

Constitucionalismo intercultural deve reconhecer diversidade de culturas

Lincharam um homem

Entre os arranha-céus,

(Li no jornal)

Procurei o crime do homem

O crime não estava no homem

Estava na cor da sua epiderme.^[1]

Segundo Peter Häberle, a Constituição prescreve valores que fundamentam culturalmente uma sociedade aberta e é, nesse sentido, ela mesma um “processo aberto”.^[2] Desta forma, não é tão somente um “texto jurídico ou um código normativo, mas também a expressão de um nível de desenvolvimento cultural”, instrumento da “representação cultural autônoma de um povo”: ao mesmo tempo, “reflexo da herança cultural e fundamento de novas esperanças.”^[3] Daí sua insistência na possibilidade de mudança de “significado da norma constitucional sem que tenha havido a reforma de seu texto” e de que as “Constituições viventes são obra de todos os intérpretes constitucionais da sociedade aberta.”^[4]

O Dia da Consciência Negra, associado à imagem de Zumbi dos Palmares, aliás, um dos heróis da pátria (Lei 9.315/96), comemorado em 20 de novembro de cada ano, em mais de 757 cidades do país (segundo dados de 2009),^[5] recoloca a questão de outros atores sociais interpretando os textos constitucionais e legais, confluindo neles “experiências culturais de um povo” e “nutridas esperanças.”^[6] Ainda mais quando se encontra, temporalmente, cerca de um mês apenas da celebração do Dia Internacional dos Direitos Humanos, em decorrência da assinatura, em 1948, da denominada “Declaração Universal.”

Não há lei nacional a fixar o referido feriado e mesmo a adesão dos municípios não impediu a contestação, judicialmente realizada, em outras localidades, por violação à Lei 9.093/95, que somente se refere a “feriados religiosos”. Não é demais lembrar que a Constituição de 1988 estabeleceu que as datas comemorativas devem refletir a diversidade cultural (artigo 215, 2º) dos “diferentes segmentos étnicos nacionais”, a demonstrar que a “Constituição é cultura em muitos níveis e diferenciações”.^[7] A própria ONU reconheceu, no Relatório PNUD 2004, que os “feriados nacionais são um meio importante de reconhecer – ou ignorar – identidades culturais”.^[8]

Porto Alegre, Alvorada e Pelotas, justamente no estado onde surgiu a própria proposta de comemoração da data^[9], e Florianópolis são exemplos da resistência local, em especial no Sul do país, à instituição do feriado, em alguns casos sustentando prejuízos ao comércio (alegações, por exemplo, que não foram levantadas nas cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro), sendo acatados pelos Judiciários estaduais. Justamente quando se comemoram 315 anos em que o líder negro, depois de traído e denunciado, foi encontrado e degolado. A demonstrar, aliás, a violência colonial contra os insurgentes (recorde-se que Tiradentes foi enforcado, degolado e teve o corpo esquartejado, em quatro partes, distribuídas pelos lugares onde fez discursos no estado de Minas Gerais).

A data significa um intento “parcial” de “descolonização”, inclusive dos feriados municipais (em geral, associados aos santos católicos), ao mesmo tempo em que questiona o próprio processo de abolição, o legado cultural que associa o fim da escravidão com a extirpação da discriminação contra o negro e à emergência de uma “democracia racial”, o ideário valorizador de uma “mestiçagem” que é, em verdade,

construída a partir de um passado “eurocentrado”. Na realidade, a “desconstrução” do antigo 13 de maio (com a “bondosa” princesa Isabel, de ascendência europeia)^[10] e uma ressignificação do passado brasileiro, a partir das vozes negras silenciadas, suprimidas ou invisibilizadas.

Tratou-se, pois, quando de sua afirmação como proposta, de contrapor as figuras do preto velho, da mãe preta e do negrinho do pastoreio por líderes libertários: enquanto os primeiros representavam “a resposta submissa e acomodada à escravidão, Zumbi simbolizava a resistência corajosa e engajada ao regime escravo”, procurando-se passar uma mensagem de “consciência e libertação para os descendentes de africanos na contemporaneidade.”^[11] Afinal, no entender do movimento negro, “Palmares foi o berço da nacionalidade brasileira, ao se constituir como efetiva democracia racial, e Zumbi, o símbolo vivo da luta contra todas as formas de opressão.”^[12] Nas palavras do poeta negro pernambucano Solano Trindade (1908-1974):^[13]

*Treze de maio que não é mais de preto velho,
do pai João, da mãe Maria, do negrinho do pastoreio.
Treze de maio que não é mais
do misticismo, da “simpatia”, do “despacho”.
Treze de maio da juventude negra
lutando por outra libertação
ao lado da juventude branca
contra os senhores capatazes
capitães-do-mato
que permanecem vivos
cometendo os mesmos crimes
as mesmas injustiças
as mesmas desumanidades...
Treze de maio dos poetas conscientes.*

Tendo em vista que a interpretação constitucional é um “assunto de toda a sociedade aberta”, de todas as “potencialidades públicas” e de “partícipes materiais”, e os feriados e as celebrações podem constituir a “expressão da esperada ou realizada integração de um grupo étnico dentro do povo em geral”, ^[14] quais as lutas que irmanariam as causas do movimento negro e dos direitos humanos? Inúmeras possibilidades poderiam ser destacadas. Salientem-se algumas.

1. A discussão das políticas de ações afirmativas, em especial no campo educacional. São dois tipos distintos de ações que se encontram pendentes de apreciação pelo Supremo Tribunal Federal TF: as ADIs 3.330, 3.314 e 3.379, que se encontram apensadas, questionando o Prouni, a primeira com julgamento já iniciado, voto favorável do ministro Carlos Ayres Britto e pedido de vista do ministro Joaquim Barbosa; b) a ADPF 186-5/DF, questionando o corte racial dado pela Universidade de Brasília, bem como a ADI 3.197, envolvendo o sistema adotado pelas universidades estaduais do Rio de Janeiro. Este segundo bloco foi objeto de audiência pública (as anteriores, aborto por anencefalia e células-troncos, envolviam matéria médica), discutindo os argumentos favoráveis e contrários à adoção de políticas de corte racial, bem como a avaliação das iniciativas por parte das universidades que as implementaram.^[15] Tratou-se de iniciativa inédita no STF, considerando que tanto no caso Raposa Serra do Sol quanto na ADI dos quilombolas não houve qualquer intenção de aceitar uma audiência pública.

Os dados constantes do Relatório de Desenvolvimento Humano Brasil- 2005 (Racismo, Pobreza e Violência), elaborado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento[16] são extremamente reveladores:

Entre os adultos, a porcentagem de negros com grau universitário observada no Brasil em 2001 (2,5%) foi atingida nos Estados Unidos em 1947 – em plena era de segregação, intolerância e violência racial aberta, anterior ao crescimento do movimento por direitos civis e muito antes do surgimento das políticas de ação afirmativa na educação. A proporção dos brancos brasileiros com nível superior em 2001 (10,2%) foi alcançada pelos brancos americanos em meados da década de 1960. No caso da África do Sul, em 1995, 2,2% da população negra de 30 a 49 anos de idade era portadora do grau universitário, enquanto no Brasil, no mesmo ano e na mesma faixa etária, esse índice atingia 2,9%. Como o regime do apartheid só terminou em 1994, conclui-se que o sistema universitário desse regime foi capaz de produzir, para a população negra, resultados muito semelhantes aos do sistema educacional supostamente integrado, universalista e racialmente democrático do Brasil.

