, crescimento e globalização. Nessa linearidade do tempo, segue a frente os países centrais do sistema mundial e, juntamente com eles, suas instituições e formas de sociabilidade. Essa lógica produz a não existência, declarando atrasado tudo o que é assimétrico em relação ao que é declarado avançado.
- c) Lógica da classificação social: Assenta na monocultura da naturalização das diferenças, distribuindo as populações por categorias que naturalizam as hierarquias. Portanto, a relação de dominação imposta pelo capitalismo é consequência dessa hierarquia, na medida em que, quem é inferior, não pode ser uma alternativa credível a quem é superior.
- d) Lógica da escala dominante: Nessa lógica, a escala a qual é adotada como primordial determina a irrelevância de todas as outras possíveis escalas. Dentro da modernidade ocidental, a escala dominante aparece sob as formas do universal e do global. O universalismo é a escala das entidades e realidades que vigoram independente dos contextos específicos do local. Por isso, as outras realidades locais são consideradas particulares ou vernáculas. A globalização trata da escala que privilegia as entidades ou realidades que alargam seu âmbito a todo o globo, designando nesse processo, as entidades locais como rivais. No âmbito dessa lógica, a não existência é produzida sob a forma do particular e do local. “As entidades ou realidades definidas como particular.”

- e) Lógica produtivista: Permeia a monocultura dos critérios de produtividade capitalista. Para essa lógica, o crescimento econômico é um objetivo racional e inquestionável sendo, portanto, inquestionável o critério de produtividade que mais serve esse objetivo.

Esses modelos sociais de não existência são “*partes desqualificadas de totalidades homogêneas que, como tal, apenas confirmam o que existe e tal como existe. São o que existe sob formas irreversivelmente desqualificadas de existir.*” Portanto, “*a produção social destas ausências resulta na subtração do mundo e na contração do presente e, portanto, no desperdício da experiência.*” (Santos, 2003, p. 746). Tal forma de racionalidade, para Boaventura, determinou dois grandes processos da modernidade: *a desigualdade e a exclusão* como forma de pertencas hierarquizadas. Neste ponto, também devemos trazer algumas considerações feitas pelo autor, na medida em que se relaciona com o que foi colocado até o momento. Em relação ao sistema da desigualdade, a pertença se dá pela integração subordinada, já na exclusão a pertença paradoxalmente ocorre pela própria exclusão. Em relação ao primeiro, implica um sistema hierárquico de integração social, já o segundo assenta-se na dominação pela segregação (pertence-se pela forma como é excluído) (Santos, 2011, p. 280).¹⁹ Marx e Foucault foram, para o sociólogo português, os teóricos que mais descreveram esses dois processos. Marx estabeleceu muito bem a relação capital/trabalho na sociedade capitalista, assentado na desigualdade entre ambos, baseado na exploração. Se Marx foi

¹⁹ A modernidade inicia com o discurso da emancipação, calcada nos princípios basilares da igualdade e igualdade. No entanto, com a sua convergência com o capitalismo, a partir do século XIX inicia-se tanto o processo de desigualdade como de exclusão. Dois grandes autores, para Boaventura, representam bem esses elementos (desigualdade e exclusão): Marx e Foucault.

o grande teorizador da desigualdade, firmado esta em critérios econômicos, Foucault é para Boaventura o grande teorizador da exclusão. A grande diferença é que se a desigualdade é baseada em critérios econômicos de desigualdade, a exclusão é um fenômeno cultural e social, ou, como afirma Boaventura, um *fenômeno civilizacional*. Trata-se de um processo histórico no qual uma determinada cultura cria um dispositivo de normalização que é tanto qualificador como desqualificador:

A exclusão da modernidade é traduzida em regras jurídicas que vincam, elas próprias, a exclusão. Na base da exclusão está uma pertença que se afirma pela não-pertença, um modo específico de dominar a dissidência. Assenta num discurso de fronteiras e limites que justificam grandes fracturas, grandes rejeições e segregações. Sendo culturais e civilizacionais, tem consequências sociais e econômicas (Santos, 2011, p. 282).

Esses dois sistemas, de exclusão e desigualdade, característicos da modernidade, para o sociólogo português, encontram-se firmados em duas formas de hierarquização, que são híbridos, pois comportam ambas as formas: o racismo e o sexismo. Mesmo sendo formas de exclusão, tanto o racismo como o sexismo estabelecem uma forma de hierarquização pelo trabalho.²⁰ A desigualdade entre o capital e o trabalho, a exclusão, o racismo e o sexismo, foram construídos socialmente como forma de hierarquização da modernidade, sendo, para Boaventura, acolhidos pelas Ciências Sociais através do conceito de Globalização²¹:

²⁰ Em relação ao racismo, o princípio da exclusão assenta-se na hierarquia das raças sendo que a integração desigual ocorre primeiro pela exploração colonial (trabalho forçado e escravatura) e depois pela imigração. Em relação ao sexismo, dá-se pela distinção entre espaço público e privado e pela integração desigual da mulher na força do trabalho e no seio da família. Enquanto o sistema da desigualdade assenta-se paradoxalmente na igualdade, sendo, portanto, o contrato de trabalho um contrato entre livres e iguais, a exclusão assenta na diferença (Santos, 2011).

²¹ Isso fica claro para o autor na medida em que tais sistemas foram alocados no espaço tempo mundial, através da globalização hegemônica,

No sistema mundial, cruzam-se assim, os dois eixos: o eixo sócio-econômico da desigualdade e o eixo cultural-civilizacional da exclusão/segregação. Se o imperialismo – e a sua manifestação mais recente, a globalização neoliberal – é a expressão mais evidente do eixo sócio-econômico, o orientalismo – e sua mais recente encarnação, a guerra das civilizações – é a expressão mais evidente do eixo cultural, civilizacional (Santos, 2011, p. 282).

O ponto crucial do que foi dito até o momento está na premissa sustentada pelo autor de que *o dispositivo ideológico de gestão moderna/capitalista da desigualdade e da exclusão utilizado que fundamentaram tanto o racismo quanto o sexismo é o universalismo.*²² Este assume duas formas: o **universalismo antidiferencialista** que opera a negação das diferenças e o **universalismo diferencialista** que opera a absolutização das diferenças. A negação das diferenças é operada pela homogeneização (impedindo comparações culturais densas e complexas); já a absolutização das diferenças opera pelo relativismo que torna incomparáveis as diferenças pela ausência de critérios transculturais (Santos, 2011, p. 283). Ambos os critérios de universalismo criados pela modernidade permitiram a aplicação de critérios abstratos de normalização, no que para o autor, foram baseados em uma espécie de diferença “que tem poder” social para negar as demais ou de declarar inassimiláveis ou incomparáveis. Portanto, e aqui está, talvez, a principal premissa defendida por Boaventura, a qual pode ser resumida da seguinte forma: **a teoria política liberal, calcada na teoria jusnaturalista-racionalista-contratualista – máximo da teoria da modernidade liberal-capitalista – sempre privilegiou o universalismo antidiferencialista, que a acionou politicamente, através das ideias de cidadania e direitos**

levando a formas de trabalho escravo e exclusão por genocídios de povos e comunidades indígenas.

²² Note-se que o universalismo é o grande fundamento de toda a teoria moderna dos direitos humanos.

humanos e constitucionalismo. Seguindo esse raciocínio, para Boaventura, *o direito natural racionalista* dos séculos XVII e XVIII, também faz parte deste processo, na medida em que serviu para legitimar, quer o “*despotismo iluminado*” quer as ideias liberais e democráticas que conduziram à Revolução Francesa, partindo, portanto, do modelo de racionalidade descrita. É possível perceber claramente no pensamento do autor a premissa da contrariedade dos direitos naturais universais como forma emancipatória, portanto, tanto a virada Kantiana, como o racionalismo iluminista, o constitucionalismo liberal e posteriormente o internacionalismo dos direitos humanos fazem parte da mesma faceta colonizadora.

Além do mais, e seguindo esse raciocínio, baseado na função do Estado capitalista, como gestor das desigualdades, afirma Boaventura que o aprimoramento dos direitos humanos através do Welfare-State serviu como forma de gestão capitalista, é dizer, **ao Estado providência coube a gestão das desigualdades e à teoria dos direitos humanos coube a gestão da exclusão**²³:

²³ O universalismo antidiferencialista teve uma função bem específica dentro da teoria política liberal. Para Boaventura, ele confrontou a desigualdade social através de políticas sociais do *Estado providência* nos países centrais através das políticas desenvolvimentistas, e nos estados periféricos e semiperiféricos através de políticas assimilacionistas. Esse argumento baseia-se justamente na função do Estado Capitalista, que, para o sociólogo português, **tem como função geral manter a coesão social numa sociedade atravessada pelos sistemas de desigualdade e de exclusão** (Santos, 1995, 2011). Essa função política do Estado capitalista, especificamente no que diz respeito à desigualdade, consiste em manter a desigualdade dentro de limites que não inviabilizem a integração subordinada, designada de ilusão social pelas políticas assistencialistas estatais. Aqui está a crítica feita ao modelo do Welfare State: os direitos sociais e econômicos universais baseado em políticas compensatórias como Fome-zero, Bolsa-família, Bolsa-escola, entre outras formas, são os mecanismos modernos para manter os níveis de desigualdade em níveis tolerados. No que diz respeito ao viés da exclusão, a função do Estado

À luz do que fica dito, parece evidente o fracasso do modelo ocidental de modernidade capitalista na gestão controlada da desigualdade através da integração assente nas políticas redistributivas do Estado-providência. Do mesmo modo, parece ter fracassado a gestão controlada dos processos de exclusão. No Estado moderno, dominou a ideologia do universalismo antidiferencialista e, em alguns Estados, como, por exemplo na França, ele foi elevado ao extremo.²⁴ A cidadania política tem sido concebida como justificando a negação dos particularismos, das especificidades culturais, das necessidades e das aspirações vinculadas a micro-climas culturais, regionais, étnicos, religiosos ou raciais. A gestão da exclusão deu-se, pois, por via de assimilação prosseguida por uma ampla política cultural orientada para a homogeneização. Os camponeses, os povos indígenas e os imigrantes estrangeiros foram os grupos sociais mais diretamente atingidos pela homogeneização cultural descaracterizadora das suas diferenças. Para além deles, outros grupos sociais discriminados por via de processos de exclusão, como mulheres, homossexuais, toxicodependentes foram objetos de várias políticas todas elas vinculadas ao universalismo antidiferencialista, neste caso sob a forma de normas abstratas sempre traduzidas em lei (Santos, 2010, p. 292)²⁵.

capitalista consiste em distinguir, entre as diferentes formas de exclusão, aquelas que devem ser objeto de assimilação, ou pelo contrário, objeto de segregação e expulsão ou ainda extermínio. Essa distinção é feita a partir de critérios pelos quais o Estado estabelece as diversas formas de dicotomização: perigoso e não perigoso, criminoso e não criminoso, povos indígenas e povos civilizados etc.

²⁴ Esse debate na França assenta claramente na questão dos valores liberais versus a religião islâmica.

