

RACISMO E A GÊNESE DO HOMEM MODERNO

Clerisvaldo Santos Paixão

Universidade Estadual de Feira de Santana

cleris.roots@hotmail.com

RESUMO: A principal premissa deste artigo é que subjetividade moderna emerge como um artefato normativo de uma moral que é construída e se sustenta sobre valorações negativas positivamente constituídas e atribuídas a um Outro de si. Nestes termos, compreende-se, em linhas gerais, que a ética ascética intramundana de Max Weber e as tecnologias institucionais da sociedade disciplinar de Michel Foucault guardam importantes motivações no *ethos* compreendido como próprio do homem europeu pré-moderno e pré-capitalista e nos subsidia na compreensão da emergência do racismo moderno. O homem funciona, então, como um espelho hermenêutico através do qual se busca negar os caracteres sobre os quais se ergue por oposição qual verso deste mesmo espelho. Sempre negados, estes caracteres reaparecerão como atributos dos não-europeus, especialmente de africanos e seus descendentes.

PALAVRAS-CHAVE: Homem; Subjetividade; Modernidade; Racismo.

ABSTRACT: The main premise of this article is that modern subjectivity emerges as an artifact of a normative standard that is built and is supported by negative valuations, that are formed and assigned against to “another self”. Accordingly, it is broadly understood, that the worldly ascetic ethic of Max Weber and the institutional technologies of Michel Foucault’s disciplinary society hold important motivations in the *ethos*, understood as a characteristic of the pre-modern and pre-capitalist European man, and subsidizes the understanding of the emergence of the modern racism. Then, the man functions as an hermeneutic mirror through which he seeks to deny the characters on which he stands in opposition to, as the verse of this same mirror. Always denied, these characters will reappear as attributes of non-europeans, especially africans and their descendants.

KEY-WORDS: Man; Subjectivity; Modernity; Racism.

RACISMO E A GÊNESE DO HOMEM MODERNO¹

O racismo é fenômeno concreto que se dá no campo das relações materiais e guarda suas origens históricas em tempos e contextos diversos. A sua aparição, não muitas vezes, entretanto, fica retida em discursos que reiteradamente negam sua existência ou minimizam o seu impacto, mas que, de modo irresistível se expõe aos olhares mais atentos nas condutas ativas e omissas dos indivíduos e das instituições que os veiculam.

A “aparente invisibilização” do racismo deita raízes nas Luzes da Razão Iluminista, correspondente ao conjunto de ideologias e mecanismos retro-alimentadores do lugar da subjetividade moderna como totalidade absoluta. Por essa razão, circunscritos à Modernidade, importa efetuarmos neste artigo uma busca por elementos orientadores das especificidades desse fenômeno, embora reconhecendo anterioridade histórica do mesmo.

Com efeito, a crítica das ciências descoloniais à ideologia segundo a qual “todos os homens nascem iguais”² direciona-se ao humanismo estreitado à condição de homem racional e livre e, como veremos, à eurocentralidade epistêmica do discurso sobre o Outro. Assim, o racismo, em suas mais variadas manifestações, persiste como obstáculo diluído no discurso hegemônico das ciências humanas e nas práticas sociais concretas. Todavia, é possível traduzir a sua existencialidade concreta, relacional. Assim entende Carlos Moore:

A inteligibilidade do racismo (...) depende, em grande parte, da possibilidade que temos de captar suas dinâmicas cambiantes e adaptativas, como *forma de consciência*, catalogá-las em marcos conceituais suficientemente flexíveis e amplos (...).³

A SINGULARIDADE OCIDENTAL MODERNA COMO INDIVIDUALIDADE HISTÓRICA

O Ocidente moderno representou a si mesmo e construiu sua própria narrativa como sendo fruto de contingências históricas específicas, constituindo a singularidade ocidental moderna como “individualidade histórica”⁴:

Isto quer dizer que o processo civilizatório no qual ele se constituiu historicamente não pode deduzir ou ser deduzido de outros referentes históricos que não o seu próprio. [Max Weber] identifica o *racionalismo* – a racionalidade – como sendo o fator singularizante. No Ocidente, teriam se dado processos *racionais* que não se repetiram fora dessa área geográfica, e que colocaram seus povos, globalmente, em uma situação “avantajada” em relação às demais civilizações.⁵

Neste contexto, a racionalidade encarna-se como princípio mobilizador de circunstâncias exclusivamente endógenas que só teriam ocorrido na Europa. “Chamamos a esta visão de *eurocêntrica* porque indica como pontos de partida apenas fenômenos intra-europeus, e seu desenvolvimento posterior necessita unicamente da Europa para explicar o processo”⁶.