Uma pergunta a ser feita seria: não existindo nem a segregação dos Estados Unidos nem o regime de apartheid da África do Sul, como foi possível ao Brasil, “democracia racial”, ter reproduzido o mesmo tipo de relações desiguais e hierárquicas? Como explicar que 65% dos estudantes de Medicina da UFBA são brancos, ao passo que a população negra chega a 70%?

Se tais ações tocam, como sustenta o ministro Gilmar Mendes, em questões ligadas à “identidade nacional” e ao conceito que “o brasileiro tem de si mesmo”, deve-se ter em conta, no julgamento: o processo de “racismo institucionalizado”; o baixo reconhecimento da dura realidade da população negra e dos distintos matizes de racismo; a avaliação da implementação das medidas pelas universidades públicas neste período; o princípio da igualdade em sua matriz substancial e o obscurecimento de que a manutenção da situação atual significa, por via oblíqua, uma “ação afirmativa” branca; o caráter de “experimentalismo” das soluções aventadas e, portanto, da insuficiência da “neutralidade” não racial até então adotada.

Destaquem-se, ainda: a) dificuldade de distinguir ações afirmativas de “cotas”, das quais são tidas sinônimas; b) a centralidade da discussão em termos de padrões de Estados Unidos, quando se sabe que as primeiras experiências são originárias da Índia (envolvendo os “dalits”) e na Malásia (envolvendo a maioria malaia, desprestigiada em relação a uma minoria afluyente de origem chinesa), na chamada “Bumiputra policy.”[17] Do que se trata, pois, também, é de reconhecer a multiplicidade de versões de “negritude”, a interseccionalidade das diversas discriminações, a inexistência de um modelo único de combate à discriminação no campo educacional, a defesa da variedade de escolha de pensamentos. Em suma: “descentrar” os Estados Unidos dos estudos sobre a negritude e reconhecer a existência de alternativas credíveis, não eurocentradas, de combate aos racismos.[18]

As poucas experiências anteriores do STF em abordar questões de diversidade cultural, contudo, não indicam, ainda, a possibilidade de adoção de um constitucionalismo intercultural, do reconhecimento da diversidade e de um novo equilíbrio entre igualdade e diferença. O julgamento Raposa Serra do Sol, nesse sentido, foi marcado pelo etnocentrismo e pela primazia dos valores da sociedade hegemônica, em detrimento do reconhecimento da sociodiversidade étnica, linguística e cultural.

2. A questão do reconhecimento da propriedade definitiva “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras”. Talvez neste ponto seja onde a discussão envolvendo racismo e direitos humanos mais tenha ainda a avançar. Se o artigo 68-ADCT, determinando a emissão dos títulos pelo Estado, constituiu, à época, uma determinação que buscava resgatar experiências negras de resistência, justamente no centenário da abolição, o fato é que as titulações, passados mais de 20 anos, são em número reduzido, a execução do orçamento em relação às políticas do Brasil Quilombola é baixíssima, as comunidades travam batalhas jurídicas com mineradoras e grandes empresas.

Aqui, seria necessário cuidar de duas questões distintas quanto à racialização: a primeira, envolvendo a legislação, que sempre tem sido considerada de corte não racial, ao contrário dos Estados Unidos e da África do Sul; a segunda, envolvendo a racialização de negros e indígenas. No tocante à primeira, observe-se que a Lei de Terras de 1850, ao estabelecer como única possibilidade de aquisição de terras a compra, ignorou as distintas formas de posse que eram até então utilizadas, acelerou o processo de expropriação de terras indígenas e ainda impediu o acesso da terra às comunidades negras, no período pós-abolição. Não é mera coincidência que ela tenha vindo com a Lei Eusébio de Queirós, proibindo o tráfico negreiro.

O mesmo se deu, no advento da República, com o Código Penal: ao penalizar a vadiagem e a capoeira, atinge, predominantemente, a população negra recém-liberta e suas manifestações culturais. Os terreiros de candomblé necessitavam, para seu funcionamento, de autorização da Polícia, e, em alguns estados, exigia-se, ainda na década de 1960, dentre outras condições, prova de idoneidade moral e de sanidade mental, comprovada por laudo psiquiátrico, dos responsáveis pelos cultos (por exemplo, Lei 3.443/66, da Paraíba).^[19]

Da mesma forma, o artigo 2º do Decreto 7.967/45, dispondo sobre o ingresso de imigrantes, tinha em vista a “necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da sociedade, as características mais convenientes de sua ascendência”. Sob uma alegada neutralidade da legislação, escondia-se um caráter racializado da normatização. Como afirmou recentemente Ira Katznelson em relação à legislação do New Deal: uma “verdadeira ação afirmativa para brancos.”^[20] Apropriação de terras e racismo, portanto, continuaram a ser legados pendentes do período da independência.

No tocante à segunda, o reconhecimento de distintas formas de racialização, em relação a afrodescendentes e indígenas, implica que “o modo diferente pelo qual os dois grupos foram historicamente racializados afeta as respectivas capacidades para afirmar uma identidade cultural de grupo distinta”^[21], que, muitas vezes, passa pela afirmação de língua, usos, costumes e cultura distintos. Daí porque tanto o enquadramento das “comunidades quilombolas” e de outras “comunidades tradicionais” no sistema jurídico de proteção da Convenção 169-OIT quanto às pautas hermenêuticas constitucionais que associam o artigo 68 do ADCT com o artigo 231 da Constituição, se podem ser consideradas como exitosas no sentido de afirmar uma especificidade cultural, trabalhando com o “reconhecimento cultural”, não podem constituir, neste mesmo processo, num descuido em relação à “luta contra a discriminação racial”. O fato de índios e afrodescendentes sofrerem os dois tipos de injustiça deve alertar para a necessidade de promover, simultaneamente, as duas políticas, para a qual, contudo, há que se dar atenção especial à identificação e eliminação “de todas as formas de racismo institucionalizado, ou seja, o racismo que reside de forma aberta ou encoberta nas políticas, nos

procedimentos, nas práticas e na cultura das instituições públicas e privadas".[\[22\]](#)

Ariel Dulitzky, analisando a jurisprudência da Corte Interamericana, recentemente destacou algumas dificuldades neste sentido[\[23\]](#): a) a aproximação cultural opta por localizar geograficamente somente as comunidades rurais que podem demonstrar sua “indianidade” ou “africanidade” de uma maneira cultural determinada, podendo produzir efeitos no interior do movimento negro, obrigando a ressaltar a identidade cultural antes que a racial; b) deve ser avaliada durante o processo de litígio, a possibilidade de ocorrência de conflitos intra e inter comunitários que possam emergir; c) a corte deveria ser mais casuística em suas decisões, evitando “repetir mecanicamente prévias decisões que, não necessariamente, se adéquam às particularidades de cada caso ou ao contexto legal, político, social ou econômico no qual se produzem as diferentes reclamações”; d) a falta de proteção efetiva dos territórios indígenas e negros não pode e não deve ser considerada exclusivamente como um problema de “falta de reconhecimento de suas particularidades distintivas, mas sim de discriminação e marginalidade a que os Estados os submetem”. Para ele, uma aproximação com a perspectiva da igualdade e não discriminação “permitiria considerar as desigualdades e racismo estrutural de que são vítimas indígenas e afrodescendentes.”