²⁵ De acordo com Boaventura, essa gestão controlada da exclusão baseada em políticas assimilacionistas (como por exemplo, reintegração social, reeducação, extensão da cidadania e no caso das mulheres com acesso ao mercado de trabalho) em nenhum momento buscou-se eliminar a exclusão, mas apenas uma gestão tolerável. No entanto, levando-se em consideração o espaço tempo global, baseado no modelo neoliberal, há a ocorrência de um fator mais profundo, qual seja, **a metamorfose do sistema da desigualdade em sistema de exclusão**. Tal metamorfose assenta-se na transformação pelo

Partindo de tais constatações teóricas, a teoria emancipatória dos direitos humanos, baseada na hermenêutica diatópica e na *interculturalidade abrangendo esta o constitucionalismo multicultural e a cidadania pós-nacional e cultural*, é parte de um processo mais amplo, de transição da modernidade para a pós-modernidade e pós-colonialidade de oposição. Sobre isso, cabem outras considerações. De acordo com o sociólogo português, para uma teoria pós-moderna dos direitos humanos é necessária, como consequência, a construção de uma **“teoria pós-moderna”**. A ideia de pós-modernidade, para Boaventura, visa radicalizar a crítica à modernidade ocidental, buscando não converter a ideia de transformação emancipatória em uma nova forma de opressão social. Por isso, designa, ao contrário da visão hegemônica de pós-modernismo e pós-modernidade, a ideia de *pós-modernismo de oposição* baseando tal teoria nas experiências das vítimas e dos grupos sociais que tinham sofrido com o exclusivismo epistemológico da ciência moderna. Logo, a base da teoria está em *aprender com o sul*.²⁶ O termo pós-moderno de oposição, surge, portanto, pela crítica do autor às visões hegemônicas de pós-modernidade. Isso porque, a ideia de “pós-modernidade” aponta para a descrição que a modernidade fez de si mesma (Santos, 2011, p. 27) e essa medida pode ocultar a violência material imposta pelo colonialismo. Essa violência

qual o trabalho está a passar. Na medida em que se rarefaz o trabalho, a integração garantida por ele torna-se mais precária. E, nesse sentido, o trabalho passa a definir mais as situações de exclusão do que as situações de desigualdade. Grupos sociais, incapazes de reentrar no mercado de emprego devido às mudanças bruscas que estão a ocorrer, saem já de um cruel sistema de desigualdade para entrarem em um sistema mais cruel ainda de exclusão. Agravando tal situação, perante o sistema de exclusão, o Estado providência encontra-se desarmado, visto que sua situação pressupõe uma relação salarial estável, mesmo quando se trata de produzir assistencialismo para os desprovidos.

²⁶ Como veremos mais adiante, tal ideia constitui-se base para a política de direitos humanos.

nunca foi incluída na autorrepresentação da modernidade, visto ser o colonialismo concebido como uma missão civilizadora dentro do marco histórico do ocidente²⁷.

As visões e concepções dominantes de pós-moderno²⁸, para Boaventura, possuem as seguintes características: crítica ao universalismo e às grandes narrativas históricas traduzidas como progresso, desenvolvimento ou modernização nos quais funcionaram como totalidades hierárquicas, renúncia a projetos coletivos de transformação social, sendo a emancipação considerada como um mito sem consistência teórica, e celebração do fim da utopia. Nesse sentido é que se opõe a ideia de pós-modernidade de oposição proposta pelo sociólogo português. Em vez de renúncia a projetos de emancipação propõe uma *ética a partir de baixo*.

Mesmo tendo em comum com a teoria dominante a ideia de crítica ao universalismo, da unilinearidade histórica e das totalidades hierárquicas com ênfase na pluralidade; pondo, portanto, o ocidente em causa como centro do mundo e de suas concepções culturais, filosóficas, sociais e políticas, Boaventura entende que tais características não bastam para uma teoria “pós” moderna²⁹ ou pós-colonial. Isso fica claro no pensamento do autor, dado que se a modernidade estabelece uma tensão entre regulação e emancipação, constitutiva das suas duas grandes tradições teóricas – liberalismo e marxismo – sendo que ao liberalismo foi atribuído o confinamento das possibilidades emancipatórias ao capitalismo e o marxismo ao pós-capitalismo,

²⁷ Nesse sentido, para Boaventura, a grande questão é saber se “pós” em pós-moderno significa o mesmo que “pós” em pós-colonial. Trata-se portanto, de saber os limites de uma crítica radical da modernidade.

²⁸ Presentes em autores como Rorty (1979), Jameson (1991).

²⁹ De acordo com o autor, o pós-modernismo dominante mistura a crítica do universalismo ocidental com a reivindicação da singularidade do ocidente. Além do mais, concebe a pós-modernidade como característica do capitalismo tardio, e tardio, não que vem mais tarde, mas sim o capitalismo avançado, que vai adiante (Santos, 2011, p. 30).

não se pode reconhecer que dado o caráter extremamente colonialista do capitalismo o horizonte pós-capitalista desenhado pelo marxismo seja também, necessariamente, pós-colonial (Santos, 2011, p. 31).

É por isso que, para Boaventura, na sua concepção de pós-modernismo de oposição, há uma centralidade maior no plano epistêmico para o colonialismo. Com isso, são colocados em “*xeque*” as relações entre norte-sul, estabelecendo uma “*nova*” orientação epistemológica, política e cultural para se *desfamiliarizar* com o Norte imperial e aprender com o Sul, incluindo aqui, como veremos, a questão dos direitos humanos:

Posso concluir que, em contraposição às correntes dominantes do pensamento pós-moderno e pós-estruturalista, o pós-moderno de oposição concebe a superação da modernidade ocidental a partir de uma perspectiva pós-colonial e pós-imperial. Podemos dizer que o pós-moderno de oposição posiciona-se nas margens ou periferias mais extremas da modernidade ocidental para daí lançar um novo olhar crítico sobre esta (Santos, 2011, p. 34).

Para Boaventura, portanto, essa reconstrução da modernidade a partir do sul³⁰ faz com que o pós-modernismo

³⁰ Esse processo de reconstrução da modernidade tem como pressuposto a superação do modelo de racionalidade ocidental. Para isso, propõe o sociólogo português uma *sociologia das ausências*. Seu objetivo principal é justamente transformar objetos impossíveis em possíveis, transformando com isso, as ausências em presenças (Santos, 2003, p. 744). Portanto, não há uma maneira única e unívoca de não existir, porque são várias as lógicas e os processos através dos quais a razão metonímica produz a não existência do que não cabe na sua totalidade e no seu tempo linear. Há produção de não existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de modo irreversível (Santos, 2003, p. 744). A sociologia das ausências busca a superação das totalidades homogêneas e excludentes, bem como da razão metonímica que as sustém, colocando em questão as cinco lógicas de produção de não existência: a) A ecologia dos saberes: busca superar a lógica da monocultura dos saberes e do rigor científico, questionando e identificando outras formas de saberes e outros critérios de rigor que operam em contextos sociais declarados não

existentes pela razão metonímica. A ideia central baseia-se, portanto, na ideia da incompletude dos saberes; b) A ecologia das temporalidades: A ideia principal dessa lógica é justamente confrontar a ideia da monocultura do tempo linear com a ideia de que o tempo linear é uma entre muitas concepções de tempo e, com isso, o mundo como nossa unidade de análise, passa a demonstrar que não é a concepção mais praticada. Nesse domínio, através da sociologia das ausências, busca-se libertar as práticas sociais do seu estatuto de resíduo, buscando demonstrar a diversidade de práticas sociais diversas do modelo ocidental eurocêntrico; c) A ecologia dos reconhecimentos: nesse ponto, a sociologia das ausências confronta-se e articula os princípios da igualdade e da diferença abrindo espaço para a possibilidade de diferenças iguais, baseado em uma ecologia de diferenças feita de reconhecimentos recíprocos. Funda-se na desconstrução tanto da diferença como da hierarquia, confrontando a colonialidade do modelo ocidental capitalista, na medida em que, nesse modelo, identifica-se a diferença com desigualdade ao mesmo tempo em que se arroga o privilégio de determinar quem é igual e quem é diferente; d) A ecologia das trans-escalas: a lógica da escala global é uma das escalas confrontadas pela sociologia das ausências, através da recuperação do que no local não é efeito da globalização hegemônica. Por um lado, o local é desglobalizado, identificando-se o que nele não foi integrado na globalização hegemônica; por outro, ao desglobalizar o local, a sociologia das ausências explora a possibilidade de uma globalização contra-hegemônica, ampliando a diversidade das práticas sociais e, com isso, oferecendo alternativas ao modelo de globalização hegemônica; e) A ecologia da produtividade: consiste na recuperação e valorização dos sistemas alternativos de produção, das organizações econômicas populares, das cooperativas operárias, das empresas autogeridas etc. Esse é, para Boaventura, o domínio mais controverso da sociologia das ausências, na medida em que põe em questão o paradigma do desenvolvimento e do crescimento econômico e, por conseguinte, da lógica de acumulação sobre os que sustentam a globalização capitalista. Dentro dessas lógicas, em cada um dos domínios, a sociologia das ausências busca revelar a diversidade e a multiplicidade das práticas sociais, credibilizando-as em contraposto às práticas sociais hegemônicas, sustentando a ideia de que a realidade não pode ser reduzida ao que existe (Santos, 2003, p. 750). O elemento subjetivo da sociologia das ausências está fundado na consciência cosmopolita e no inconformismo ante o desperdício da experiência ante a carência cuja satisfação está no horizonte de possibilidades. Portanto, através da sociologia das ausências, procede-se à ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes de modo a

de oposição seja mais pós-colonial do que pós-moderno. Isso está claro na medida em que, para o sociólogo português, a transição paradigmática seria menos radical se fosse pensada exclusivamente a partir da modernidade ocidental, ou seja, pensada de forma não transacional. Essa conclusão baseia-se em duas premissas básicas. A primeira é a natureza colonialista da modernidade ocidental. A segunda, a relação entre colonialismo e capitalista. Ambos nem sempre estiveram correlacionados. No passado, houve colonialismo como relação política sem capitalismo, mas desde o século XV, o capitalismo não é pensado sem colonialismo, ou vice-versa. Isso demonstra para o autor que, apesar de mutuamente constituídos, capitalismo e colonialismo não se confundem. O capitalismo

identificar as tendências de futuro sobre as quais se pode maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade de frustração (Santos, 2003, p. 753). Enquanto no âmbito da sociologia das ausências expande-se o domínio das práticas sociais já disponíveis, a sociologia das emergências busca expandir o domínio das práticas sociais possíveis, dentro dos seguintes campos sociais: a) Experiências de conhecimentos: busca o conflito e diálogo entre as diversas formas de conhecimento, sendo que as experiências mais ricas ocorrem no campo da biodiversidade, na medicina, na justiça, na agricultura e nos estudos de impacto ambiental e tecnológico; b) Experiências de desenvolvimento, trabalho e produção: trata de conflitos entre formas e modos de produção diferentes, baseados na economia solidária, ou seja, em forma de produção ecofeministas, organizações econômicas populares, formas de redistribuição social assentes na cidadania e não na produtividade, experiências de comércio justo, contraposto ao comércio livre, lutas pelos parâmetros de trabalho e pelo novo internacionalismo operário; c) Experiências de reconhecimento: busca o diálogo entre sistemas de classificação social, buscando as margens dos sistemas dominantes – natureza capitalista, racismo, sexismo e xenofobia – experiências de natureza anticapitalista – ecologia anticapitalista, multiculturalismo, constitucionalismo multicultural etc.; d) Experiências de democracia: o diálogo trava-se justamente entre o modelo hegemônico de democracia (democracia representativa liberal) e a democracia participativa; e) Experiências de comunicação e informação: trata-se de diálogos derivados da revolução das tecnologias de comunicação globais e por outro pelas redes de comunicações independentes, transnacionais e alternativos.

pode desenvolver-se sem colonialismo, enquanto relação política, mas não pode sem o colonialismo enquanto relação social³¹ (Santos, 2010, p. 37).