Entretanto, o princípio da modernidade define-se como princípio da subjetividade⁷ ou a “estrutura de auto-relação do sujeito cognoscente que se debruça sobre si como sobre um objeto para se compreender como uma imagem refletida num espelho”⁸. Por um esforço da razão como processo crítico⁹, a modernidade eurocêntrica teria proporcionado à humanidade a saída da imaturidade rumo à emancipação. A Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa seriam os marcos históricos essenciais para a implementação da modernidade como projeto e como princípio subjetivo exclusivamente europeu.¹⁰

Nestes termos, o problema que se apresenta à consciência histórica da modernidade, ou o problema que ela põe a si, é ela mesma na medida em que é explicado “em função do conceito antitético de Idade Moderna.”¹¹ Os critérios para orientar-se não podem ser encontrados em outras épocas, “tem de criar em si própria as normas por que se rege (...) vê-se remetida para si própria sem que a isso possa fugir. Assim se explica (...) o dinamismo das tentativas de se estabelecer a si própria.”¹² A singularidade histórica se configura como subjetividade. Conforme Habermas:

(...) Ao mesmo tempo em que a modernidade desperta para a consciência de si própria nasce nela uma necessidade de autocertificação, que é compreendida por Hegel como a necessidade da filosofia.¹³

Impõe-se então a questão se o princípio da subjetividade e a estrutura da autoconsciência que lhe é inerente são suficientes como fontes de orientações normativas¹⁴. Entre

as bipartições que o empreendimento da Razão, no processo da autocertificação da modernidade concebe, encontra-se a constituição de si como Razão suficiente, o que ocasiona o engendramento do Outro reificado como negação. Trata-se da compreensão da dialética enquanto movimento de involução imanentista que se direciona para a própria consciência enquanto Si¹⁵. Nas asseverações de Enrique Dussel, a modernidade eurocentrada negou-se a uma exterioridade que a abriria ao Outro:

Por isso, quando Hegel diz [na *Fenomenologia do Espírito*¹⁶] que ‘o movimento dialético (é aquele) que a *consciência* leva a cabo (realiza) em si mesma’ indica que o movimento se realiza em determinada direção: para a consciência (o aquém); movimento interno à consciência. E quando a consciência se fizer história, teremos igualmente um processo interno à consciência de uma classe como história universal.¹⁷

Chukwudi Eze¹⁸, por seu turno, definirá a reificação do Outro gerado como negação como a condição mesma de possibilidade da modernidade européia como Idéia.

Se a Reforma, a Ilustação e a Revolução Francesa foram os marcos históricos da implementação da modernidade como princípio subjetivo exclusivamente europeu, no século XX, a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto que se abateu sobre os judeus na Europa; o processo de independência das colônias européias na África e na Ásia, e a ascensão dos Estados Unidos da América como potência mundial apareceram como condicionantes históricos da instauração da séria crise que questiona esta subjetividade desde seus fundamentos;

fatores histórico-políticos de forte repercussão epistemológica que lançaram o Homem europeu em uma crise existencial profunda.

Fenômeno atualmente bastante teorizado e definido em termos paradigmáticos, a crise das grandes narrativas eurocentradas alcança fundamentalmente o sujeito moderno definido como sujeito epistêmico¹⁹. Os fatores histórico-políticos referidos abriram para os colonizados a oportunidade de se fazer “a análise da situação que gerou os processos de opressão real a partir da constatação do não-lugar dos subalternos nas narrativas oficiais dos estados coloniais e dos próprios estados nacionais recém-independentes.”²⁰

A crise geral referida é ocasionada, fundamentalmente, portanto, pela reivindicação, por parte deste *Outro* negativedo, de realizar sua própria narrativa da modernidade, desde a subalternidade. Podemos falar então na existência de uma crise epistêmica.

A reivindicação por espaços de poder nas instituições acadêmicas modernas, produtoras e veiculadoras dos saberes, parafraseando Eze²¹, quando este se refere aos objetivos da filosofia africana, desafia a larga exclusão do *Outro*, ou sua inclusão como o *Outro* negativo da razão na tradição filosófica do Ocidente. A constituição de novos campos de saberes que dêem conta dos potenciais epistemológicos e filosóficos existentes nas ex-colônias se confunde com a própria reivindicação e com a crítica,

O discurso pós-colonialista, pois, identifica a crise paradigmática da Europa como a crise do Homem europeu que se furtou a realizar um questionamento radical de suas tendências violentas e imperialistas²², não obstante seu

humanismo estreito ter representado o colonizado em sua condição inumana, e desembocado no holocausto da Segunda Guerra, quer dizer, o uso, pelos próprios europeus em seu próprio solo, dos mecanismos civilizatórios e procedimentos colonialistas (racismo, conversões, etnocentrismo, poderio bélico) até então fabricados para o extermínio e colonização de africanos, asiáticos e ameríndios. A proposta pós-colonialista se apresenta, então, como “otra forma de hacerle llegar a Europa el conocimiento y las perspectivas que han emergido en la ‘periferia’ como respuesta crítica ante la colonización y como propuestas inovadoras sobre modelos de convivencia”²³; apresenta-se como crítica radical na constituição de outra subjetividade. Assevera Dussel, “ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a ‘universalidade-mundialidade’”²⁴.