Mas ela envolve também questões de injustiça cognitiva: a) é que em se tratando destas comunidades, a propriedade não tem sido nem a forma pública, estatal, nem aquela tradicional, ou seja, a privada, de feitiço civilista dos códigos, não estando, portanto, associada à mercadoria e não se enquadrando nos cânones ensinados nas faculdades de Direito (na realidade, um “heterodoxo instituto de Direito Constitucional”; b) as provas, vindas aos autos estão fundamentadas em laudos antropológicos e história oral, o que nem sempre vem sendo reconhecido como “objetivo” ou “científico” para profissionais que estão acostumados com provas documentais (dentro de um cânone que valoriza o escrito em detrimento ao oral). Esta distinta forma de perceber, entender e se relacionar com o mundo foi bem descrita, em relatos orais no Equador recolhidos por Juan Salazar, nestes termos:[\[24\]](#)

Nossos antepassados chegaram para semear nestes territórios suas formas de vida quando aqui não havia ninguém e ninguém queria viver aqui. Por isso, para os mais velhos e para nós, seus herdeiros, “nosso” mundo são estes territórios e não buscamos apropriar o mundo dos outros. Porque sabemos que cada povo necessita de um território para viver.

3. O combate, no plano judicial, da questão do racismo. A Constituição de 1988, ao contrário das anteriores, foi bem rigorosa com a prática do racismo: tanto estabeleceu reprimenda no plano interno, com pena de reclusão e caráter de imprescritibilidade e inafiançabilidade (artigo 5º, XLII), quanto fixou como princípio a ser observado nas relações internacionais (artigo 4º, VIII).

O que estabelece, para o Estado, um dever fundamental positivo e negativo: a) de um lado, impedir qualquer conduta, prática ou atitude que incentive, prolifere ou constitua racismo; b) tomar medidas cabíveis, possíveis e necessárias para a erradicação de tal prática. Mandamento constitucional que obriga não somente a União, mas também estados e municípios, por meio de seus Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. Mais que isto. A Constituição: a) determinou que a “lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais” (artigo 5º, XLI); b) previu, em hipótese excepcionais, a federalização as causas relativas a “grave violação de direitos humanos”, para o cumprimento de obrigações decorrentes de tratados internacionais (artigo 109, parágrafo 5º, c/c 109, V-

A). Ao mesmo tempo, o Brasil internalizou a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (Decreto 65.810, de 08 de dezembro de 1969), tendo reconhecido a competência do Comitê Internacional para a Eliminação da Discriminação Racial (Cerd) para “receber e analisar denúncias de violação dos direitos humanos” previstos no artigo 14 da Convenção (Decreto 4.738, de 12 de junho de 2003).

O STF, até o presente momento, somente apreciou uma ação envolvendo “racismo”, mas lhe deu conotação ampla, de forma também o “antissemitismo”. Na linha, aliás, da Conferência de Durban, de 2001, que: a) procurou discutir discriminações correlatas, como o casteísmo^[25] e a islamofobia; b) afirmou que “o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata constituem a negação dos propósitos e princípios da Carta das Nações Unidas”; c) reconheceu que a proibição de discriminação racial, do genocídio, do crime de apartheid e da escravidão não admite exceção; d) enfatizou que racismo e discriminação racial constituem “graves violações de todos os direitos humanos”; e) salientou que a falha no combate e na denúncia do racismo é um fator de incentivo à sua perpetuação; f) declarou que a escravidão e o tráfico escravo foram “tragédias terríveis” e constituem “crimes contra a humanidade” (item 12) e que o colonialismo levou ao racismo e à discriminação racial e que os afrodescendentes e povos indígenas “foram vítimas do colonialismo e continuam a ser vítimas de suas consequências” (item 13). Disto tudo, decorre que o racismo é, tanto no plano interno, quanto no plano internacional, uma “grave violação de direitos humanos”, que deve ser combatida e erradicada em todas as suas formas (no Brasil, fundamentalmente, um racismo anti-índio e antinegro). E embora o colonialismo tenha levado ao racismo, o fim do período colonial não implicou a erradicação deste.

Ao contrário: as condenações ou o reconhecimento, no caso concreto, de que houve discriminação racial ou mesmo prática de racismo são extremamente raras no Judiciário brasileiro. Justamente porque não se reconhece enquanto racismo piadas como a do humorista Danilo Gentili, do CQC – “King Kong, um macaco que depois que vai para cidade e fica famoso, pega uma loira. Quem ele acha que é? Jogador de futebol?” – passam apenas como uma brincadeira de mau gosto. Afinal, respondeu ele, “não disse a cor do jogador. Disse que a loira saiu com o cara porque era famoso. A cabeça de vocês é que tem preconceito”^[26]. Realmente, a associação entre negro, jogador de futebol e macaco é tão incomum que os clubes europeus, cujas torcidas simularam sons de macaco para determinados jogadores, foram punidos por racismo. Não é mesmo?

Os relatórios internacionais, contudo, inclusive aquele do relatório especial sobre “formas contemporâneas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância relacionada”, na missão ao Brasil (17 a 26 de outubro de 2005)^[27] salientam a necessidade de: a) criar ramos especializados em racismo e discriminação racial dentro dos tribunais e das procuradorias para ampliar o grau de implementação da legislação antiracismo existente; b) treinamento regular nesta matéria de juízes e promotores; c) um sistema de controle deveria ser estabelecido no Judiciário para monitorar o julgamento de violência racialmente motivada e crimes contra esses grupos. À grandiosidade da previsão constitucional, tem prevalecido o “imaginário social” de um país sem conflitos, mestiço e livre de preconceitos e racismos, o paraíso da “democracia racial”.

E a jurisprudência das cortes internacionais de direitos humanos têm insistido que as investigações de casos envolvendo raça e gênero devem ser objeto de maior atenção, vigor e imparcialidade, para que a violação não reste impune, que se reafirma a condenação, pela sociedade, do racismo e como forma de “manter a confiança das minorias na habilidade das autoridades em protegê-las da ameaça da violência racial.”[28]

Alexandre Emboaba da Costa destaca que os argumentos a favor da “democracia racial” tendem a: a) divorciar o Brasil dos processos históricos de desenvolvimento global, construindo uma “especificidade histórica” como “algo isolado”, como se não houvesse qualquer inserção num sistema internacional de distribuição desigual de hierarquias; b) apontar a miscigenação como falta de racismo e como fator que influencia as relações sociais, esquecendo a articulação complexa entre classe, gênero, raça, sexualidade e espiritualidade: na “constituição desigual do desenvolvimento e das sociedades da América Latina”; c) supervalorizar a ligação entre miscigenação e igualdade social como se fosse um processo estático, esquecendo tratar-se de “um sistema específico de dominação, com suas maneiras próprias de reproduzir a hierarquia e o poder”. Em suma: “em vez de proteger a miscigenação a qualquer custo”, necessário “examinar como as relações desiguais e hierárquicas foram reproduzidas dentro de um sistema que não visa à separação de raças como na América do Norte, mas uma suposta tendência à integração e à cordialidade.”[29]

Assim, o recente Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288, de 20 de julho de 2010), apesar de bastante “desidratado”[30] em relação às demandas da população negra, procurou insistir na questão da “democracia racial”, a partir da substituição da expressão “racial” por “étnica”, merecendo ser reavaliado. Que consequências, em termos de empoderamento das comunidades, e mesmo de outros grupos sociais (indígenas, populações tradicionais, etc) podem ser obtidas?