No que diz respeito aos estudos pós-coloniais, Boaventura entende ser *conflituoso* se comparado com sua teoria pós-colonial de oposição. Isso decorre primeiramente do fato de que os estudos pós-coloniais centram-se na maioria dos casos apenas no viés cultural: trata-se de uma investigação importante, mas que, se ficar confinada à cultura, pode correr o risco de ocultar ou esquecer a materialidade das relações sociais e políticas que tornam possível a reprodução desses discursos e práticas simbólicas. Sem querer estabelecer prioridades entre lutas econômicas, sociais, políticas ou culturais – para mim, todas elas são políticas quando confrontam as estruturas de poder. Enfatizar, portanto, o reconhecimento da diferença a partir de um viés intereculturalista sem, por outro lado, enfatizar as condições econômicas, sociais e políticas que garantem a igualdade na diferença, é correr o risco de combinar denúncias radicais com passividade ante as tarefas de resistência (Santos, 2011, p. 39). Isso se denota a partir da análise do capitalismo global em que não há para o autor o reconhecimento da diferença (racial, étnica, sexual, religiosa etc.) sem redistribuição social. Em segundo lugar, a conflituosidade entre os estudos pós-coloniais e o pós-colonialismo de oposição decorre do fato de que nas concepções dominantes há uma ênfase no colonialismo como

³¹ Boaventura propõe um conceito amplo de colonialismo. Define-o como o conjunto de trocas extremamente desiguais que assentam na privatização da humanidade mais fraca como condição para excluir como descartável. Nesse sentido, determina a diferenciação clara entre capitalismo e colonialismo, pois aquele enquanto formação social não tem de explorar todos os trabalhadores e por definição não pode excluir e descartar todas as populações, mas, por outro lado, não pode existir sem a existência de populações exploradas e descartadas. Por isso, não se pode confundir a luta anticapitalista e a luta anticolonial.

fator explicativo das relações sociais. Isso para o autor português gera um grave erro interpretativo, visto que mesmo nas sociedades coloniais e ex-coloniais o capitalismo e o colonialismo são partes integrantes e diferenciadas da mesma constelação de poderes, não sendo adequado privilegiar o estudo de um deles. Isso faz com que, nos estudos pós-coloniais de oposição, ao contrário dos estudos dominantes, haja ênfase tanto na modernidade ocidental como no capitalismo. Isso leva à conclusão de que sendo os estudos pós-coloniais de oposição decorrentes dos estudos pós-modernistas de oposição, tenha-se um aprofundamento, ou um “ir além” tanto no pós-modernismo como no pós-colonialismo. Isso possibilitaria para o autor uma *compreensão não ocidental do mundo* em toda a sua complexidade, incluindo, por óbvio, a complexidade dos direitos humanos. Essa abrangência (política, filosófica, cultural, econômica e social) baseia-se na *globalização contra-hegemônica*³².

³² “De fato, o que chamamos de globalização é apenas uma das formas de globalização, globalização neoliberal, sem dúvida a forma dominante e hegemônica da globalização. A globalização neoliberal corresponde a um novo regime de acumulação de capital, um regime mais intensamente globalizado que os anteriores, que visa, por um lado, dessocializar o capital, libertando-o dos vínculos sociais e políticos que no passado garantiram alguma distribuição social e, por outro, submeter a sociedade no seu todo à lei do valor, no pressuposto de que toda a atividade social se organiza melhor quando se organiza sob a forma de mercado. A consequência principal dessa dupla transformação é a distribuição extremamente desigual dos custos e das oportunidades produzidos pela globalização neoliberal no interior do sistema mundial, residindo aí a razão do aumento exponencial das desigualdades sociais entre os países ricos e os países pobres e entre ricos e pobres no interior do mesmo país.(...) Em minha opinião, é nesta globalização alternativa e no sem embate com a globalização neoliberal que estão sendo criados novos caminhos da emancipação social. Esse embate, que metaforicamente pode ser caracterizado como um embate entre o Norte e o Sul. A globalização contra-hegemônica centra-se, por isso, no combate contra a exclusão social, um combate que nos seus termos mais latos inclui não só as

populações excluídas mas também a natureza. A erradicação do fascismo social constitui, desse modo, o objetivo número um, e daí que a sociedade civil incivil surja como base social privilegiada dos combates contra-hegemônicos (...) O cosmopolitismo subalterno de oposição é a forma político-cultural de globalização contra-hegemônica. É numa palavra, o nome dos projectos emancipatórios cujas reivindicações e critérios de inclusão social se projectam para além dos horizontes do capitalismo global (Santos, 2001).” Para Boaventura de Sousa Santos, a globalização possui duas leituras: paradigmática e subparadigmática. A primeira afirma que os últimos sessenta anos inauguram um período de transição paradigmática no sistema mundial, ou seja, um período de crise e de criatividade social e política radicalmente nova. Para o sociólogo português, tal crise do regime de acumulação de capital e do modo de regulação moderna são meros sintomas de uma crise mais profunda: uma crise civilizatória. No que diz respeito à leitura subparadigmática, denota a globalização como um grande processo de ajuste estrutural dentro do contexto capitalista, determinando o fim da regulação nacional para dar surgimento à regulação transnacional, com isso, modificando gravemente o papel regulativo do Estado-nação para emergir um “Estado transnacional.” (Santos, 2001, p. 51). No que diz respeito ao primeiro modelo “paradigmático”, Boaventura propõe duas espécies de transição de paradigmas: a epistemológica e a societal. A primeira ocorre entre o paradigma dominante da ciência moderna e o paradigma emergente, que é denominado pelo autor de “conhecimento prudente para uma vida decente.” Para o sociólogo português, a redução da emancipação moderna foi incentivada pela redução e conversão da ciência na principal força produtiva do capitalismo, fazendo com que a ciência moderna, além de ocidental e capitalista, tornasse modelo sexista, na medida em que através dos dualismos conseguiu transformar as experiências dominantes em experiências universais, atuando através do método positivista como redutor das complexidades sociais. A racionalidade cognitivo-instrumental da ciência moderna se impôs sobre as demais racionalidades do pilar da emancipação, levando a uma primazia do conhecimento regulação, especialmente do princípio do mercado sobre os demais princípios, fazendo com que a ordem se transformasse em forma hegemônica de saber e o caos em forma hegemônica de ignorância, permitindo a recodificação do conhecimento regulação no conhecimento emancipação. Assim, o estado de saber no conhecimento emancipação passou a estado de ignorância no conhecimento regulação (solidariedade recodificada como caos) e, inversamente, a ignorância no conhecimento emancipação passou a estado

É importante frisar que o próprio Boaventura consente na dificuldade teórica de seus próprios argumentos. Identifica o autor três grandes *desafios*: dois deles servem para o nosso argumento. O primeiro consiste em determinar em que medida a cultura e a filosofia política ocidental são indispensáveis para reinventar a emancipação social, e obviamente, uma teoria emancipatória dos direitos humanos. *Em outras palavras: é possível pensar a existência de direitos humanos desconsiderando a ideia de direitos fundamentais?* Exemplos

de saber (o colonialismo recodificado como ordem). Portanto, o paradigma científico da modernidade baseado no modelo positivista, como força produtiva do capitalismo, passou a gerar os déficits da modernidade juntamente com o direito, que através do paradigma científico foi transformado em ciência jurídica. A partir dessa constatação, Boaventura propõe o rompimento epistemológico através das representações inacabadas da modernidade, principalmente através do princípio da comunidade em suas duas dimensões: participação e solidariedade. Assim, o conhecimento pós-moderno, baseado no conhecimento emancipação deverá ser um conhecimento com caráter argumentativo e retórico, rompendo, portanto, com uma das principais características da ciência moderna: a naturalização do conhecimento através das verdades objetivantes. Dessa forma, a “novíssima retórica” deverá ser reguladora das práticas argumentativas, superando a dicotomia entre ciência natural e ciência social, revalorizando, dessa forma, os estudos humanísticos. A partir da avaliação do paradigma da ciência moderna (epistemologia da cegueira), a reconstrução de um novo senso comum emancipatório passa necessariamente, para Boaventura, por uma sociologia das ausências fundada na epistemologia das ausências, da qual recorrendo a uma forma de conhecimento que não reduza a realidade àquilo que exista, possibilite o alargamento de realismo, incluindo, com isso, as realidades emergentes. Já a dimensão social da transição paradigmática ocorre, de acordo com Boaventura, entre o paradigma dominante – sociedade patriarcal, produção capitalista, identidades-fortaleza, democracia autoritária, desenvolvimento global, desigual e excludente e um conjunto de paradigmas novos ainda não definidos pelo autor. Para tanto ver Santos (1998, 1999, 2000, 2000, 2001, 2002, 2003). Interessante, ainda, referir-se às discussões feitas por Boaventura em que a partir da análise do Fórum Social Mundial propõe novas formas de legalidade cosmopolita subalterna. Para isso ver Santos, 2011, p. 399-431.

de tais elementos são direitos humanos, secularismo, cidadania, Estado, sociedade civil, igualdade perante a lei, democracia, justiça social, racionalidade científica e soberania popular. Tais conceitos para o autor foram além de negados na prática, utilizados para destruir culturas políticas alternativas. O outro desafio consiste em maximizar a *interculturalidade* sem subscrever o relativismo cultural e epistemológico, desafio mediado pela hermenêutica diatópica.

Feitas todas essas considerações, gostaríamos de nos ater, a partir de agora, mais especificamente aos argumentos propostos pelo sociólogo português, no que diz respeito à *concepção intercultural e, portanto, pós-colonial*³³ de direitos humanos, no que parte do rompimento do conceito jurídico de direitos fundamentais, tidos esses como categorias principiológicas baseados em uma concepção universal de dignidade humana.

De acordo com o autor, a ideia de direitos humanos enquanto guião emancipatório é de muito tempo, uma ideia suspeita. A forma como os direitos humanos se transformaram, nas últimas duas décadas, na linguagem política progressista causa uma grande perplexidade. Isso porque, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, foram parte integrante da política internacional principalmente pelas forças de esquerda. No entanto, duplos critérios foram utilizados. Tanto nos países centrais ou periféricos, as forças progressistas utilizaram-se do discurso marxista para formular uma política emancipatória. Mas, com a queda de tal projeto político, o discurso dos direitos foi novamente invocado para preencher este vazio deixado pelo socialismo. Neste ponto, para Boaventura, “*os direitos humanos somente poderiam preencher este vazio caso fosse adotado em relação a eles uma política radicalmente diferente da política liberal hegemônica*”, incluindo todos os seus aspectos. Isso quer

³³ Mais uma vez, devemos deixar claro que, para o autor, a moderna concepção de cidadania sempre esteve vinculada ao colonialismo, fruto da teoria política liberal.

dizer, que poderíamos situar o pensamento do sociólogo no sentido de que os pressupostos caracterizados dos direitos humanos propostos pela modernidade a partir da teoria política liberal, calcada esta no racionalismo contratual e no jusnaturalismo positivista deveriam ser rediscutidos. Isso fica claro quando o autor afirma:

(...) a complexidade dos direitos humanos reside em que estes podem ser concebidos e praticados, quer como forma de localismo globalizado, quer como forma de cosmopolitismo subalterno e insurgente, em outras palavras, quer como globalização hegemônica, quer como globalização contra-hegemônica. A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais e abstratos, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado, e, portanto, como forma de globalização hegemônica. Para operar como forma de cosmopolitismo insurgente, como globalização contra-hegemônica, os direitos humanos têm de ser reconceptualizados como interculturais. Concebidos como direitos universais, como tem sido sucedido, os direitos humanos tenderão sempre a ser um instrumento do ‘choque de civilizações’ tal como concebe Samuel Huntington, ou seja, como arma do ocidente contra o resto do mundo (West against the rest). Pelo contrário, o multiculturalismo emancipatório, tal como eu entendo, é pré-condição de uma condição equilibrada e mutualmente potenciadora (Santos, 2010, p. 349).