Carlos Moore destaca a omissão do que ele denomina, a partir de Cheik Anta Diop²⁵ e de Davis Hanson²⁶, de “vácuo analítico” dos demais autores, da historiografia e outras análises arqueológicas: “a desconsideração da violência na história da Humanidade”²⁷, ou a violência como categoria de análise da História. Teria sido “o aperfeiçoamento das técnicas de carnificina”, baseado numa forte eficiência militar, que permitiu à civilização ocidental a expansão e o domínio de seu modelo econômico e cultural sobre as milenares culturas do Oriente, da África e ameríndias. Neste sentido, pergunta Moore, “é possível questionar até que ponto a propensão à violência, à agressividade sistemática, e ao ódio do Outro teriam

desempenhado um papel fundamental, às vezes determinante, na história de certos povos?”²⁸.

A ANALÍTICA DE FOUCAULT

As análises de Michel Foucault acerca da emergência da sociedade de normalização a partir do final do século XVIII na Europa tornam-se aqui pertinentes para compreendermos o “vácuo analítico” a que foi lançada a violência nas teorias da história. Ressalte-se, desde já, as diferenças conceituais de Carlos Moore e Michel Foucault relativamente às periodizações da Modernidade. No primeiro, a modernidade seria mais abrangente, o que, em Foucault, corresponderia a dois períodos: a Idade Clássica e a modernidade propriamente dita, esta última identificada com o nascimento das ciências humanas, ou do Homem, ao mesmo tempo sujeito e objeto do conhecimento. Em Moore, podemos dizer, a modernidade define-se capitalista, e coincide com a expansão marítima da civilização européia. Para os nossos propósitos, não nos interessam as incompatibilidades, mas o caso de ambos estudarem eventos ocorridos na Europa moderna.

No período Clássico, segundo Foucault, teria emergido a sociedade disciplinar. Em sua obra *Vigiar e punir: o nascimento das prisões*, Foucault faz a analítica das disciplinas ou “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade”²⁹.

Conforme podemos apreender das análises do *Vigiar e punir*, os mecanismos disciplinares guardam consigo importantes motivações na moral ascética constitutiva da subjetividade moderna, qual tipo ideal a ser alcançado. Mas, assim compreendemos, os mecanismos normativos foram construídos de modo opositivo a atributos indesejados que constituíam o europeu de então. O sujeito moderno emerge, assim, do movimento dialético de negação do *ethos* que constituía a sociedade europeia, materializado nas características morais, nos hábitos, costumes, no imaginário e nas relações de produção e satisfação das necessidades materiais e espirituais. A moralidade emergente atribui a este *ethos* um desvalor, sobre o qual se erigem as instituições disciplinares e a ética ascética intramundana dos protestantes.

Lá fora, entregues a si, os indivíduos se adjudicariam aos desperdícios de todo tipo, e se submeteriam a suas tendências malévolas e pecaminosas. A sujeição dos corpos inscritos nos mecanismos que os capturam – as disciplinas nas fábricas, nos colégios, nas internações, nas prisões; o controle do tempo, a definição de lugares de operários, e *a-lunos* – corresponde a saberes e ao domínio sobre os corpos de tal modo que engendre o sujeito almejado, sujeito apto, capaz, aumentado em suas forças³⁰ para a exploração e reprodução sistemáticas, mas por isso mesmo sujeitos, submissos, dominados.

De modo que as características, ou “atributos” inerentes ao indivíduo moral pré-moderna, que a disciplina ascética intramundana de Weber e as tecnologias institucionais da

sociedade disciplinar de Foucault objetivavam docilizar, foram construídas positivamente a um Outro, dialeticamente por exclusão, pela negação ao europeu pré-moderno. Equivale ao engendrando da representação que o sujeito emergente faz de si como idéia imanente. Sujeito normativo (moral e jurídico) por excelência. A domesticação das qualidades negativas, pois, ocorre pela realização de um movimento interior à consciência (*cogito ergo suum*), e a negação originária de si no e como não-ser, como nada, fechando a porta³¹ de abertura para o Outro – primeira experiência de auto-engano no qual insiste o colonizador³².

A moralização da disciplina, ademais, tinha a função de selecionar qualidades, aptidões, capacidades que autorizavam ao indivíduo apresentar condutas positivamente valoradas pela sociedade que as exigia. Seletividade e positivação, pois, processos decisórios que pressupõem premissas de valor que se referem às condições concretas nas quais se realizam³³. Cria-se e afirmar-se o tipo que se quer tutelar. Tal afirmação requer, simultaneamente, porém, a admissão do Outro para ser negado na gênese do Homem.