Se, por um lado, as comunidades quilombolas estão contempladas na seção da cultura e do acesso à terra, por outro lado há expressas determinações no sentido de: a) preservação de usos, costumes, tradições e manifestações religiosas (artigo 18); b) políticas públicas voltadas para o desenvolvimento sustentável de tais comunidades (artigo 32); c) tratamento diferenciado para política agrícola das comunidades (artigo 33). Da mesma forma, ainda que não tenha definido o conceito de quilombo, reproduzindo apenas os dispositivos constitucionais (vide o artigo 18, parágrafo único, e o artigo 31), não é menos verdade que tampouco tal condição ficou incompatível com a disciplina já realizada pelo Decreto 4.887/2003.

Por sua vez, ficou determinado que o poder público adotará programas de ação afirmativa (artigo 15), que, paradoxalmente, são definidas “como programas e medidas especiais adotados pelo Estado e pela iniciativa privada para a correção das desigualdades raciais e para a promoção da igualdade de oportunidades” (aqui, a expressão permaneceu “raciais” e não “étnicas”). Ou seja, apesar da exclusão da questão das cotas, o Estatuto estabeleceu uma imposição, para o Poder Público e para a iniciativa privada, de iniciativas para redução da “desigualdade racial.

No projeto do Estatuto da Igualdade Racial (no original, artigo 63; no substitutivo, artigo 80), contudo, estava prevista a criação de um grupo de trabalho para elaboração de Programa Especial de Acesso à Justiça para a população afro-brasileira, prevendo, dentre outras medidas: a) inclusão da temática da discriminação racial e desigualdades raciais no processo de formação profissional das carreiras jurídicas da magistratura, Ministério Público e Defensoria Pública; b) criação de varas especializadas para

julgamento de demandas criminais e cíveis originadas da legislação antidiscriminatória e promocional da igualdade racial; c) adoção de estruturas institucionais adequadas à operacionalização das propostas e medidas previstas. Estas importantes medidas não constaram da lei agora vigente. Trata-se, pois, também de pressionar para inclusão de determinadas políticas públicas e de fazer a utilização contra-hegemônica do Direito.

4. A questão da tortura, dos castigos corporais e do “sofrimento necessário”. Os castigos físicos e demais “penas e tratamentos cruéis, desumanos e degradantes”, embora associados ao período colonial e à escravidão, têm sido objeto de reiteradas proibições, desde o advento da Declaração Universal dos Direitos Humanos. É verdade, contudo, que tal vedação era seletiva: a) a declaração não se aplica, de forma direta, aos povos colonizados, mas sim apenas na medida em que o país colonizador estabelecesse cabível (a maior parte da Ásia e África não era independente até década de 1970, e a própria declaração sobre a concessão de independência aos povos colonizados data de 1960); b) a proibição da escravidão e da servidão (artigo 4º) também esquece o trabalho forçado, que somente será abolido formalmente em 1956; c) os Estados Unidos relutaram quanto à aprovação de um pacto de direitos civis e políticos, de caráter vinculativo, tendo em vista o regime de segregação racial então vigente e aceito.

2010 corresponde ao centenário da Revolta da Chibata, ocorrida no Rio de Janeiro, entre 22 e 27 de novembro de 1910, em que mais de dois mil marujos (em sua maioria, mulatos e negros comandados por uma oficialidade branca) se insurgiram contra a aplicação de castigos físicos impostos como punição. Rui Barbosa, naquela ocasião, salientava que “extinguimos a escravidão sobre a raça negra, mantemos, porém, a escravidão no Exército e na Armada, entre os servidores da pátria.”^[31] O estopim da revolta foi a aplicação de 250 chibatadas em um marujo, e o Decreto 2.280/1910 determinou a anistia “aos insurretos da parte dos navios da Armada Nacional”, desde que se submetessem às autoridades constituídas.

Terminada a revolta, a anistia, contudo, dura apenas dois dias: o Decreto 8.400 autoriza a baixa, por exclusão, dos revoltosos, com o que se providencia, em parte, o retorno aos estados de origem, e, ao mesmo tempo, o desterro para o Acre “dos mais perigosos deles e de alguns dos indivíduos que a eles se juntavam por naturais e perversos instintos.”^[32] Em realidade, estes últimos foram enviados para trabalhar na Comissão Rondon e para os seringueiros, em regime de semiescravidão. Somente com a Lei 11.756/2008 é que se restauraram os efeitos da anistia nunca cumprida, remanescendo a luta dos descendentes quanto ao pagamento de pensão pelo Estado.

O centenário é, de certa forma, a lembrança de que o fim do período colonial não significou a inaplicabilidade do tratamento desumano à comunidade negra e de que a trivialização de “sofrimentos necessários” tem sido uma forma de ocultar a violação de direitos humanos. A situação foi bem descrita pelo afro-colombiano Manuel Zapata Olivella:^[33]

O africano na América foi e é um homem violentado. Não chegou à nossa pátria na qualidade de conquistador, foi subtraído barbaramente de seu habitat natural; foi obrigado a trabalho forçado; teve amputados sua língua e seus deuses; foi reprimido sexualmente, marginalizado da vida social e reduzido a menos que uma sombra. Frente a estas abomináveis circunstâncias, mal chamadas “escravidão”, sobrevém uma pergunta: como pode subsistir o afro e realizar-se sob essa opressão? (...) enfrentado à exploração inumana, o africano deu a resposta supra-humana: sobre pôs-se à opressão!

Balakrishnan Rajagopal salienta que a própria história da definição da tortura mostra que o conceito se “baseia numa esquizofrenia colonial entre a necessidade dual de permitir o ‘sofrimento necessário’ e de proibir o ‘sofrimento desnecessário’” e, pois, estavam as autoridades coloniais fora do “universo moral do sofrimento” para poderem traçar os limites. Assim, o sofrimento necessário incluía não somente os

atos dos indivíduos privados contra si mesmos ou entre si, mas também a violência infligida contra os “nativos em nome do desenvolvimento e da modernidade”, mediante, por exemplo, “a leva forçada de nativos para a guerra” ou projetos de desenvolvimento massivo.

Por sua vez, o sofrimento desnecessário incluía práticas comunitárias locais, especialmente no campo da religião, em que os indivíduos “se ocasionavam lesões físicas ou mentais a si mesmos (privado), e também os excessos reconhecidos do aparato coercitivo do Estado moderno (público).”^[34] Isto teve um efeito duplice: de um lado, “estigmatizou as práticas culturais locais como ‘tortura’ e, por outro, reforçou a centralidade do Estado moderno, contrastando-o com as ‘más’ práticas locais.”^[35] Se à época isto serviu para a criação de leis britânicas condenando “sati” (a incineração das viúvas), pode-se perceber a mesma situação narrada em relação ao sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras (e as tentativas de criminalização, por crueldade contra animais), na proibição do véu islâmico (como violação ao laicismo), na discussão da “lapidação” (sem incluir a abolição de toda forma de pena de morte), e, do lado do sofrimento necessário, dos inúmeros projetos de desenvolvimento, que penalizam as comunidades vulneráveis, como indígenas e negros.