Uma das grandes falácias, de acordo com o autor Boaventura de Sousa Santos foi a conceptualização dos direitos humanos como fundamentais e universais. Tal universalidade proposta a partir da Segunda Guerra e calcada no racionalismo jusnaturalista incorporado a partir da modernidade com as teorias contratualistas estabeleceu um conceito “culturalmente ocidental” de direitos humanos. Nesse sentido, afirma categoricamente que:

(...) em minha opinião, a questão da universalidade dos direitos humanos é uma questão cultural do ocidente. Logo os direitos humanos são universais apenas quando olhados do ponto de vista ocidental (...) O único fato transcultural é a relatividade de todas as culturas. Significa que todas as

culturas tendem a definir como universal os valores que consideram fundamental (Santos, 2011, p. 443).

Tal universalização para o autor foi uma forma de “defesa” em relação a qualquer forma de questionamento teórico uma vez que posta a questão da universalidade nega a universalidade de quem questiona, independente da resposta que lhe for dada. Isso fez com que, para ele, outras estratégias argumentativas tenham sido postas para defender a ideia de direitos humanos universais. Entre tais estratégias estão (e aqui nos encontramos) aqueles que defendem a premissa de que os direitos humanos são universais porque são pertença de todos os seres humanos enquanto seres humanos, pois eles são inerentes à natureza humana. A crítica de Boaventura afirma que esta linha calcada no jusnaturalismo racionalista-contratualista evita a questão e desloca seu objeto. Para o autor, uma vez que os seres humanos não detêm os direitos por serem seres, mas porque são humanos, é a questão não respondida da universalidade da natureza que torna possível uma resposta fictícia à questão da universalidade dos direitos humanos. Isso porque, ainda de acordo com o sociólogo, o conceito de direitos humanos está firmado em um conjunto de elementos tipicamente ocidentais: existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente; o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irreduzível que deve ser defendida da sociedade ou mesmo do Estado. Todos esses argumentos propostos pelo pensamento jusnaturalista seriam contraditórios uma vez que *há(veria) várias espécies de “dignidade humana” dependendo da cultura existente*. Logo, a ideia de “universal” *não seria pelo fundamento em si, mas sim pelas razões que levaram à universalidade*.

Consustanciando esse argumento, afirma Boaventura que a história dos direitos humanos, no período após a Segunda Guerra, demonstra que suas políticas estiveram sempre à serviço das forças econômicas, geopolíticas e ideológicas dos

Estados capitalistas do Norte.³⁴ Um discurso generoso e sedutor sobre universalidade coincidiu e coexistiu com atrocidades em países africanos, demonstrando claramente a dualidade ideológica:

(...) do meu ponto de vista o mesmo se poderia dizer sobre os direitos humanos, considerados no Ocidente como um dos maiores monumentos da civilização colonialista ocidental. A formulação asséptica e a histórica que se auto-concederam oculta o lado negro de suas origens, desde os genocídios da expansão européia até o holocausto(...) O imperialismo cultural e o epistemicídio são parte da trajetória histórica da modernidade ocidental. Após séculos de trocas culturais desiguais, será justo tratar todas as culturas de forma igual? Será necessário tornar impronunciáveis algumas aspirações da cultura ocidental para dar espaço à pronunciabilidade de outras aspirações de outras culturas? (Santos, 2010, p. 350).

Para Boaventura, seguindo sua premissa pós-colonialista de oposição, seria necessária uma *nova arquitetura de direitos humanos* baseada tanto em *uma nova fundamentação* como em *uma nova justificação*, é dizer, **uma redefinição dos pressupostos básicos do jusnaturalismo racionalista-contratualista, em face de sua íntima ligação histórica com o colonialismo.**³⁵ Em outras palavras, uma

³⁴ Tal premissa também foi defendida por Chomsky. CHOMMSKY, Noam. *O Novo Humanismo Militar - Lições do Kosovo*. Campo das Letras: 2001, p. 258. Da mesma forma, Richard Falk tem feito tais avaliações. Para tanto, ver: FALK, Richard. *Human Rights and State sovereignty*. Nova York, Holmes and Meier, 2003.

³⁵ É possível perceber no pensamento do autor a conexão direta entre modernidade, colonialismo e direitos humanos. Nesse sentido, segue o pensamento: *“Enquanto entre os séculos XVI e XVIII a modernidade se assumiu como um projeto universal e ocidental, do século XIX em diante, reconceitualizou-se como universal, do ponto de vista supostamente universal. Os direitos humanos universais ocidentais tornaram-se então direitos humanos universais. A partir daí desenvolveu-se uma relação totalizadora entre vitimizadores e vítimas – a zona de contato colonial – que embora desigual nos seus efeitos, brutalizou ambos, forçando-os a partilhar uma cultura comum de dominação caracterizada, pela produção*

concepção intercultural e pós-imperial de direitos humanos é em primeiro lugar e, antes de mais nada, uma *tarefa epistemológica* (Santos, 2011, p. 463). Tal “tarefa” é baseada em quatro grandes premissas: superação do debate entre universalismo e relativismo; identificação das preocupações isomórficas entre diferentes culturas, visto que todas as culturas possuem concepção de dignidade humana; afirmação de que todas as culturas são problemáticas e incompletas e, por último, que todas as culturas determinam diferentes concepções de direitos humanos baseadas em diferentes concepções de dignidade humana. Necessário seria, portanto, para o autor, fomentar-se a autorreflexividade a respeito da incompletude cultural, redefinindo, portanto, todos os pressupostos conhecidos sobre a justificação epistemológica dos direitos humanos, tarefa esta da hermenêutica diatópica.

A hermenêutica diatópica visa justamente buscar esse diálogo entre diversas concepções de dignidade humana³⁶ para, a partir dele, buscar uma troca de diferentes saberes e

sistêmica de visões rarefeitas e empobrecidas de diferentes culturas, presentes na zona de contato (...)Do meu ponto de vista, o mesmo poderia ser dito sobre os direitos humanos, considerados no ocidente como um dos maiores monumentos da civilização ocidental. A formulação asséptica e ahistórica que se autoconcederam oculta o lado negro das suas origens, desde os genocídios da expansão europeia, até o Thermidor e o Holocausto.” (Santos, 2001, p. 350).

³⁶ Veja as afirmações de Boaventura: 1) Todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas concebem em torno de direitos humanos. Com isso, a adoção de modelos jurídicos eurocêtricos de suposta validade universal constitui-se, na maioria dos casos, em formas de dominação, baseadas em diferenças de classe, etnias, raça ou sexo e na negação de identidades e direitos, considerados incompatíveis com as definições eurocêtricas de uma determinada ordem social. 2) Todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana. Neste ponto, as diferentes formas de opressão e dominação cultural geram formas de resistência, de mobilização e de subjetividades que invocam noções de justiça diferenciadas. 3) Todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas e abertas do que outras.

diferentes universos de sentido, para que no processo de diálogo intercultural haja uma troca entre as diversas concepções de dignidade humana. Nas palavras de Boaventura:

(...) Compreender determinada cultura a partir do topoi de outra cultura é uma tarefa muito difícil e, para alguns, impossível. Partindo do pressuposto de que não é uma tarefa impossível, proponho, para a elevar a cabo, uma hermenêutica diatópica, um procedimento hermenêutico que julgo adequado para nos guiar nas dificuldades a enfrentar, ainda que não necessariamente para superá-las inteiramente (Santos, 2003, p. 443).

O processo hermenêutico diatópico baseia-se justamente na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura são incompletos, por mais fortes que sejam. No entanto, o objetivo central da hermenêutica diatópica *não é atingir a completude cultural, mas ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua a partir de um diálogo que se desenrola.* Nisso “reside seu caráter diatópico.” (Santos, 2003, p. 444).³⁷ O reconhecimento, portanto, das incompletudes mútuas é condição essencial de um diálogo intercultural. Exemplo pode ser dado entre a concepção secular dos direitos humanos e as concepções religiosas, como o caso do islamismo e hinduísmo.

A partir do ponto de vista do *dharma*, os direitos humanos, afirma Boaventura de Sousa Santos, são incompletos, na medida em que não buscam estabelecer uma ligação entre os indivíduos e o cosmo, portanto, a concepção ocidental de direitos humanos, a partir do topoi hinduísta, está contaminada por uma simplicidade entre direitos e deveres. De outro lado, olhando a partir da visão ocidental, o *dharma* também é incompleto dado sua não dialeticidade a favor da

³⁷ Aliás, como afirma o próprio Boaventura, “a luta pelos direitos humanos e, em geral, pela defesa e promoção da dignidade humana não é um mero exercício intelectual, é uma prática que é fruto de uma entrega moral, afetiva e emocional baseada na incondicionalidade do inconformismo e da exigência da ação.” (Santos, 2003, p. 444).

harmonia, ocultando injustiças. Além do mais, não se preocupa com princípios ocidentais de ordem e democracia, liberdade e autonomia de vontade, fazendo a ausência de direitos fundamentais que o indivíduo se torne frágil para evitar ser subjugado (Santos, 2003, p. 446). Essa mesma análise pode ser dada no “*topos*” dos direitos humanos e o *topos* da *umma* na cultura religiosa³⁸ islâmica. Vista a partir da *umma* a

³⁸ Geertz (1989), definindo o termo cultura – a partir de uma matriz antropológica – como um padrão de significados e símbolos historicamente incorporados, no qual os homens herdaram e comunicam-se desenvolvendo suas atividades em relação à vida, também atribui aos símbolos sagrados – presente nas crenças religiosas – todos os elementos definidores do termo “cultura”. Os símbolos sagrados funcionam – culturalmente – para sintetizar o ethos de um povo, o caráter, a qualidade de vida, seus padrões morais e éticos e principalmente sua visão – cultural – de mundo. Na crença e na prática religiosa, o ethos de um povo torna-se razoável, pois representa um tipo de vida adaptado ao estado das coisas que a visão de mundo descreve. Essa visão de mundo, baseada na crença (cultural) religiosa, objetiva transformar uma visão, em preferências morais e éticas. Essas visões específicas sobre o ethos invocam sentimentos culturais de ordem moral e ética que passam a ser tomados culturalmente como verdade. Os símbolos religiosos - a partir de determinada cultura – formulam a congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica. Para Langer (1960), a religião é: a) um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas e duradoras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. O estudo da cultura está intimamente ligado à visão sobre ethos e, portanto, sobre religião, na medida em que sendo a cultura o conjunto de símbolos que determinam uma visão de mundo e uma forma ética e moral de agir em sociedade, não se pode jamais abandonar do elemento cultura, o elemento social, entrando apenas no mundo da metafísica. Os atos culturais e suas formas simbólicas são acontecimentos sociais, que geram acontecimentos sociais, e com isso, uma visão própria sobre a sociedade, ou seja, a cultura e os símbolos religiosos (como decorrência da cultura) possuem duas funções: a primeira é dar significado a determinada realidade social e psicológica, e a segunda é justamente modelar determinada realidade social de acordo com o padrão cultural. No que diz respeito especificamente às atividades religiosas como elementos decorrentes da cultura, elas induzem a duas espécies de

incompletude dos direitos individuais reside no fato de não haver possibilidade de fundarem-se laços de solidariedade em uma determinada sociedade. De outro lado, visto a partir dos direitos humanos individuais, é fácil denotar as diversas desigualdades entre homens e mulheres ou entre muçulmanos e não muçulmanos (Santos, 2003, p. 447).

disposições: a primeira é a motivação, que consiste na tendência persistente para executar certos tipos de atos e experimentar certos tipos de sentimentos em determinadas situações – exaltação, melancolia, autoconfiança, autopiedade etc. A segunda consiste em que determinados padrões de conduta social são colocados no arcabouço cósmico, tornando-se símbolos sagrados, induzindo a certas disposições de comportamento no seio da sociedade, formulando ideias específicas sobre ordem, ética e verdade religiosa – transcendental. A religião passa a ser para James (1964) o complemento dos padrões culturais da existência humana. Portanto, a questão da religião como fator cultural serve tanto para moldar comportamentos objetivos, firmados em um determinado ethos transcendental (valores éticos e sociais) como também a religião atua sobre o elemento psicológico da natureza humana, ajudando as pessoas a suportarem situações de pressão emocional. Em outras palavras, “os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para a sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, deem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente.” (Geertz, 1989, p. 120). A perspectiva religiosa torna-se (como a perspectiva cultural) um sentido específico de “ver”, “compreender”, “entender”. É uma forma particular de olhar a vida e construir o mundo. Portanto, repousa a perspectiva religiosa no sentido do que seja o “verdadeiramente real” e as atividades simbólicas da religião, como sistema cultural que são, devotam-se a produzi-lo e intensificá-lo, para tentar tornar inviolável pelas revelações discordantes de determinada experiência secular, elevando uma visão metafísica (de vida e de mundo) mediante a atividade persuasiva. Para a antropologia como ciência, a importância da religião está na capacidade de servir tanto para um indivíduo como para um grupo, bem como das disposições mentais que os ensinamentos metafísicos estabelecem. Os conceitos religiosos, sendo conceitos culturais, espalham-se para além de seus contextos especificamente metafísicos, fornecendo, também, um arcabouço de ideias gerais sobre determinada experiência intelectual, emocional e moral. Portanto, para Geertz (1989), uma religião ou conceitos religiosos nunca podem ser vistos apenas como conceitos metafísicos ou éticos.