Esses mesmos processos e mecanismos éticos e disciplinares têm no conceito kantiano de homem livre, racional, jurídico, e em sua razão prática os seus corolários. São as duas faces de uma só e mesma moeda, verso e anverso de um espelho, o primeiro constituído como si, como eu, ego numa auto-imagem; o outro, avesso, contrário. Em poucas palavras: o Homem é um artefato normativo da moral moderna, emerso dos escombros dos caracteres descartados como inaptos.

Sujeito universal, genérico, imperativo e coercitivo, idêntico a si mesmo, sendo ele mesmo norma (fundamental?). Sobre esta identidade se construirão as definições dogmáticas de norma jurídica. O direito, então, tem nesse sujeito normativo seu espelho hermenêutico.

A ÉTICA ASCÉTICA

Max Weber apresenta como este tipo de disciplina ascética foi fundamental para o nascimento do capitalismo, ainda que façamos ressalvas ao seu eurocentrismo. Entretanto, Weber centra suas pesquisas na ética intramundana³⁴ das práticas ascéticas dos protestantes, e não nas instituições, como faz Foucault. O trabalho, para calvinistas, quakers e demais seitas era efetuado com um fim em si mesmo, como um dever, e caminho para a salvação – “a avaliação religiosa do trabalho sistemático, incansável e contínuo na vocação secular como o mais elevado meio de ascetismo”³⁵. Tudo se constituindo em uma ética da não ostentação, do trabalho, da austeridade moral presentes em todos os poros desta cultura nascente. Também aqui se condena a perda de tempo e os excessos da carne, a preguiça, que tem no corpo seu veículo. O controle do tempo objetiva, assim, a negação de um Outro existente, portador de qualidades-obstáculo à gênese do sujeito ideal, o qual emerge sobre os escombros de condutas concretas.

A perda de tempo é pois, em princípio, o mais funesto dos pecados. A perda de tempo na vida social, em conversas ociosas, em luxos e mesmo em dormir mais que o necessário para a saúde, de seis até o máximo de oito horas, é merecedora de absoluta condenação moral (...) pois que cada hora perdida é perdida para o trabalho de glorificação a Deus.³⁶

Assim se permitia o crente ingressar na comunhão de fé, quer dizer, conferia-se atributos ao Homem de fé, “o tipo ideal de empreendedor capitalista”³⁷. A vida austera, dedicada ao trabalho ininterrupto, para a glória de deus exigia autocontrole, pois “somente um caráter extraordinariamente forte” e a “virtude de qualidades éticas bem definidas e altamente desenvolvidas”³⁸ poderia funcionar quase como um instrumento capaz de salvar o empreendimento e garantir a certeza da bênção divina e a confiança da clientela.

O *ethos* constituído pelas circunstâncias “singulares” que engendraram o sujeito da modernidade na Europa teria “no racionalismo – a racionalidade – o fator singularizante”³⁹. Mas Weber identifica o aparecimento desse caráter “excepcional” do Ocidente moderno com a “idéia de devoção ao trabalho e de vocação, que é um conceito irracional”⁴⁰.

Mas se a racionalidade é esta singularidade, a propensão à violência também a constitui eticamente. Para ganhar a salvação, o puritano deve dobrar sob si o mundo pelo trabalho, para fazer valer os mandamentos divinos através dos instrumentos que o mundo o estarrece em sua moral. Responde Weber: “(...) esses mandamentos devem ser

impostos ao mundo das criaturas pelos meios deste mundo, ou seja, a violência – pois o mundo está sujeito à violência e ao barbarismo ético”⁴¹.

Dois exemplos extraídos de Foucault, a prisão e a fábrica, nos servirão aqui de subsídios à nossa argumentação. Os mecanismos punitivos desenvolvidos nas prisões têm como foco principal os vícios e as fraquezas dos criminosos. Os instrumentos são individualizantes, pois “o castigo deve ser ajustado ao caráter individual”⁴². Os procedimentos utilizados para este mister são tecidos em saberes que permitirão o controle sistemático sobre toda a existencialidade do indivíduo aprisionado:

Esses conhecimentos dos indivíduos, continuamente atualizados, permitem reparti-los na prisão menos em função de seus crimes que das *disposições que demonstram*. A prisão torna-se um observatório permanente que permite distribuir as variedades do vício ou da fraqueza. (...) Organiza-se todo um saber individualizante que toma como ponto de referência (...) a virtualidade de perigo contidas num indivíduo e que se manifesta no comportamento observado cotidianamente.⁴³