A definição atual de tortura tem um “preconceito estatista que deixa claro que certos tipos de violência cometidos pelo Estado são mais facilmente tolerados pelo discurso de direitos humanos”. Aqui, se verifica, por exemplo, a dificuldade de reconhecer tanto a necessidade de proibição da “violência doméstica” como violação grave de direitos humanos (e, pois, de que a Lei Maria da Penha visa à proteção da integridade da mulher, que não pode ser vítima de qualquer violência, e não à proteção da “família”), mas também de excluí-la do próprio âmbito da definição de “tortura.” E mais ainda o combate às diversas formas de trabalho escravo ou “forçado”.

E também, por parte do STF, quando do julgamento da ADPF 153/DF (relator ministro Eros Grau), de afirmar que a Lei da Anistia se deu por solução consensual das partes (em plena época da ditadura), que não era aplicável a jurisprudência internacional (não seria anistia ‘unilateral’, mas recíproca, sem questionar quem foi que se autoconcedeu anistia) e que o cidadão tinha direito à verdade (mas não se sobrepor à relutância de ‘Comissão de Verdade’, que não tinha qualquer finalidade de persecução penal).

Neste sentido, na recente decisão da Corte Interamericana sobre a guerrilha do Araguaia^[36] constou: a) a decisão de conformidade da Lei da Anistia com a Constituição é questão de direito interno que não impede, contudo, que a corte “realize um controle de convencionalidade, ou seja, a análise da segunda incompatibilidade daquela lei com as obrigações internacionais do Brasil contidas na Convenção Americana” (parágrafo 48); b) sempre que houver suspeitas de que uma pessoa foi submetida a desaparecimento forçado deve iniciar-se uma investigação, independentemente da apresentação de uma denúncia, pois trata-se de uma violação múltipla e continuada de direitos humanos e de deveres de respeito e garantia (parágrafos 101 a 108); c) para que uma investigação seja efetiva, os Estados devem estabelecer marco normativo que implique regulamentar como delito autônomo o desaparecimento forçado de pessoas (parágrafo 109); d) a reiteração de que a obrigação de investigar violações de direitos humanos encontra-se dentro das medidas positivas que os Estados devem adotar para garantir os direitos estabelecidos na Convenção (parágrafo 137), salientando a necessidade de apuração de suspeitas de atos de tortura (parágrafo 142); e) são inadmissíveis as disposições de anistia, prescrição e estabelecimento de excludentes de responsabilidade que pretendam impedir a investigação e punição dos responsáveis por graves violações de direitos humanos, “como a tortura, as execuções sumárias, extrajudiciais ou arbitrárias, e os desaparecimentos forçados, todas elas proibidas”, por violar “direitos inderrogáveis reconhecidos pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos” (parágrafo 171), destacando decisões

dos sistemas regional e internacional (parágrafos 149 a 162), bem como decisões de Estados membros da OEA (parágrafos 163 a 169); f) em sociedades democráticas, é indispensável que as autoridades sejam regidas pelo princípio da máxima divulgação, e que toda a pessoa, inclusive os familiares das vítimas de graves violações de direitos humanos, tenham o direito de conhecer a verdade (parágrafos 199 e 200); g) apesar de o Estado reconhecer sua responsabilidade no âmbito interno, determinou-se a “realização de um ato público de reconhecimento internacional e de pedido oficial de desculpas pelas graves violações de direitos humanos perpetradas contra as vítimas” por denegação de justiça, devendo dele participar “altos representantes dos três poderes do Estado”, com transmissão através de meios de comunicação, como rádio, jornais e televisão (parágrafos 274 a 277).

Para a corte, a forma na qual foi interpretada e aplicada a Lei da Anistia aprovada pelo Brasil “afetou o dever internacional do Estado de investigar e punir as graves violações de direitos humanos” (parágrafo 172), porque: a) impediu os familiares das vítimas serem ouvidos por juiz; b) violou direito à proteção judicial, pela falta de investigação, perseguição, captura, julgamento e punição dos responsáveis; c) descumpriu a obrigação de adequar seu direito interno. Desta forma, dada a manifesta incompatibilidade com a Convenção Americana, as disposições da Lei da Anistia brasileira “carecem de efeitos jurídicos” (parágrafo 174), que não deriva de uma questão formal (ser ou não “autoanistia”), mas sim do aspecto material de “violação aos artigos 8 e 25, com relação aos artigos 1.1 e 2 da Convenção.” (parágrafo 175). E reafirma que “quando um Estado é parte de um tratado internacional”, todos os seus órgãos, “inclusive seus juízes, também estão submetidos àquele” e, portanto, o Poder Judiciário “deve levar em conta não somente o tratado, mas também a interpretação que a ele conferiu a Corte Interamericana, intérprete última da Convenção Americana” (parágrafo 176).

Aliás, tal quadro se torna mais interessante ainda quando se recorda que Peter Häberle, considerado “mentor” de parte da jurisprudência do STF, salientou que muitas épocas, povos, personalidades e experiências contribuíram para a aparição do Estado Constitucional, da atual fase de desenvolvimento, dentre eles África do Sul, El Salvador e Guatemala, que desenvolveram “Comissões de Verdade”, com o fim de “descobrir novos caminhos constitucionais distintos da penalização ou anistia, e orientar os regimes injustos do passado a um futuro melhor.”^[37] E a decisão da corte, acima citada, exortou o Brasil a implementar uma Comissão de Verdade, que “pode contribuir para a construção e preservação da memória histórica, o esclarecimento de fatos e a determinação de responsabilidades institucionais, sociais e políticas em determinados períodos históricos de uma sociedade”(parágrafo 297).

Como relembra Marilena Chauí, “a produção social da amnésia” é que permite a construção da “história oficial do país como história contínua da nação uma e indivisa”, por meio da qual os “meios de comunicação da massa deram o nome de “terrorismo” à guerrilha urbana, de sorte que, na memória dos cidadãos, o terror não fosse guardado nem lembrado como a forma da ação estatal, mas como a ação contra o poder estabelecido.”^[38] Constituiria a celebração do centenário, com a decisão da corte, uma daquelas “imagens desestabilizadoras”, capazes de “restituir a capacidade de espanto e indignação”, em relação à tortura, castigos físicos e tratamentos desumanos?^[39]

5. A implementação da história e cultura afro-brasileiras e africanas, na forma preconizada na Lei 10.639/03 (o mesmo valeria para a indígena, objeto da Lei 11.645/08). Esta iniciativa que deveria propiciar a recuperação de memórias, historiografias, discursos e relatos das comunidades afro-brasileiras e africanas, dentro de uma moldura constitucional de “defesa e valorização da memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (artigo 216)” e da “valorização da diversidade étnica e cultural” (artigo 215, parágrafo 3º, V), vem enfrentando inúmeras resistências, em especial em

nível municipal, seja na escolha do material didático, seja relativamente à formação docente, seja à discussão crítica das relações étnico-raciais em sala de escola, seja no que diz respeito aos estereótipos e papéis sociais que a sociedade, no geral, difunde em relação às comunidades negras.