Esse processo hermenêutico diatópico denota a fraqueza fundamental da cultura ocidental que consiste, justamente, em estabelecer ou tentar estabelecer dicotomias rígidas entre indivíduo e sociedade, levando ao individualismo possessivo, narcisismo, alienação e anomia (Santos, 2003, p. 447). Aliás, a modernidade ocidental tem como grande característica, para Boaventura, o imperialismo e epistemicídio cultural. Isso leva justamente ao fato de que após anos de trocas culturais desiguais entre o norte e o sul, onde o norte através de seu imperialismo denegou as minorias culturais como forma de imposição capitalista, é necessária justamente a inversão desses valores ou, em outras palavras:

(...) paradoxalmente – e contrariando o discurso hegemônico - é precisamente no campo dos direitos humanos que a cultura ocidental tem de aprender com o sul, para que a falsa universalidade atribuída aos direitos humanos no contexto imperial seja convertida em uma nova universalidade, construída a partir de baixo, o cosmopolitismo (Santos, 2003, p. 452).

O ponto mais problemático da hermenêutica diatópica, para Boaventura, é justamente a concepção das culturas como entidades incompletas.³⁹ Portanto, para um multiculturalismo progressista, na ideia de Boaventura, deve-se seguir as seguintes orientações: 1) a incompletude⁴⁰ é o ponto de partida

³⁹ Como ressalta Boaventura (2003), partindo da incompletude das culturas, poder-se-ia argumentar que somente as culturas completas poderiam participar de diálogos interculturais sem perderem o risco de se descaracterizarem ou serem absorvidas por culturas mais fortes, tornando-se essa ideia de incompletude instrumento perfeito de hegemonia cultural. No entanto, essa linha de argumento é convincente quando aplicada a culturas não ocidentais, que foram “reféns” de um epistemocídio cultural. As culturas frágeis (como o caso das culturas dos povos indígenas da América Latina) foram descaracterizadas pela cultura ocidental, que agora lhes recomenda a ideia de incompletude cultural como pressuposto de diálogo intercultural, tornando-se um “exercício macabro, por mais emancipatórias que sejam suas intenções.” (Santos, 2003, p. 453).

⁴⁰ Barry (2001) é um dos grandes críticos do liberalismo político, no sentido

de que esse processo de universalização abstrata atenta diretamente contra os direitos culturais particulares de cada povo. A diversidade cultural, para o autor, leva necessariamente a repensar os mecanismos de integração cultural entre diversas culturas dentro de um mesmo território nacional. Isso faz com que alguns pontos sejam determinados pelo autor: 1) necessidade da não discriminação, que determina a igualdade de oportunidades em todos os âmbitos sociais, econômicos, jurídicos e políticos. Dentro dessa premissa principal, coloca o autor a necessidade de estabelecer quotas necessárias de participação das minorias culturais nos processos sociais. No entanto, a questão da premissa da incompletude cultural é problemática, do ponto de vista de Barry. Primeiramente, é possível chegar-se a um conjunto comum de valores morais que devam ser respeitados, através de um diálogo intercultural ou, em outras palavras, um código de valores somente ocorrerá através de um diálogo intercultural aberto. No entanto, essa premissa do diálogo intercultural possui paradoxos. De um lado, para que se tenha um diálogo intercultural é necessário partir da premissa de que as diversas culturas possuem concepções diversas sobre o que seja dignidade humana e, portanto, valores culturais e morais (ou seja, parte-se do pressuposto das incompletudes culturais); no entanto, essa premissa leva certamente à intolerância cultural. Disso resulta que elevando o diálogo intercultural a partir da premissa da incompletude de cada cultura, afirma Barry que certamente as minorias culturais (culturas não ocidentais) continuaram utilizando-se do discurso “cultural” para violar os direitos humanos essenciais à natureza humana. Nas palavras do autor: *“this means is that indigenous peoples with political authorities may want to violate basic principles of liberty and equality by, for example, discriminating on the basis of religion, given power to males exclusively, or operating membership rules that are sexually discriminatory. Religious minorities (e.g Muslims in India) may want to impose personal laws that give unequal rights to men and women (that these laws are discriminatory is not controversial: every stat that incorporates Muslim personal laws entered reservation to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women that effectively gu the document).”* Nesse mesmo sentido, Parekh (2001) também sustenta a necessidade de um diálogo intercultural, no entanto sustenta a mesma premissa de Barry. A questão do multiculturalismo emancipatório, para Parekh, somente ocorrerá quando for estabelecido um conjunto de valores morais, sem, no entanto, desrespeitar os direitos das minorias étnicas e culturais. No entanto, o próprio autor afirma a problemática desse pressuposto, visto que ele parte da afirmação de “valores públicos” que, mesmo abertos para os diálogos,

e, não o ponto de chegada, mais precisamente a completude cultural “(...) *é a condição que prevalece no momento que antecede o início do diálogo intercultural.*”; 2) possuindo as culturas grande variedade interna, a consciência dessa variação cultural aprofunda-se à medida que a hermenêutica diatópica progride; 3) o tempo em que ocorrerá o diálogo intercultural não poderá jamais ser estabelecido de forma unilateral, cabendo a cada comunidade decidir sobre o tempo em que iniciará o diálogo; 4) os temas sobre os quais haverá os diálogos interculturais deverão ser fruto de acordos mútuos e não impostos unilateralmente; 5) o multiculturalismo progressista e emancipatório pressupõe que o princípio da igualdade seja utilizado com o princípio do reconhecimento da diferença, impondo através da hermenêutica diatópica a seguinte regra, baseada esta no que Boaventura chama de novo meta-direito intercultural (Santos, 2010, p. 313): “*temos direitos a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferente quando a igualdade nos caracteriza*” (Santos, 2003, p. 458).

Portanto, partindo da premissa de que é necessária a superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural, que todas as culturas possuem concepções de dignidade

quando os valores culturais das minorias atingirem os valores públicos, tornando-se inconvenientes ou abusivos (veja, por exemplo, a poligamia, a circuncisão feminina), estes devem prevalecer sobre aqueles. Isso nos leva a crer que tanto Barry como Parekh sustentam a existência de direitos absolutos e indissociáveis da natureza humana que de maneira nenhuma devem ser violados sob o argumento da diversidade cultural, sustentando dentro da teoria antropológica. Tanto é verdade que Barry, citando Parekh, afirma que os valores comuns que devem ser afirmados nos diálogos culturais estão incorporados nos direitos internacionais dos direitos humanos, no qual esses legitimam, sem sombra de dúvida, a proibição das violações humanitárias em nome da cultura, como, por exemplo, a proibição de casamentos forçados, da segregação política, social e econômica das mulheres em determinadas religiões, punições cruéis das crianças, circuncisão feminina, entre outras formas de tortura corporal.

humana, mas nem todas elas concebem em torno de direitos humanos,⁴¹ de que todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana ⁴²e, ainda de que todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas e abertas do que outras, *não há que se falar em fundamentalidade constitucional e muito menos em universalidade de direitos humanos*, pois direitos fundamentais e universais não são nada mais do que localismos globalizados ou formas de um pensamento abissal⁴³

⁴¹ Com isso, a adoção de modelos jurídicos eurocêntricos de suposta validade universal constituem-se, na maioria dos casos, em formas de dominação, baseadas em diferenças de classe, etnias, raça ou sexo, e na negação de identidades e direitos, considerados incompatíveis com as definições eurocêntricas de uma determinada ordem social.

⁴² Neste ponto, as diferentes formas de opressão e dominação cultural geram formas de resistência, de mobilização e de subjetividades que invocam noções de justiça diferenciadas.

⁴³ O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal, pautado num sistema de distinções visíveis e invisíveis, que são aquelas estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: "deste lado da linha" e "do outro lado da linha". E a divisão é tal que "o outro lado da linha" desaparece como realidade (a ausência produzida). A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo "deste lado da linha" só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência. Ele – o pensamento abissal moderno – destaca-se pela capacidade de produzir e radicalizar distinções. As distinções intensamente visíveis que estruturam a realidade social deste lado da linha se baseiam na invisibilidade das distinções entre este e o outro lado da linha. As representações mais cabais do pensamento abissal são – na visão de Boaventura – o Conhecimento e o Direito modernos. Eles formam as duas principais linhas abissais globais dos tempos modernos e que são interdependentes. No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso à Ciência, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia. Esse monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas de verdade científicas e não científicas. Essas tensões entre a ciência de um lado, e a filosofia e a

teologia de outro, são altamente visíveis, mas essas tensões têm lugar apenas deste lado da linha, e sua visibilidade assenta na invisibilidade das formas de conhecimento que não se encaixam em nenhuma dessas modalidades. Ex.: conhecimentos populares, camponeses ou indígenas do outro lado da linha, que desaparecem como conhecimentos relevantes por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. É inimaginável aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades inverificáveis da filosofia e da teologia, que constituem o outro conhecimento aceitável deste lado da linha, porque do outro lado não há conhecimento real, apenas crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas. Nessa perspectiva, a linha visível que separa a ciência de seus "outros" modernos está assentada na Linha abissal invisível que separa de um lado ciência, filosofia e teologia e, de outro lado, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem nem aos critérios científicos de verdade nem aos critérios dos conhecimentos reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia. No campo do direito moderno, este lado da linha é determinado por aquilo que se reputa como legal ou ilegal, de acordo com o direito oficial do Estado ou o direito internacional (i.e, o direito posto e imposto numa esfera nacional e global), colocados como as duas únicas formas de existência relevantes perante a lei. Legal e ilegal acabam por constituir-se numa distinção universal, e essa distinção central deixa de fora todo um território social onde essa dicotomia seria impensável como princípio organizador, isto é, o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos não reconhecidos oficialmente. Assim, a linha abissal invisível que separa o domínio do direito do domínio do não direito fundamenta a dicotomia visível entre o legal e o ilegal que deste lado da linha organiza o domínio do direito. Em ambos os domínios – a Ciência e o Direito - as divisões levadas a cabo pelas linhas globais são abissais no sentido de que eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha (são excludentes do que não cabe no seu padrão de universalidade). Essa negação radical de co-presença fundamenta a afirmação da diferença radical que deste lado da linha separa o verdadeiro do falso e o legal e o ilegal, de tal forma que o outro lado da linha compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis juntamente com seus autores, e sem uma localização territorial fixa. Neste ponto, observa o Prof. Boaventura que, na verdade, existiu originalmente um território social específico, mais evidente nas américas a