O fim do espetáculo público dos suplícios que manifestava o poder soberano⁴⁴ não escapa a estas motivações moralizantes. Neste sentido, o objeto da punição sofre um duplo deslocamento. Se antes se inscrevia no corpo supliciado, condenado ao esartejamento público, agora ela se dirige à alma: “a expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um

castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições”⁴⁵. O discurso que os motivava era o horror das Luzes frente à barbárie do Absolutismo do soberano. A humanidade do indivíduo vai ganhando forma nos discursos à medida que o constitui. É como se, para nascer, o Homem precisasse de cerimônias secretas, preparando-o para sua aparição; ou como se então já nascesse envergonhado, ocultando os processos para de surgição. Agora, o deslocamento que é levado a efeito é espacial: a morte deixa de ser espetáculo para, longe dos olhares condenadores, servir de rito no nascimento do Homem, secretado no interior das instituições disciplinares. Assim pondera Foucault sobre os rituais da morte:

Foi necessário deslocá-la para a barreira de Saint-Jacques; substituir a carroça por uma carruagem fechada; empurrar, rapidamente, o condenado do furgão para o estrado, organizar as execuções apressadas em horas tardias, colocá-la no interior das prisões e torná-la incessível ao público⁴⁶

Aí, e em outros aparelhos disciplinares, a vigilância é contínua. E a contenção dos excessos do corpo é técnica para disciplinamento na fabricação de atributos desejados.

Nas fábricas, mas não só, a utilização ascética e monástica para o uso qualificado do tempo e “anulação de tudo o que possa perturbar e distrair. (...) Um corpo disciplinado é a base de um gesto firme”⁴⁷. Populações não adaptadas ao trabalho nas indústrias não era mais problema, “(...) será

necessário apelar a congregações, para acostumá-las ao trabalho em oficinas; os operários enquadrados em ‘fábricas-convento’”. Na guerra, a disciplina é militar, mas o exército de Maurício de Orange é de soldados protestantes, formados “através de uma rítmica do tempo escandida pelos exercícios da piedade.”⁴⁸

SOCIEDADE REGULAMENTAR E RACISMO

Além do poder disciplinar, microfísico, existente ao nível das relações, o qual submetia os corpos dos indivíduos nas fábricas, nas escolas, nos hospitais, etc., com vistas a produção de sujeitos, e que se transformou em um dos “instrumentos fundamentais da implantação do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correlativo”⁴⁹, Foucault destaca a emergência, já tomando como marco o final do século XVIII, da sociedade regulamentar, à qual correspondia um biopoder sobre a população. Seu objeto, não mais os processo orgânicos do homem-corpo, mas a vida biológica, os processos biológicos de manutenção da vida.

Entretanto, embora não pertençam ao mesmo nível, não há disparidades extremadas entre a disciplina e a regulamentação. Ao contrário, o poder disciplinar sobrevive e se reforça frente ao poder soberano fundamentado na teoria do direito, e estabelece com o poder regulamentar cruzamentos só explicados pela normalização. A sociedade

da normalização, pois, é aquela que permite constituição de discursos (relação saber-poder) disciplinares sobre os corpos ao nível institucional, e de discursos regulamentadores sobre a vida para expandi-la, como domínio do Estado: o Estado regulamenta a vida através da medicina quanto um saber-poder sobre o orgânico e o biológico.⁵⁰ Seu objeto é a vida, seus objetivos, “aumentá-la, prolongá-la, multiplicá-la, desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências (...) fazer viver e deixar morrer.”⁵¹

E o mecanismo que circula entre a disciplina e a regulamentação é a norma. Esta passa a integrar a aparelhagem estatal como tecnologia positiva de poder. Foucault desenvolve os conceitos de norma e de normalização, assim compreendemos, de modo opositivo relativamente ao patológico, anormal, o louco. E aqui acrescentamos, os atributos enfeitados desta polarização moderna se constituirão como o Outro, não-europeu, desprovido de razão, submetido a determinantes atávicas, fenotipicamente feio, símio, e moralmente inferior, animalesco, preguiçoso, licencioso — construção opositiva do homem branco — livre porque racional, portador do belo e do sublime, segundo a ideologia do humanismo moderno. Neste Sentido nos apropriamos do filósofo:

É aí, creio eu, que intervém o *racismo*. Não quero de modo algum dizer que o racismo foi inventado nessa época. Ele existia há muito tempo. Mas eu acho que funcionava de outro modo. O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo

se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo. (...) O racismo vai se desenvolver *primo* com a *colonização, ou seja, com o genocídio colonizador*. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo.⁵²

O racismo, assim, é a chave para elucidar o problema enfrentado por este sujeito até então: a alteridade, ou seja, determinar o lugar do Outro, a participação dos povos no desdobramento do Espírito. A existência deste Outro afrontava a ego-existencialidade do sujeito. Deste modo, apresenta-se como fator constituinte da subjetividade moderna em seu processo de autocertificação.