Trata-se, pois, não somente de reconhecer que são “políticas afirmativas voltadas para a valorização da identidade, da memória e da cultura negra reivindicadas pelo Movimento Negro e demais movimentos sociais partícipes da luta antirracista” [40], mas também de indisciplinar, no sentido de: a) fazer “evidente o disciplinamento, a disciplina e as formações disciplinárias que se vem construindo nas ciências sociais, desde o século XIX, mas especialmente em sua institucionalização na América Latina no século XX e fazer ressaltar seu legado colonial”; b) antes que ignorar ou menoscar as ferramentas teóricas ou conceitos centrais das ciências sociais, fazê-las comunicarem-se e “repensar sua utilidade ou seus efeitos sobre as relações coloniais, perguntando até que ponto estas ferramentas perpetuam a lógica vigente”; c) buscar modificações e ajustes às ferramentas e conceitos do pensar moderno e, quando seja necessário, também alternativas frente ao mundo moderno/colonial[41]; d) reconhecer outras formas de conhecimento, “particularmente os conhecimentos locais produzidos a partir da diferença colonial e os cruzamentos e fluxos dialógicos que podem ocorrer entre eles e os conhecimentos disciplinários”[42]

Efetivamente, uma “pedagogia da diferença” que enfrente determinados equívocos: a) questão racial é uma questão exótica (quando, ao contrário, deve ser um eixo transversal de todas as disciplinas); b) falar de racismo em sala de aula é incitar o ódio (quando ele, em realidade, já existe e deve ser combatido); c) questão racial é conteúdo apenas de história (e não de todas as disciplinas, de forma contextualizada); d) a questão racial é assunto apenas para negros (como se a questão da discriminação e do preconceito dissesse respeito apenas aos socialmente atingidos, e não fosse uma luta para construção de condições sociais mais justas para todas as pessoas); e) questão racial é somente história da escravidão.[43]

Pesquisas realizadas dão conta de que projetos de extensão envolvendo a questão de relações étnicas entre professores foram tidos por estes como “iniciativas eficazes para ajudá-los a mudar a sua percepção sobre a questão da diversidade étnico-racial e do racismo no Brasil e na educação” e que deveriam ocorrer “em todos os espaços educativos”. [44]

Esta educação crítica, antirracista e descolonizadora[45] deveria constituir, conforme salientado, um eixo transversal das práticas culturais e educativas em todas as esferas de poder, podendo-se, inclusive, utilizar outras linguagens, como a do cinema, para análise das situações de preconceito, discriminação e violação de direitos humanos. Estas questões de reinterpretação do passado e de discussão de racismos em períodos históricos anteriores, que foram, recentemente, observadas em relação ao parecer 15/CNE, envolvendo o livro “Caçadas de Pedrinho”, de Monteiro Lobato, são mais recorrentes do que se procura salientar. [46]

Assim, por exemplo, a israelense Ella Shohat, ao estudar a representação da rainha do Egito, Cleópatra, ao longo do século passado, e situando o debate sobre sua aparência e suas origens no âmbito da dominação colonial, das lutas anticoloniais e mesmo das questões raciais pós-coloniais vai destacar dimensões usualmente não visualizadas: a) o debate sobre a tonalidade da pele da rainha tem a ver com currículo, pedagogia e historiografia, estando em jogo “saber se o ensino de história pode ser questionado e revisto, ou apenas padronizado de forma usual”; b) tanto as afirmações de que era egípcia e, portanto, negra ou de que era grega e, portanto, branca são problemáticas e “essencializam geografias culturais” e, assim, o debate supõe “brancura e negritude como uma polaridade inescapável”; c) a “demonstração” de brancura supõe que a negritude era uma característica negativa, quando, em

realidade, o mundo greco-romano “não era assolado pelos mesmos preconceitos de cor que afligem o mundo moderno”, ou seja, a discussão não remete à antiguidade, mas aos discursos raciais do século XIX; d) a identidade de Cleópatra está presa na luta sobre as “origens” da civilização, entre a afirmação eurocêntrica da Grécia como ponto de origem e a afirmação afrocêntrica do Egito; e) a noção de uma Europa “pura” vinda da Grécia “clássica” está fundada em exclusões cruciais, “das influências africanas e asiáticas que deram origem à própria Grécia” e da influência sefaradi-judaico-islâmica na Idade Média e Renascimento; f) os debates sobre o nariz de Cleópatra coincidem com a “emergência de configurações raciais de beleza”, que buscaram livrar a rainha de traços ditos não europeus, como o nariz adunco, ou seja, a discussão é emblemática de uma cultura visual eurocêntrica tida como universal; g) a própria presença, nos filmes de Hollywood, de negros nas cenas de dança ou trabalhando como serventes ou escravos trabalha com a ideia de que o antigo Egito estava “organizado em torno das modernas hierarquias raciais típicas do Atlântico negro colonial”. Desta forma, destaca a autora, a tentativa de “fixar Cleópatra numa única cor, nação ou raça” não dá conta do “complexo espaço intercultural com que ela está associada desde o princípio”; antes pelo contrário, revela “a natureza dos prismas através dos quais Cleópatra foi vista e imaginada.”[47]

Trata-se, pois, de desaprender o que foi aprendido e voltar a aprender, uma dupla ruptura. Necessário, pois, que se vença esta gigantesca resistência. Destaquem-se, no âmbito brasileiro, três pensadores negros que vem sendo, sistematicamente, negligenciados. O baiano Guerreiro Ramos (1915-1982), que a ficha do regime militar descrevia como “mulato, metido a sociólogo”, criticava a sociologia “consular”, que era um “episódio da expansão cultural dos países da Europa e dos Estados Unidos” e, pois, “enlatada, visto que é consumida como uma verdadeira conserva cultural”, o que fazia com que a formação do sociólogo latino-americano consistisse “num adestramento para o conformismo, para a disponibilidade da inteligência em face das teorias”, aprendendo a “receber prontas as soluções.”[48]

Já em 1954, criticava, desta forma, a ausência de uma ciência brasileira, porque o trabalho científico desenvolvido no país não “contribui para a autodeterminação da sociedade” e carecia de “autenticidade”, utilizando conceitos pré-fabricados e pobre de “experiências cognitivas genuinamente vividas”: as categorias da antropologia, por exemplo, eram “literalmente transplantadas de países europeus e dos Estados Unidos”, constituindo um despistamento da “espoliação colonial.”[49] Antecipava-se, pois, à discussão do colonialismo interno nas ciências sociais e buscava analisar o problema do negro, não a partir de valores da realidade europeia, mas sim do Brasil mesmo.

A insistência com que se considerava problemática a situação do negro no Brasil era, no seu entender, “o fato de que ele é portador de uma pele escura”, sendo a cor da pele “o obstáculo, a anormalidade a sanar”: “dir-se-ia que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor por excelência.”[50] Desta forma, o Brasil, vendo-se como “uma sociedade europeizada”, não escapa de uma “patologia cultural”: “o brasileiro em geral e, especialmente o letrado, adere psicologicamente a um padrão estético europeu e vê os acidentes étnicos do país e a si próprio, do ponto de vista deste”, numa alienação em que se “renuncia a indução de critérios locais ou regionais de julgamento do belo, por subserviência inconsciente a um prestígio exterior.”[51] Esta identificação com o padrão estético europeu seria a “patologia social do branco.”

Para ele, todo um ponto de partida para a elaboração de uma “hermenêutica da situação do negro no Brasil” deveria ser: “sou negro, identifico como meu o corpo em que o meu eu está inserido, atribuo a sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes de meu orgulho pessoal.”[52] A sociologia no Brasil, neste sentido, constituía uma “espécie

de paiois ou dialeto da sociologia europeia ou americana.” Antecipando algumas críticas do movimento negro de hoje, salientava que o negro vinha sendo estudado como se a abolição tivesse sido “uma resolução definitiva do problema das massas de cor” e, depois dela, “nada haveria que fazer senão estudar o negro do ponto de vista estático.” Ou seja, eram estudos sobre e não desde, junto ou com os negros no Brasil, o que garante ao autor uma importância singular na sociologia brasileira,^[53] pela insistência na revisão crítica da produção intelectual à luz da realidade nacional.