zona colonial em que acontecia tudo o que não pudesse ser pensado em termos de verdadeiro ou falso, de legal ou ilegal. E vislumbra que o direito moderno parece ter alguma precedência histórica sobre a ciência na criação do pensamento abissal: de fato foi a linha global que separava o velho mundo do novo mundo⁴³ que tornou possível a emergência, deste lado da linha (Velho Mundo), do direito moderno e em particular do direito internacional moderno. Cita Boaventura que a primeira linha global moderna foi provavelmente a do Tratado de Tordesilhas entre Portugal e Espanha (1494), mas que as verdadeiras linhas abissais emergem em meados do Século XVI com as "linhas de amizade" (Tratado de *Cateau-Cambresis*, entre Espanha e França, em 1559) em que as linhas cartográficas estabeleceram uma dualidade abissal entre os territórios deste lado da linha, onde vigoram a verdade, a paz e a amizade, e do outro lado da linha, onde imperam a lei do mais forte, a violência e a pilhagem, e que, o que quer que ali ocorra (do outro lado da linha) não estará sujeito aos mesmos princípios éticos e jurídicos que se aplicam deste lado da linha, de modo que não poderá dar origem ao tipo de conflitos que a violação de tais princípios causaria se ocorresse deste lado da linha. Nesse caso emblemático, o caráter abissal se manifestava no elaborado trabalho cartográfico investido para sua definição, no policiamento vigilante das fronteiras demarcadas e nas duras punições às suas violações. Na sua constituição moderna, o "colonial" representa não o legal ou o ilegal, mas o sem lei. Historicamente, desde meados do século XVI, o debate jurídico e político entre os Estados europeus acerca do novo mundo concentra-se na linha global, isto é, na determinação do colonial, e não na ordenação interna do colonial: o colonial é o estado de natureza, onde as instituições da sociedade civil não têm lugar. Assim, o "colonial" constitui o grau zero a partir do qual são construídas as concepções modernas de conhecimento e direito. As teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são tão importantes por aquilo que dizem como por aquilo que silenciam: dizem que os indivíduos modernos entram no contrato social abandonando o estado de natureza para formar a sociedade civil, Portanto, a sociedade civil, ao pressupor a ideia de contrato, pressupõe a existência de uma zona fora dela, que é o Estado de natureza e silenciam quanto ao fato de que é com isso que se cria uma vasta região do mundo em estado de natureza — um estado de natureza a que são condenados milhões de seres humanos. Assim, dentro dessa perspectiva, a modernidade ocidental não significa o abandono do estado de natureza e a passagem à sociedade civil, significa a coexistência de sociedade civil e estado de natureza separados por uma linha abissal com base em que o olhar hegemônico, localizado na sociedade

civil, deixa de ver e declara efetivamente como não-existente o estado de natureza. E assim, o presente que vai sendo criado do outro lado da linha é tornado invisível ao ser re-conceituado como o passado irreversível deste lado da linha, convertendo simultaneidade em não-contemporaneidade, inventando passados para dar lugar a um futuro único e homogêneo. E a mesma cartografia abissal é constitutiva do conhecimento moderno. Mais uma vez, a zona colonial é por excelência o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis, e que estão para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas mágicas ou idolátricas, cuja completa estranheza conduziu à própria negação da natureza humana de seus agentes. Com base nas suas refinadas concepções de humanidade e de dignidade humana, os humanistas dos séculos XV e XVI chegaram à conclusão de que os selvagens eram subumanos. A questão era: os índios têm alma? Quando o papa Paulo III respondeu afirmativamente (1537), fê-lo concebendo a alma dos povos selvagens como um receptáculo vazio, muito semelhante a “terra nullius”, o conceito de vazio jurídico que justificou a invasão e a ocupação dos territórios indígenas. Com base nessas concepções abissais de epistemologia e legalidade, a universalidade da tensão entre regulação e emancipação aplicada a este lado da linha não entra em contradição com a tensão entre apropriação e violência aplicada ao outro lado da linha: estas – a apropriação e a violência – assumem formas diferentes, mas em geral a apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana. Na prática, é profunda a ligação entre a apropriação e a violência: a) no domínio do conhecimento, a apropriação vai desde o uso de habitantes locais como guias até o roubo de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade, ao passo que a violência é exercida mediante a proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, a adoção forçada de nomes cristãos, a destruição de símbolos e lugares de culto e a prática de todo tipo de discriminação cultural e racial. b) e no tocante ao direito, a tensão entre apropriação e violência é particularmente complexa em virtude de sua relação direta com a extração de valor: tráfico de escravos e trabalho forçado, uso manipulador do direito e das autoridades tradicionais por meio do governo indireto, pilhagem de recursos naturais, deslocamento maciço de populações, guerras e tratados desiguais, diferentes formas de *apartheid* e assimilação forçada etc. Existe portanto uma cartografia moderna dual nos âmbitos epistemológico e jurídico, que foram implementadas por meio das poderosas bases institucionais — universidades, centros de pesquisa, escolas de direito e profissões jurídicas — e das sofisticadas linguagens

técnicas da ciência e da jurisprudência. Então, o outro lado da linha abissal é um universo que se estende para além da legalidade e da ilegalidade e para além da verdade e da falsidade. Essas formas de negação radical – conhecimento e direito – produzem uma ausência radical: a ausência de humanidade, a subumanidade moderna. A humanidade moderna não se concebe sem uma subumanidade moderna. A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para que a outra parte da humanidade se afirme como universal. Nesse passo, o pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que separam o mundo humano do mundo subumano. Atualmente, Guantánamo representa uma das manifestações mais grotescas do pensamento jurídico abissal, da criação do outro lado da fratura como um não-território em termos jurídicos e políticos, um espaço impensável para o primado da lei, dos direitos humanos e da democracia, mas existem muitas *Guantánamos*. Neste texto, portanto, o autor argumenta que as linhas cartográficas "abissais" que demarcavam o Velho e o Novo Mundo na era colonial subsistem estruturalmente no pensamento moderno ocidental e permanecem constitutivas (subjacentes) das relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial contemporâneo. A injustiça social global estaria estritamente associada à injustiça cognitiva global, de modo que a luta por justiça social global requer a construção de um pensamento "pós-abissal". Nos últimos sessenta anos, as linhas abissais globais sofreram dois grandes abalos: 1º: o primeiro teve lugar com as lutas anticoloniais e os processos de independência das antigas colônias, o outro lado da linha sublevou-se contra a exclusão radical à medida que os povos que haviam sido sujeitos ao paradigma da apropriação/violência se organizaram e reclamaram o direito à inclusão no paradigma da regulação/emancipação. Durante algum tempo, o paradigma da apropriação/violência parecia estar chegando ao fim, bem como a divisão abissal entre este lado da linha e o outro lado da linha. Os deslocamentos das linhas globais epistemológicas e jurídicas pareciam convergir para o encolhimento e finalmente para a eliminação do outro lado da linha, mas não foi isso o que aconteceu, como mostram a teoria da dependência, a teoria do sistema-mundo moderno e os estudos pós-coloniais. 2º: o segundo abalo das linhas abissais vem ocorrendo desde os anos setenta e segue na direção oposta: o movimento das linhas globais se dá de uma forma que o outro lado da linha (apropriação-violência) parece estar se expandindo enquanto este lado da linha parece se encolher (regulação-emancipação): a lógica da apropriação/violência passa a ganhar força em detrimento da lógica da regulação/emancipação, um movimento cuja complexidade nos é difícil de

divisar se não conseguirmos abstrair que o estamos olhando sob a perspectiva de um dos lados (regulação-emancipação): para captar esse movimento é necessário um grande esforço de desconcentração que não pode ser feito individualmente, apenas coletivamente, no sentido de desenvolver uma epistemologia das regiões periféricas e semiperiféricas do sistema-mundo. Boaventura argumenta que há um movimento principal, que designa como "regresso do colonial e do colonizador", e por um contramovimento que designa como "cosmopolitismo subalterno". Regresso do colonial e do colonizador: Nesse movimento, o colonial é uma metáfora daqueles que entendem que suas experiências de vida ocorrem do outro lado da linha e se rebelam contra isso. Assim, o regresso do colonial é a resposta abissal àquilo que é percebido como uma intromissão ameaçadora do colonial nas sociedades metropolitanas. Esse regresso assume três formas principais: a do terrorista, a do imigrante indocumentado e a do refugiado: representam a exclusão radical e a inexistência jurídica. Os espaços metropolitanos que se encontravam demarcados desde o início da modernidade ocidental deste lado da linha estão sendo invadidos ou perpassados pelo colonial, que demonstra um nível de mobilidade imensamente superior ao dos escravos fugidos. Nessas circunstâncias, o abissal metropolitano se vê confinado a um espaço cada vez mais limitado e reage remarcando a linha abissal. Assim, chegou ao fim o tempo de uma divisão nítida entre o Velho e o Novo Mundo. A linha divisória hoje tem de ser desenhada a uma distância curta o bastante para garantir a segurança. Q ue costumava pertencer inequivocamente a este lado da linha é agora um território confuso, atravessado por uma linha abissal sinuosa. Citem-se o muro segregativo erguido por Israel na Palestina e a categoria "combatente inimigo ilegal" criada pela administração norte-americana após o 11 de Setembro, possivelmente constituem as metáforas mais adequadas da nova linha abissal e da cartografia confusa que ela gera, e uma cartografia confusa não pode deixar de levar a práticas confusas. A "regulação/emancipação" é cada vez mais desfigurada pela presença e pela crescente pressão da "apropriação/violência" em seu interior. Cada vez se torna mais evidente que as legislações antiterrorismo promulgadas em muitos países — seguindo a Resolução 1.566 do Conselho de Segurança da ONU, de 8/10/2004, e sob forte pressão de Washington — esvaziam o conteúdo civil e político dos direitos e das garantias básicas das constituições nacionais. Visto que tudo isso ocorre sem que haja uma suspensão formal desses direitos e garantias, estamos assistindo à escalada do estado de exceção, que, à diferença do estado de sítio ou do estado de emergência, restringe os direitos democráticos sob o pretexto da sua

salvaguarda. Parece então que a modernidade ocidental só poderá se expandir globalmente na medida em que viole todos os princípios sobre os quais fez assentar a legitimidade histórica do paradigma da regulação-emancipação deste lado da linha. Assim, direitos humanos são violados para que possam ser defendidos, a democracia é destruída para que se garanta sua salvaguarda e a vida é eliminada em nome da sua preservação. O outro lado do movimento em questão é o "regresso do colonizador", que implica o ressuscitamento de formas de governo colonial tanto nas sociedades metropolitanas como naquelas anteriormente sujeitas ao colonialismo europeu. A expressão mais saliente desse movimento pode ser concebida como uma nova forma de governo indireto, que emerge em diversas situações em que o Estado se retira da regulação social e os serviços públicos são privatizados, de modo que poderosos atores não-estatais adquirem controle sobre a vida e o bem-estar de vastas populações. A obrigação política que ligava o sujeito de direito ao *Rechtstaat*, o Estado constitucional moderno, antes prevalecente neste lado da linha, passou a ser substituída por obrigações contratuais privadas e despolidizadas, nas quais a parte mais fraca se encontra mais ou menos à mercê da parte mais forte. Boaventura têm descrito essa situação como a ascensão do fascismo social, um regime social de relações de poder extremamente desiguais, que se apresenta de cinco formas, das quais nesse texto ele destaca três: a) o fascismo do Apartheid social: segregação social dos excluídos por meio de uma cartografia urbana dividida em zonas selvagens (zonas do estado de natureza hobbesiano) e zonas civilizadas (zonas do contrato social), que, para se defender, fecham-se em castelos *neofeudais* (condomínios fechados). Essa divisão está se transformando em um novo espaço-tempo hegemônico que perpassa todas as relações sociais, econômicas, políticas e culturais e é comum aos âmbitos estatal e não-estatal; b) o fascismo contratual: ocorre nas situações em que a diferença de poder entre as partes do contrato de direito civil é de tal ordem que a parte mais fraca aceita as condições que lhe são impostas pela parte mais poderosa, por mais onerosas e despóticas que sejam. Essa forma de fascismo ocorre, hoje, frequentemente, nas situações de privatizações de serviços públicos, em que o contrato social, que orientava a produção de serviços públicos no Estado-Providência e no Estado desenvolvimentista, é reduzido ao contrato individual do consumo de serviços privatizados, e c) Fascismo territorial: ocorre sempre que atores sociais com forte capital patrimonial tomam do Estado o controle do território onde atuam ou neutralizam esse controle, cooptando ou violentando as instituições estatais e exercendo a regulação social sobre os habitantes do território sem a participação destes e contra os