A doutrina iluminista da igualdade universal fulcrava-se juridicamente no direito natural, mas ontologicamente na idéia de uma “identidade genérica que é universal em sua essência”. Esta humanidade unia-se por uma “natureza comum (...) a todos os seres”⁵³. Entretanto, essa “natureza comum” deveria ser manifesta pela razão, mas isso não implicava em que esta se apresentasse num mesmo grau ou estivesse presente em todos. Sendo assim, também era verdade que as notórias diferenças entre os diversos povos, suas culturas, suas religiões, seus costumes, suas tecnologias os colocavam em lugares diferenciados, haja vista que o

mundo natural, a política, a economia ou o direito estavam submetidos à razão. As respostas que o Iluminismo forneceu ao problema da alteridade não poderiam se furtar a esse postulado. O pensamento fluídico entre razão, natureza, sociedade e civilização alcançava assim os valores por esta prezados, e serviam de critérios para determinar o papel de cada um na economia da odisséia humana.

Achille Mbembe, embora referindo-se ao período pós-abolição, afirma: “o exercício da razão leva não apenas à liberdade e à autonomia, mas também à habilidade de guiar a vida individual de acordo com os princípios morais e com a idéia do bem. Fora deste círculo, não há lugar para uma política do universal”⁵⁴.

Este círculo era restrito aos europeus. A cultura dos povos, de uma maneira geral, era diferente porque a razão neles encontrava-se em estágio evolutivo inferior ou não existia. Não há liberdade onde inexiste razão. Este modo de pensar se relacionava ao lugar hierárquico destes povos em virtude de sua condição inumana ou quase humana.

Sou levado a crer que os negros e, de um modo geral, todas as outras raças humanas, são naturalmente inferiores aos Brancos. Jamais houve natureza civilizada que não tivesse uma tez branca, nem mesmo um único indivíduo eminente tanto no plano da ação quanto no domínio da especulação.⁵⁵

As respostas iniciais atribuíam aos africanos, por exemplo, um *diferença ontológica*⁵⁶, específica de seu corpo

negro qual mera extensão da matéria, incapaz de qualquer abstração por não possuir qualquer “forma de consciência, ou não tinha nenhuma característica da razão ou da beleza”⁵⁷, por outras palavras, eram portadores de um vácuo, em nada tinha a contribuir, não correspondiam a nada até então conhecido, não havia critérios comparativos que os inscrevesse em alguma racionalidade classificatória.

Num segundo grupo de respostas a atenção é voltada para as *tradições*. Embora reconhecessem a identidade própria dos africanos, ainda eram não-similares, o que circunscreviam a si mesmos para ditar sua inferioridade, abrindo espaço às teorias dos desiguais, discriminatórias, segregacionista e racistas. Por isso o Estado se apropria e justifica suas práticas ao institucionalizar a diferença, naturalizando-a. Para Mbembe, assim se expressa o colonizador: “o mundo do nativo não coincidia de forma alguma com o nosso (...) e, portanto, não podia servir como base para uma experiência de convivência em uma sociedade civil”⁵⁸.

Por fim, a política de *Assimilação*. A humanidade não podia ser atribuída a todos *a priori*. Os nativos colonizados, libertos ou ex-escravos, para serem reconhecidos como detentores de direitos e usufruir dos mesmos, deveriam ser antes *convertidos*, quer dizer, o reconhecimento de sua civilidade não era recíproco a suas tradições, pela faculdade peculiar aos homens, a razão. A política de assimilação consistia em apagar a diferença, dessubstancializá-la para que o colonizado realizasse a transição para a sociedade civil, através da conversão ao cristianismo, ao Estado e ao mercado⁵⁹. Reconhece-se a cidadania ao indivíduo não se

fundamentando em uma humanidade detentora de direitos, mas a partir da raça e da autoctonia⁶⁰.

Deste modo, os “novos cidadãos” emergem, são construídos e se constroem a partir de um lugar jurídico racializado. O sujeito hegemônico busca afirmar seu lugar de superioridade desde a atribuição da inferioridade ao Outro que constrói, colonizando-o. Assim, podemos afirmar ser este sujeito hegemônico branco, o qual promove a invisibilização do elemento raça desde seu lugar de dominação através do discurso meritocrático, neutro do direito, recorrendo ao Homem universal, genérico, abstrato e imperativo, características atribuídas à norma jurídica como espelho hermenêutico.

Não afirmamos que a subjetividade do negro foi construída apenas pelo discurso jurídico, mas que é impossível pensar na construção desta sem levar em conta as disputas e as estratégias montadas para se reiterar os lugares de poder e os modos de se ter acesso a eles, bem como de ocupá-los, que só o direito ocasiona e permite, pois requer a definição de competências (valores que atribuem aptidões selecionadas auto-referencialmente). É pelo princípio, critério, paradoxo da identidade que a modernidade se constrói apropriada como igualdade jurídica, sem, assim, implicar o Outro, o diferente. “O par da diferença é a identidade. Já a igualdade, conceito de ordem política, faz par com a desigualdade”⁶¹. A modernidade é jurídica, se estrutura juridicamente. E o jurídico é aquilo que se define como idêntico, igual (ordem política), mesmo.