Para o paulista Abdias do Nascimento (1914), na prática, tanto a abolição quanto a Constituição de 1889 tinham fabricado “um cidadão de segunda classe”, não tendo fornecido “ao negro os instrumentos e meios de usar as franquias legais”, de forma que as oligarquias republicanas atiraram quase metade da população “à morte lenta da história, dos guetos, do mocambo, da favela, do analfabetismo, da doença, do crime, da prostituição.”^[54] Miscigenação não é sinônimo de ausência de preconceito e nem esta se identifica com inexistência de agressões violentas: “é como se se raciocinasse: enquanto negro não é caçado à paulada no meio da rua, não está sofrendo nenhuma injustiça ou agressão”.^[55]

Integração social não poderia, desta forma, ser confundida com embranquecimento compulsório, “o desaparecimento do negro e da negritude nos quadros étnicos de uma maioria predisposta a tragá-los”: a integração não-racista que defende é “a abertura de oportunidades reais de ascensão econômica, política, cultural, social, para o negro, respeitando-se sua origem africana”. O que se pratica no Brasil é “a negação dos princípios da verdadeira democracia racial”, um “racismo sem apelo ou defesa das vítimas” e, por isto, “não adianta a reiteração teórica de que cientificamente não existe raça inferior ou raça superior”: o que vale é “conceito popular e social de raça”, o “preconceito ornamental.”^[56]

Para ele, “se no Brasil efetivamente houvesse igualdade de tratamento de oportunidades, de respeito, de poder político e econômico” e se “não houvesse outros condicionamentos repressivos de caráter moral, estético e cultural, a miscigenação seria um acontecimento positivo, capaz de enriquecer o brasileiro, a sociedade, a cultura e a humanidade das pessoas.”^[57] Daí sua defesa de um “Estado Nacional Quilombista”, com base “numa sociedade livre, justa, igualitária e soberana”, um igualitarismo quilombista “compreendido no tocante a sexo, sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, condição racial, situação econômica, enfim, a todas as expressões de vida da sociedade.”^[58]

Desta forma: a) no quilombismo, não haverá “religiões e religiões populares, isto é, religião da elite e religiões do povo”, porque “todas as religiões merecem igual tratamento de respeito e garantias de culto”, reforçando a denúncia da discriminação contra as religiões de matriz africana no país;^[59] b) o “quilombismo” é essencialmente um defensor da existência humana e, como tal, coloca-se contra a poluição ecológica e favorece todas as formas de melhoramento ambiental que possam assegurar uma vida saudável para as crianças, as mulheres e os homens, os animais, as criaturas do mar, as plantas, as selvas, as pedras e todas as manifestações da natureza.^[60] Uma reinterpretação das lutas a partir de cosmologias negras.

Daí sua denúncia do que denomina “genocídio do negro brasileiro”, que se dá de duas maneiras principais: através da liquidação física, inanição, doença e brutalidade policial e, de forma mais sutil, pela “miscigenação compulsória”, a ideia de que o cidadão atinge os “direitos civis e humanos” somente na medida em que atinja as “características do branco, na cor da pele, nos traços somáticos e no comportamento social, não importando sua competência social ou inteligência.”^[61]

A mineira Lélia Gonzalez (1935-1994), por sua vez, vai criticar o “esquecimento”, pelo feminismo, da

questão do racismo, um “racismo por omissão”, que se encontra em “uma visão de mundo eurocêntrica e neo-colonialista da realidade”, de tal forma que as mulheres não-brancas são “faladas”, ao mesmo tempo em que se “nega o direito de ser sujeitos não só do nosso próprio discurso, senão da nossa própria história.”[62] Desta forma, o feminismo latino-americano perdeu muito de sua força quando abstrai o “caráter multirracial e pluricultural das sociedades dessa região.”

Para ela, a questão racial vem sendo ocultada no interior das sociedades hierárquicas da região. A própria formação da história ibérica silenciou o fato de a guerra entre mouros e cristãos não ter na dimensão religiosa sua única força, mas na dimensão racial: “os mouros invasores eram predominantemente negros”, e estas sociedades se estruturaram de forma “altamente hierarquizada, com muitas castas sociais diferenciadas e complementárias”. [63] Numa estrutura onde “tudo e todos têm um lugar determinado, não há espaço para a igualdade” e, racialmente estratificada, apresenta uma “espécie de continuum de cor que se manifesta num verdadeiro arco-íris classificatório”, que torna “desnecessária a segregação entre mestiços, indígenas e negros, pois as hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante.”[64]

Um racismo, portanto, altamente sofisticado mantendo negros e índios “na condição de segmentos subordinados” graças ainda à ideologia do “branqueamento”, [65] que faz com “as pessoas negras (pretas ou mulatas, porque dá no mesmo) internalizem tais valores e passam a se negar enquanto tais, de maneira mais ou menos consciente”[66], sentindo, pois, vergonha de “sua condição racial “ e “desenvolvendo mecanismos de ocultação de sua ‘inferioridade.’” À época (1988), a autora destacava, ainda, o importante papel dos movimentos étnicos como movimentos sociais, em especial o indígena, “que se fortalece cada vez mais na América do Sul” e “propõe novas discussões sobre as estruturas sociais tradicionais” e a “busca da reconstrução de sua identidade ameríndia e o resgate de sua própria história”. [67]

Antecipava, pois, toda a discussão do protagonismo dos movimentos indígenas e da solidariedade com as comunidades negras, porque, nos dois casos, “a conscientização da opressão corre, antes de qualquer coisa, pelo racial.” Critica, também, as práticas sexistas do patriarcado dominante e as práticas de exclusão racista existentes também dentro do feminismo: daí porque dizer-se que estava “enegrecendo o feminismo” ou “feminizando a raça”[68]

Afirmando a existência de uma “divisão racial do espaço” no país, salienta uma espécie de segregação com acentuada polarização, “extremamente desvantajosa para a população negra”, ou seja, quase dois terços da população branca concentrada na região mais desenvolvida do país, enquanto a população negra, “quase na mesma proporção (69%), concentra-se no resto do país, sobretudo em regiões mais pobres.”[69] Ou seja, a população negra tem sido excluída “dos projetos de construção da nação brasileira”, por meio de um “colonialismo interno”, e as trabalhadoras negras estão concentradas, predominantemente, em ocupações manuais ou em atividades de nível médio, sem contato direto com o público (questão de boa aparência). [70]

Daí sua luta para criação, dentro do movimento negro, de coletivos feministas, tais como o Zninga, marcado de “simbolismos”: a) o nome remete ao resgate do passado histórico recalcado por “uma história que só fala dos nossos opressores”, daí a escolha da rainha Jinga, que lutou contra o opressor

português em Angola: b) o símbolo é o pássaro, porque, na tradição nagô, a “ancestralidade feminina é representada por pássaros”; c) as cores são o amarelo, relacionado à Oxum, e o roxo, com o movimento internacional das mulheres. Esta solidariedade e irmandade também ficam evidentes quando, em 1984, o evento do coletivo organiza a comemoração conjunta do 8 de março (Dia Internacional da Mulher) e o 21 de março (Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial)”.[\[71\]](#)

Sua produção textual era marcada pelo caráter coloquial (utilizava “sacar”, “lance”, “mancada”, “cumé”, “papo”) e pela irreverência. Assim, questionava: “deve o negro assimilar e reproduzir tudo que é eurobranco? Ou só transar o que é afronegro?”[\[72\]](#) Salientava que a cultura brasileira “era uma cultura negra por excelência” e até “o português que nós falamos é diferente do português de Portugal”: o nosso é um “pretuguês”[\[73\]](#).