seus interesses. Na maioria dos casos, trata-se de novos territórios coloniais privados dentro de Estados que quase sempre estiveram sujeitos ao colonialismo europeu. O fascismo social é a nova forma do estado de natureza, e como regime social, pode coexistir com a democracia política liberal. Crê o autor que talvez estejamos entrando num período em que as sociedades são politicamente democráticas e socialmente fascistas. Sob as condições do novo governo indireto, o pensamento abissal moderno, mais do que regular os conflitos sociais entre cidadãos, é solicitado a suprimir os conflitos sociais e a ratificar a impunidade deste lado da linha, como sempre ocorreu do outro lado da linha. Pressionado pela lógica da apropriação/violência, o próprio conceito de direito moderno – estatal e coercitivo – encontra-se em transformação. Entre as mudanças conceituais em curso verifica-se a proposição de uma modalidade de regulamentação eufemisticamente denominada "lei branda" (*soft law*). Forma de regulamentação que traz consigo a lógica da apropriação/violência sempre que estejam em jogo relações de poder muito desiguais. Lei cujo cumprimento é voluntário, ela apresenta, na visão do autor, semelhanças intrigantes com o direito colonial, cuja aplicação dependia mais da vontade do colonizador do que de qualquer outra coisa. As relações sociais que ela regula são, se não um novo estado de natureza, uma zona intermédia entre o estado de natureza e a sociedade civil, onde o fascismo social prolifera e floresce. Em suma, o pensamento abissal moderno, que deste lado da linha era chamado a regular as relações entre cidadãos e entre estes e o Estado, é agora chamado, nos domínios sociais sujeitos a uma maior pressão por parte da lógica da apropriação/violência, a lidar com os cidadãos como se fossem não-cidadãos e com os não-cidadãos como se fossem perigosos selvagens coloniais. Assim como o fascismo social coexiste com a democracia liberal, o estado de exceção coexiste com a normalidade constitucional, a sociedade civil coexiste com o estado de natureza e o governo indireto coexiste com o primado do direito. Longe de ser a perversão de alguma regra normal, fundadora, esse estado de coisas constitui o projeto estrutural da epistemologia e da legalidade modernas. Cosmopolitismo subalterno: À luz do que foi dito anteriormente, ficamos com a ideia de que o pensamento abissal continuará a se autorreproduzir — por mais excludentes que sejam as práticas que origina — a menos que se defronte com uma resistência ativa. Assim, a resistência política deve ter como postulado a resistência epistemológica. Como foi dito de início, não existe justiça social global sem justiça cognitiva global. Isso significa que a tarefa crítica que se avizinha não pode ficar limitada à geração de alternativas: ela requer um pensamento alternativo de alternativas. É preciso um novo pensamento, um pensamento

pós-abissal. Será isso possível? A investigação sobre essas condições explica a especial atenção ao contramovimento acima mencionado, resultante do abalo que as linhas abissais globais vêm sofrendo desde os anos setenta, e que designa como "cosmopolitismo subalterno" que, conquanto embrionário, contém uma promessa real, que se pode captar através da sociologia das emergências, uma amplificação simbólica de sinais, pistas e tendências latentes que, embora dispersas, embrionárias e fragmentadas, apontam para novas constelações de sentido referentes tanto à compreensão como à transformação do mundo. O cosmopolitismo subalterno se manifesta mediante os diversos movimentos e organizações que configuram a globalização contra-hegemônica, lutando contra a exclusão social, econômica, política e cultural gerada pela mais recente encarnação do capitalismo global, conhecida como "globalização neoliberal". Para o autor, tendo em mente que a exclusão social sempre é produto de relações de poder desiguais, e essas iniciativas são animadas por um *ethos* redistributivo no sentido mais amplo da expressão, baseado simultaneamente nos princípios da igualdade e do reconhecimento da diferença. Cita: Fórum social mundial como a expressão mais cabal da globalização contra-hegemônica e do cosmopolitismo subalterno. E entre as entidades que dele participam, os movimentos indígenas são, do seu ponto de vista, aqueles cujas concepções e práticas representam a mais convincente emergência do pensamento pós-abissal, o que é muito auspicioso, já que os povos indígenas são os habitantes paradigmáticos do outro lado da linha e o campo histórico do paradigma "apropriação-violência". A novidade do cosmopolitismo subalterno reside acima de tudo em seu profundo sentido de incompletude, mas sem contudo ambicionar a completude. (...). O pensamento pós-abissal parte da ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e continua desprovida de uma epistemologia adequada, de modo que a diversidade epistemológica do mundo está por ser construída. A seguir, o autor apresenta um esquema geral do pensamento pós-abissal, mas se concentra nas suas dimensões epistemológicas, deixando de lado suas dimensões jurídicas. O pensamento pós-abissal parte do reconhecimento de que a exclusão social assume diferentes formas conforme seja determinada por uma linha abissal ou não abissal, e da noção de que enquanto persistir a exclusão definida abissalmente não será possível qualquer alternativa pós-capitalista progressista. (...) Assim, o reconhecimento da persistência do pensamento abissal é condição *sine qua non* para começar a pensar e a agir para além dele. Sem esse reconhecimento, o pensamento crítico permanecerá um pensamento derivativo, que continuará a reproduzir as linhas abissais por

mais antiabissal que se autoproclame. Nessa perspectiva, o que o Prof. Boaventura chama de pensamento pós-abissal é um pensamento não-derivativo, pois envolve uma ruptura radical com as formas de pensamento e ação da modernidade ocidental. Significa pensar a partir da perspectiva do outro lado da linha, precisamente porque ele é o domínio do impensável no ocidente moderno. Fala-se aqui do sul, concebido como a metáfora do sofrimento humano sistêmico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo. Pode ser sintetizado como um aprender com o sul usando uma Epistemologia do Sul. Ele confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes, na medida em que se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia. A ecologia de saberes se baseia na ideia de que o conhecimento é interconhecimento, de tal forma que a primeira condição para um pensamento pós-abissal é a co-presença radical, significando que práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários. Implica conceber simultaneidade como contemporaneidade, o que requer abandonar a concepção linear de tempo. Como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem por premissa a ideia da inesgotável diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isso implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Por um lado, a ideia da diversidade sociocultural do mundo se fortaleceu nas três últimas décadas, favorecendo o reconhecimento da pluralidade epistemológica como uma de suas dimensões. Por outro lado, se todas as epistemologias partilham as premissas culturais do seu tempo, uma das mais bem consolidadas premissas do pensamento abissal talvez seja, ainda hoje, a da crença na ciência como única forma de conhecimento válida e rigorosa. O que é característico do nosso tempo é o fato de a ciência moderna pertencer simultaneamente ao campo das ideias e ao campo das crenças: a crença na ciência excede muito o que as ideias científicas nos permitem realizar. Assim, a relativa perda de confiança epistemológica na ciência durante a segunda metade do século XX ocorreu de par com a crescente crença popular na ciência. O reconhecimento da diversidade cultural do mundo não significa necessariamente o reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo. Nesse contexto, a ecologia de saberes é basicamente uma contra-epistemologia, que tem por impulsos-base: a) as novas emergências políticas de povos do outro lado da linha como parceiros da resistência ao capitalismo global: globalização contra-hegemônica, sociedades periféricas

do sistema-mundo moderno onde a crença na ciência moderna é mais tênue (...) e onde conhecimentos não-científicos e não-ocidentais prevalecem nas práticas cotidianas das populações, b) a proliferação sem precedentes de alternativas, as quais, porém, não podem ser agrupadas sob a alçada de uma única alternativa global, visto que globalização contra-hegemônica se destaca pela ausência de uma alternativa no singular. A ecologia de saberes procura dar consistência epistemológica ao pensamento pluralista e propositivo. Na ecologia de saberes cruzam-se conhecimentos e também ignorâncias. Não existe uma unidade de conhecimento, assim como não existe uma unidade de ignorância. (...) A utopia do interconhecimento consiste em aprender outros conhecimentos sem esquecer os próprios. O princípio da prudência que subjaz à ecologia de saberes convida a uma reflexão mais profunda sobre a diferença entre a ciência como conhecimento monopolista e a ciência como parte de uma ecologia de saberes. As intervenções no mundo real, por ele propiciadas, tendem a servir aos grupos sociais que têm maior acesso a esse conhecimento. Enquanto as linhas abissais continuarem a ser traçadas, a luta por uma justiça cognitiva não terá êxito caso se apoie apenas na ideia de uma distribuição mais equitativa do conhecimento científico. Além do fato de que tal distribuição é impossível nas condições do capitalismo e do colonialismo, o conhecimento científico tem limites intrínsecos quanto ao tipo de intervenção que promove no mundo real. Na ecologia de saberes, a busca de credibilidade para os conhecimentos não-científicos não implica o descrédito do conhecimento científico, mas simplesmente a sua utilização contra-hegemônica. O uso contra hegemônico da ciência só faz sentido no âmbito de uma ecologia de saberes. Hoje em dia, ninguém questiona o valor geral das intervenções no real propiciadas pela ciência moderna por meio de sua produtividade tecnológica. Mas isso não deve nos impedir de reconhecer intervenções propiciadas por outras formas de conhecimento. Em muitas áreas da vida social, a ciência moderna tem demonstrado uma indiscutível superioridade em relação a outras formas de conhecimento, mas há outros modos de intervenção no real que hoje nos são valiosos e para os quais a ciência moderna em nada contribuiu. É o caso, por exemplo, da preservação da biodiversidade possibilitada por formas de conhecimento camponesas e indígenas, que se encontram ameaçadas justamente pela crescente intervenção da ciência moderna. E não deveria nos impressionar a riqueza dos conhecimentos que lograram preservar modos de vida, universos simbólicos e informações vitais para a sobrevivência em ambientes hostis com base exclusivamente na tradição oral? Eis o impulso para a co-presença igualitária (como simultaneidade e contemporaneidade)