No Brasil, por exemplo, no período pós-abolição, a questão era se os negros — africanos ou nacionais —

“estavam fora ou dentro do círculo, ou seja, se eles eram seres humanos como todos os outros”⁶². Essa questão se configurava como discussão acerca da especificidade, da singularidade do negro e das “coisas de negro”: se não eram iguais, também não eram diferentes por não se ter de onde extrair deles mesmos parâmetros diferenciadores. A assunção do sujeito negro em sua diferença ontológica fez emergir o problema moral e político de estes mesmos narrarem sua própria história — característica singular de qualquer subjetividade”⁶³.

No racismo enraizado, é como se a linguagem encontrasse seu referente exato. Por esta razão, “compreende-se que primeira reação do negro seja a de dizer não àqueles que tentam defini-lo”, inscrevendo-o neste lugar definido, racializado; conseqüentemente⁶⁴ “compreende-se que a primeira ação do negro seja uma *reação* (...) uma vez que é avaliado segundo seu grau de assimilação (...)”⁶⁵.

NOTAS

¹ O material deste artigo foi extraído de parte da monografia do autor, intitulada “A ilusão de estarmos refletidos — o direito como espelho e o racismo com avesso” apresentada como requisito para a obtenção do grau de Bacharel em Direito na Universidade Estadual de Feira de Santana, sob a orientação do Prof. MS Clovis dos Santos Araújo.

² ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato Social**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. A referência a Rousseau é apenas para destacá-lo como um pensador iluminista sem adentrarmos nas minudências de seu pensamento.

³ MOORE, **Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Maza Editora, 2007, p. 247. Grifo nosso.

⁴ *Ibid.*, p. 112.

⁵ Assim se expressa Weber, citado por Moore: “ (...) produto da moderna civilização européia estará sujeito à indagação sobre a que combinações de circunstâncias se pode atribuir o fato de, na civilização ocidental, e só nela, terem aparecido fenômenos culturais que, como queremos crer, apresentam uma linha de desenvolvimento de significado e valor *universais*.” *Ibid.*, p. 112-113.

⁶ DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro de 2005. pp. 55-70. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Dussel.rtf>. Grifo nosso.

⁷ HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa, Portugal: Publicações Dom Quixote, 1990.

⁸ *Ibid.*, p. 29. Grifo nosso.

⁹ DUSSEL, op. cit, p. 59.

¹⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹¹ HABERMAS, op. cit., p. 18

¹² *Ibid.*, p. 18

¹³ *Ibid.*, p. 27

¹⁴ *Ibid.*, p. 30

¹⁵ DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana**. São Paulo: Edições Loyola, 1986, p. 18

¹⁶ O trecho a que Dussel faz referência, conforme a tradução que Jandir João Z antonelli faz do livro deste pensador argentino, é: “o movimento dialético (*dialektische Bewegung*) que a *consciência* leva a cabo (realiza) em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto diante dela brota o novo objeto verdadeiro, é o que propriamente se chamará de experiência.” *Ibid.*, p. 18

¹⁷ *Ibid.*, p. 18. Grifo no original.

¹⁸ EZE, Emmanuel Chukwudi. **La moderna filosofia occidental y el colonialismo africano**. In: *Filosofia africana poscolonial*. Espanha, Barcelona: Ediciones Ballaterra, 2001, p. 53-70.

¹⁹ “O homem é uma invenção recente cuja data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram (...), então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto na areia.” FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 536.

²⁰ MACHADO, Igor José de Renó. **Reflexões sobre o pós-colonialismo**. Teoria e Pesquisa, janeiro a julho de 2004, nº 44-45, p. 23.

²¹ EZE, op. cit., p. 64.

²² Ibid., p. 01.

²³ MALDONADO-TORRES, Nelson. **Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo**. In: Discurso sobre el colonialismo. Espanha, Madrid: Editora Akal, 2005, p. 11.

²⁴ DUSSEL, 2005, op. cit., p. 59.

²⁵ Conf. DIOP, Cheikh Anta. **The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Patriarchy and of Matriarchy**. In: **Classical Antiquity**. Chicago, USA, Third World Press, 1978. **Pre-Colonial Black Africa**. New York, USA: Editora Lawrence Hill Books, 1987.

²⁶ Conf. HANSON, Davis. **Por que o Ocidente Venceu: massacre e cultura, da Grécia antiga ao Vietnã**. Rio Janeiro: Ediouro, 2002.

²⁷ Ibid., p. 161.

²⁸ Ibid., p. 161.

²⁹ FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: o nascimento das prisões**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 118.

³⁰ FOUCAULT, op. cit., p. 119.

³¹ FANON, FRANZ. **Los condenados de la tierra**. Tradução de Julieta Campos. Ciudad de Mexico, Mexico: Fundo de Cultura de Mexico, 1983.

³² DU BOIS, W. E. Burghardt. **As almas da gente negra**. Tradução de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro, Lacerda Editores, 1997.

³³ FERRAZ Jr., Tercio Samaio. A ciência do Direito. São Paulo, Atlas, 1991, p. 39.

³⁴ MOORE, op. cit., p. 116.

³⁵ WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo, pioneira, 1998.

³⁶ Ibid., p. 82. Também Baechler, citado por Moore, destaca o papel do “mercador empreendedor, indivíduo protagonista qual elemento decisivo para a constituição do capitalismo”. Cf. MOORE, op. cit., p. 129.

³⁷ WEBER, op. cit., p. 30.

³⁸ Ibid., p. 75.

³⁹ MOORE, op. cit., p. 113.

⁴⁰ WEBER, op. cit., p. 34

- ⁴¹ WEBER, 1982, apud Moore, p. 122.
- ⁴² WEBER, op cit., p. 105
- ⁴³ FOUCAULT, op. cit., p. 104. Grifo nosso.
- ⁴⁴ Ibid., p. 33.
- ⁴⁵ Ibid., p. 18.
- ⁴⁶ Ibid., p. 17.
- ⁴⁷ Ibid., p. 128 e 130.
- ⁴⁸ Ibid., p. 128.
- ⁴⁹ Ibid, p. 43.
- ⁵⁰ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 299 e 302.
- ⁵¹ Ibid., p. 304.
- ⁵² Ibid., p. 305 e 307. Grifo nosso.
- ⁵³ MBEMBE, Achille. **As Formas Africanas de Auto-Inscrição**. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 01, 2001, p. 178.
- ⁵⁴ Ibid.,p. 177.
- ⁵⁵ David Hume, apud JAPISSU, Hilton. **As Paixões da Ciência**. SP, Letras & Letras, 2ª Ed, 1999, p. 299. Segundo EZE (op. cit., p. 66), Hume se viu obrigado a fazer essa declaração como resposta às críticas e objeções feitas ao original de seu *Ensaio acerca da natureza e da imutabilidade da verdade em oposição ao sofisma e ao ceticismo*, de 1770. Conhecidas também são as considerações de Kant a respeito: “Este hombre era negro de la cabeza a los pies, una clara prueba de que lo que decía era estúpido”. E, referindo-se ao comentário de Hume: “Tan fundamental es la diferencia entre ambas razas de hombres. Y parece ser tan grande en la capacidad mental como en el color”. EZE, op. cit., p. 56.
- ⁵⁶ MBEMBE, op. cit, p. 175.
- ⁵⁷ Ibid.,p. 178.
- ⁵⁸ Ibid., p. 179.
- ⁵⁹ Ibid., p 180.
- ⁶⁰ Ibid., p 175.
- ⁶¹ SAFFIOTI, H. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Perseu Abramo, 2004, p. 34. Em que pese a vasta contribuição desta autora para a problemática da mulher e do gênero, optamos por não adentrarmos nesta discussão.
- ⁶² MBEMBE., op. cit., p 177.
- ⁶³ Ibid., p. 184.
- ⁶⁴ FANON, 2008, op. cit., p. 48.
- ⁶⁵ Ibid, 48.

REFERÊNCIAS

DIOP, Cheikh Anta. **The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Patriarchy and of Matriarchy.** In: **Classical Antiquity.** Chicago, USA, Third World Press, 1978.

DIOP, Cheikh Anta. **Pre-Colonial Black Africa.** New York, USA: Editora Lawrence Hill Books, 1987.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo.** In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Dussel.rtf>

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana.** São Paulo: Edições Loyola, 1886.

EZE, Emmanuel Chukwudi. **La moderna filosofia occidental y el colonialismo africano.** In: **Filosofia africana poscolonial.** Barcelona: Ediciones Ballaterra, 2001, p. 53-70.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador, EDUFBA, 2008.

FERRAZ Jr., Tércio Sampaio. **A ciência do direito.** São Paulo: Atlas, 1991.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir – o nascimento das prisões**. Vozes, 2006.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Editora 34, 2002.

HABERMANS, J. **O discurso filosófico da Modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HANSON, Davis. **Por que o Ocidente Venceu**: massacre e cultura, da Grécia antiga ao Vietnã. Rio Janeiro: Ediouro, 2002.

JAPISSU, Hilton. **As Paixões da Ciência**. SP, Letras & Letras, 2ª Ed, 1999.

MACHADO. Igor José de Renó. **Reflexões sobre o pós-colonialismo**. Teoria e Pesquisa, janeiro a julho de 2004, nº 44-45.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo**. In: **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Editora Akal 2005, p. 1-17.

MBEMB, Achille. **As formas africanas de auto-inscrição**. Salvador: Afro-ásia, Revista do Centro de Estudos Afro-asiáticos da UFBA, ano 23, nº 01, 2001, p. 171-209.

MOORE, Carlos. **Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Maza Editora, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato Social**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SAFFIOTI, H. I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo, Pioneira, 1998.