e para a incompletude. Dado que nenhuma forma de conhecimento pode responder por todas as intervenções possíveis no mundo, todas as formas de conhecimento são, de diferentes maneiras, incompletas. (...): Na ecologia de saberes, a busca de intersubjetividade é tão importante quanto complexa: (...) requer a disposição para conhecer e agir em diferentes escalas (interesalaridade) e com diferentes durações (intertemporalidade). A ecologia de saberes não concebe os conhecimentos em abstrato, mas como práticas de conhecimento, que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real: um pragmatismo epistemológico é justificado acima de tudo pelo fato de que as experiências de vida dos oprimidos lhes são inteligíveis por via de uma epistemologia das consequências, i.e., no mundo em que vivem, as consequências vêm sempre primeiro que as causas. Em razão do epistemicídio em massa perpetrado nos últimos cinco séculos, desperdiçou-se uma imensa riqueza de experiências cognitivas, e para recuperar algumas dessas experiências, a ecologia de saberes recorre ao seu atributo pós-abissal mais característico: a tradução intercultural. As profundas diferenças entre saberes levantam a questão da incomensurabilidade, questão utilizada pela epistemologia abissal para desacreditar a mera possibilidade de uma ecologia de saberes. Ex.: Será possível estabelecer um diálogo entre a filosofia ocidental e a filosofia africana? Formulada assim, a pergunta parece só permitir uma resposta positiva, uma vez que ambas são filosofia (o mesmo argumento pode ser usado em relação a um diálogo entre religiões). No entanto, para muitos filósofos ocidentais e africanos não é possível referir-nos a uma filosofia africana, porque existe apenas uma filosofia, cuja universalidade não é posta em causa pelo fato de que até o momento seu desenvolvimento se deu, sobretudo, no ocidente. Na África, para os filósofos "tradicionalistas" há filosofia africana, mas como ela está embebida na cultura africana é incomensurável com a filosofia ocidental e deve seguir seu desenvolvimento autônomo. Mas, além dessas duas posições, há perspectivas para as quais existem muitas filosofias e é possível haver entre elas um diálogo, um enriquecimento mútuo. (...). Tudo depende do uso de procedimentos adequados de tradução intercultural, mediante os quais é possível identificar preocupações comuns e aproximações complementares, assim como, está claro, contradições intransponíveis. O papel de uma ecologia de saberes a esse respeito será somente o de identificar as condições que maximizam a probabilidade de uma tal ocorrência e definir o horizonte de possibilidades em que o desvio virá a "operar". Portanto, a construção epistemológica de uma ecologia de saberes não é tarefa fácil. A título de conclusão, o autor não propõe uma série de respostas, mas expõe uma série de dificuldades e propõe um

programa de pesquisa em torno de três conjuntos principais de questões: A) o primeiro conjunto se refere à identificação de saberes e levanta uma série de questões que têm sido ignoradas pelas epistemologias do norte: a partir de qual perspectiva é possível identificar diferentes conhecimentos? Como se pode distinguir o conhecimento científico do não-científico? Como distinguir entre os vários conhecimentos não-científicos? Como se distingue o conhecimento não-ocidental do ocidental? Se existem vários conhecimentos ocidentais e vários conhecimentos não-ocidentais, como distingui-los entre si? Qual a configuração dos conhecimentos que agregam tanto componentes ocidentais como não-ocidentais? B) o segundo conjunto levanta questões referentes aos procedimentos que permitem relacionar os diferentes saberes entre si. Como distinguir incomensurabilidade, contradição, incompatibilidade e complementaridade? De onde provém a vontade de traduzir? Quem são os tradutores? Como escolher os parceiros e tópicos de tradução? Como formar decisões partilhadas e distingui-las das impostas? Como assegurar que a tradução intercultural não se transforme numa versão renovada do pensamento abissal, numa versão "suavizada" de imperialismo e colonialismo? C) o terceiro questionamento diz respeito à natureza e à avaliação das intervenções no mundo real possibilitadas pelos saberes. Como se pode traduzir tal perspectiva em práticas de conhecimento? Na busca de alternativas à dominação e à opressão, como distinguir entre alternativas ao sistema de opressão e dominação e alternativas dentro do sistema? Mais especificamente, como distinguir alternativas ao capitalismo de alternativas dentro do capitalismo? Nenhuma dessas perguntas tem respostas definitivas, mas a tentativa de dar-lhes respostas — decerto um esforço coletivo e civilizacional — provavelmente é a única forma de confrontar a nova e mais insidiosa versão do pensamento abissal tal como identificada neste ensaio: a constante ascensão do paradigma da apropriação/violência no interior do paradigma da regulação/emancipação. É próprio da natureza da ecologia de saberes constituir-se mediante perguntas constantes e respostas incompletas. Aí reside sua característica de conhecimento prudente. A ecologia de saberes nos capacita a uma visão mais abrangente tanto daquilo que conhecemos como daquilo que desconhecemos, e também nos previne de que aquilo que não sabemos é ignorância nossa e não ignorância em geral.

⁴⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. *O direito dos oprimidos*. Coimbra: Editora Almedina, 2014.; SANTOS, Boaventura de Sousa. *Poderá o direito ser emancipatório?* Vitória: Faculdade de Direito e Fundação Boiteux, 2007. SANTOS, Boaventura de Sousa. - *Renovar a teoria crítica e*

Conclusão

O pensamento de Boaventura contribui sobremaneira para enxergarmos o *novo constitucionalismo latino-americano*, e suas características próprias, não com os olhos colonizadores, mas a partir de lentes da *epistemologia do sul*. Trata-se de um pensamento conseqüente com as matrizes do Sul, libertas do pensamento do norte, necessário para desacorrentar o direito das prisões de pensamento europeias. Diante dos processos institucionalizantes de uma nova lógica proposta pelo novo constitucionalismo latino-americano, observa-se o avanço quanto à concepção de direitos, de sujeitos e de institucionalidades diferenciadas. O princípio do *sumak kawsay* ou *buen vivir*, fundado nas concepções dos povos originários

reinventar a emancipação social. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. - *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 2006. Também publicado no Brasil, São Paulo: Editora Cortez, 2006 (2ª edição).; *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder/Londres: Paradigm Publishers, 2014. *Para descolonizar el occidente. Más allá del pensamiento abismal*. San Cristobal de las Casas, Chiapas: Editorial Cideci Unitierra, 2011. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010; *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. Coimbra: Editora Almedina, 2013; *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007; *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, 2014; *Democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación*. Bogotá: Siglo Del Hombre Editores/Siglo XXI Editores, 2014; *De las dualidades a las ecologías*. La Paz: REMTE-Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía, 2012; *Para descolonizar el occidente. Más allá del pensamiento abismal*. San Cristobal de las Casas, Chiapas: Editorial Cideci Unitierra, 2011. *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Editorial Trotta, 2009. Também publicado na Argentina por ILSA.; *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*. Santa Cruz de la Sierra: CENDA, CEJIS, CEDIB, Bolivia, 2007; *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatória*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Marcos, 2006.

aponta um direcionamento oposto às noções lançadas pelo pensamento moderno. Dar titularidade à natureza, *Pachamama*, encarando-a como sujeito de direito, capaz de atuar dentro de uma esfera jurídica, quebra as lições tidas pelo racionalismo moderno de dissociação entre sujeito e objeto, ou seja, entre ser humano e natureza, especialmente o olhar antropocêntrico que paira sobre a epistemologia hegemônica ocidental. O reconhecimento de sujeitos coletivos também marca esse movimento constitucionalista, reclamando ao Estado modificações estruturais capazes de compreender novos instrumentos de garantia desses direitos, não apenas como um somatório de individualidades, mas como coletividades complexas e pluriculturais. A lógica do Estado Moderno perde sua validade diante de realidades sociais díspares e diversas. Surge a necessidade de se relativizar o conceito de nação e o próprio conceito de Estado, buscando, ainda da integridade, a inclusão de povos e subjetividades políticas que sempre foram negadas pela lógica legalista e formalista que abraça, ainda nos dias de hoje, a maior parte das instituições estatais.

A (des)construção do direito, a partir de uma visão externa, sociológica, faz-se necessária para iluminar as exegeses fechadas da dogmática. É demasiadamente importante essa visão, quando diante de um novo fenômeno, que não encontra similitude com a concepção hegemônica mundial. O olhar não colonizador, para nós, é a melhor forma de se construir uma nova concepção sobre o constitucionalismo.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”. In: *Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas*. Manaus: PPGDA/UEA, PPGSCA/UFAM, Fundação Ford, UFAM, 2008.

BOFF, Leonardo. ¿Vivir mejor o «el buen vivir»? Disponível em: <http://www.otrodesarrollo.com/buenvivir/buenvivir_leonardoboff.pdf>.

Acesso em: 15 maio 2012.

BOLÍVIA. *Constitución Política del Estado*. La Paz: Congreso Nacional, 2009. Disponível em:

<<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/constudies.html>>. Acesso em: 03 ago. 2011.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. *Nação, Sociedade civil, Estado e Estado-Nação: uma perspectiva histórica*. 2008. Disponível em:<<http://www.bresserpereira.org.br/papers/2008/08.21.Na%C3%A7%C3%A3o.Estado.Estado-Na%C3%A7%C3%A3o-ar%C3%A7o18.pdf>>.

Acesso em: 03 abr. 2014.

DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. *O sumak kawsay (buen vivir) e o novo constitucionalismo latino-americano: uma proposta para concretização dos direitos socioambientais?* Anais do primeiro congresso de democracia e inclusão, PUC-PR, 2012,

DERANI, Cristiane. *Direito Ambiental Econômico*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

DIEGUES, Antonio Carlos. *Realidades e falácias sobre pescadores artesanais*. Cemar-USP. São Paulo: Série de Documentos e Relatórios de Pesquisa, n. 7, 1993.

EQUADOR. *Constitución Política de La República del Ecuador*. Riobamba: Congreso Nacional, 2008. Disponível em: <<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/constudies.html>>. Acesso em: 03 ago. 2014.

FALK, Richard. *Human Rights and State sovereignty*. Nova York, Holmes and Meier, 2003.

FONSECA, Ozorio. *Pensando a Amazônia*. Manaus: Valer, 2011.

GARGARELLA, Roberto. *Teoría y Crítica del Derecho Constitucional*. Buenos Aires: Abeledo Perrot, 2008.

HOBSBAWM; RANGER. Introdução: A Invenção das Tradições, In: HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (Orgs.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOUTART, François. *El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad*. Disponível em: <<http://alainet.org/active/47004&lang=es>>. Acesso em: 21 maio 2012.

MARTÍNEZ, Esperanza. *Pachamama y Sumak Kawsai*. Disponível em: <[http://www.sicsal.net/reflexiones/CentenarioProanho EMartinez.pdf](http://www.sicsal.net/reflexiones/CentenarioProanhoEMartinez.pdf)>. Acesso em: 12 abr. 2012.

MAZZILI, Hugo Nigro. *A Defesa dos Interesses Difusos em Juízo: meio*

ambiente, consumidor, patrimônio cultural, patrimônio público e outros interesses. 25. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

NINO, Carlos Santiago. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 2003.

SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine, 1972.

SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica da diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2009.

_____. *A gramática do tempo*. Para uma nova cultura política. Porto: Afrontamento, 2006.

_____. *Conocer desde el Sur*. Para una cultura política emancipatória. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Marcos, 2006.

_____. *De las dualidades a las ecologías*. La Paz: REMTE-Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía, 2012.

_____. *Democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación*. Bogotá: Siglo Del Hombre Editores/Siglo XXI Editores, 2014.

_____. *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, 2014.

_____. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

_____. *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder/Londres: Paradigm Publishers, 2014.

_____. *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*. Santa Cruz de la Sierra: CENDA, CEJIS, CEDIB, Bolivia, 2007.

_____. *O direito dos oprimidos*. Coimbra: Editora Almedina, 2014.

_____. *Para descolonizar el occidente. Más allá del pensamiento abismal*. San Cristobal de las Casas, Chiapas: Editorial Cideci Unitierra, 2011.

_____. *Poderá o direito ser emancipatório?* Vitória: Faculdade de Direito e Fundação Boiteux, 2007.

_____. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

_____. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

_____. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. Coimbra: Editora Almedina, 2013.

_____. *Sociología Jurídica Crítica*. Para un nuevo sentido común en el derecho. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

_____. *La Reinención del Estado y el Estado Plurinacional*. Cochabamba: Alianza Internacional CENDA, CEJIS, CEDIB, 2007.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. Os direitos invisíveis. In: OLIVEIRA, Francisco; PAOLI, Maria Célia. *Os Sentidos da Democracia: políticas do dissenso e hegemonia global*. São Paulo: Vozes/FAPESP, 1999.