Destaque-se sua ênfase na categoria político-cultural da “amefricanidade,” um termo que procura “ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas” para se entender esta parte do mundo onde ela se manifesta (a América). Para além do âmbito geográfico, a categoria “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon”. Encaminha, pois, a questão para “toda uma identidade étnica”, um sistema etnogeográfico de referência”, uma “criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos.”

Desta forma, “enquanto descendentes de africanos, a herança africana foi a grande fonte vivificadora de nossas forças” e, “enquanto amefricanos, temos nossas próprias contribuições para o mundo panafricano”, o que permite ultrapassar uma “imagem imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar os olhos para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente.” Para ela, uma ideologia da libertação não pode ser externa, deve ser derivada da experiência histórica e cultural, podendo, no caso deste continente, ser encontrada nas “revoltas, na elaboração de estratégias de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages e maroon societies espreiadas” pelo continente. Em suma: é reconhecer um “trabalho gigantesco de dinâmica cultural que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos”.[\[74\]](#) Uma unidade que, sem apagar as matrizes africanas, resgata a experiência fora da África como central para as lutas contra o racismo e as distintas formas de opressão. [\[75\]](#)

A crítica aos parâmetros eurocentrados das ciências sociais, a defesa do “quilombismo” e a categoria político-cultural da “amefricanidade” são apenas algumas possibilidades de ampliação da gramática dos direitos humanos realizadas no Brasil, a partir de suas particulares “afrografias”, da mesma forma que os indígenas têm expandido o horizonte da “emancipação” com categorias como “sumak kawsay”. A “descolonização” dos direitos humanos é, também, a descolonização da linguagem em que eles são veiculados.[\[76\]](#)

Recentemente, o Ministério da Cultura da Colômbia lançou uma caixa de 5 quilos, com 19 volumes da Biblioteca Afrocolombiana, incluindo a tradição oral da costa do Pacífico, poesia de mulheres,

romances, poemas (como os de Candelario Obeso), contos e ensaios sociológicos (como de Manuel Zapata Olivella e Rogerio Velásquez). Na mesma ocasião, também foi lançada a Biblioteca Básica dos Povos Indígenas da Colômbia, em sete volumes. Iniciativas similares deveriam ser realizadas também aqui no Brasil. A presença africana, na América, “não pode reduzir-se a um fenômeno marginal de nossa história”, pois sua “fecundidade inunda todas as artérias e nervos do novo homem americano”, como recorda Olivella.^[77]

Não se trata somente de luta por justiça social e histórica, mas também por “justiça cognitiva”, por um estatuto epistemológico que não subalternize os conhecimentos e práticas negros, indígenas e de comunidades tradicionais.

6. A discussão relativa aos tratados internacionais de direitos humanos. O STF, tanto na apreciação do Recurso Extraordinário 466.343/SP, quanto no Habeas Corpus 87.585-TO, por maioria, entendeu, a partir do voto do ministro Gilmar Mendes, pelo “status” de “supralegalidade”, ou seja, os tratados internacionais de direitos humanos seriam superiores à legislação, mas inferiores, hierarquicamente, à Constituição. Somente aqueles previstos no artigo 5º, parágrafo 3º, teriam “status” de Emenda Constitucional, mesmo assim sujeitos, pois, ao controle de constitucionalidade. A posição majoritária, contudo, se deu por apenas um voto. E observe-se: dizia respeito a direito individual.

Coloca-se, contudo, a necessidade de repensar a relação entre as normas definidoras de direitos presentes na Constituição e nos tratados internacionais de direitos humanos. Neste sentido, se faz necessário um “diálogo das fontes”, de forma que “a Constituição não exclui a aplicação dos tratados, e nem estes excluem a aplicação dela, mas ambas as normas (Constituição e tratados) se unem para servir de obstáculo à produção normativa doméstica infraconstitucional que viole os preceitos da Constituição ou dos tratados de direitos humanos em que a República Federativa do Brasil é parte.”^[78]

É que os tratados internacionais de direitos humanos preveem, no geral, uma cláusula de prevalência da norma que seja mais favorável à proteção do ser humano. Veja-se, por exemplo, o artigo 29, “b”, da Convenção Americana dos Direitos Humanos, os artigos 5.2 e 46 do Pacto Internacional dos direitos civis e políticos, os artigos 5.2 e 24 do Pacto Internacional dos direitos econômicos, sociais e culturais, o artigo 1.3 da Convenção internacional sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial, os artigos 1 e 16.2 da Convenção contra a Tortura e Outras Penas ou Tratamentos Cruéis, Desumanos ou Degradante, os artigos 13 e 14 da Convenção de Belém do Pará. Em outros termos, a aplicação da norma que seja mais favorável, mais protetora ou mais benéfica às vítimas e, pois, beneficiárias dos tratados de direitos humanos.

A Constituição boliviana de 2009, por sua vez, prevê, expressamente, no artigo 256, que: a) os tratados e instrumentos internacionais em matéria de direitos humanos firmados pelo país “que declarem direitos mais favoráveis aos contidos na Constituição, se aplicarão preferentemente a esta”; b) os direitos reconhecidos na Constituição “serão interpretados de acordo com os tratados internacionais de direitos humanos, quando estes prevejam normas mais favoráveis.” A Corte Interamericana, neste sentido, tem entendido que qualquer norma de direito interno, mesmo que de status constitucional, sempre que necessário, deve ser revogada ou revisada, quando não se conforme com os parâmetros de proteção da Convenção Americana,^[79] e que a eventual falta de ratificação de um tratado, ainda que assinado pelo país, é superada pelo fato de que “a sua observação obrigatória decorre do costume internacional e não

do ato de ratificação”^[80] Ou seja: tem insistido na garantia da supremacia dos Direitos Humanos.

Neste sentido, Peter Häberle vai propor o conceito de “Estado Constitucional Cooperativo”, como resposta ao Direito Internacional e as formas de cooperação: “o Direito Constitucional não começa onde cessa o Direito Internacional” e o “Direito Internacional não termina onde começa o Direito Constitucional”. Ele não reconhece “primazia” do Direito Constitucional ou do Direito Internacional, mas “considera tão seriamente o efeito recíproco entre as relações externas ou Direito Internacional, e a ordem constitucional interna (nacional), que partes do Direito Internacional e do Direito Constitucional interno crescem juntas num todo”, criticando, assim, a ideia de caracterizar tratados internacionais de direitos humanos em relação à lei fundamental como “direito internacional paraconstitucional.”^[81]

Esta “abertura” para o Direito Internacional implica, também, o rompimento de uma concepção canônica de direitos humanos que privilegia a dimensão de direitos civis e políticos, relegando os direitos econômicos, sociais e culturais a segundo plano. Mas não significa, por sua vez, ignorar os condicionamentos de colonialismo que fazem parte de boa parte do Direito Internacional, em especial envolvendo migrações, tráfico de pessoas, gênero e diferenças religiosas. ^[82]

Como salienta Boaventura Santos, o colonialismo foi também uma “dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual entre saberes que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade.”^[83] Daí sua proposta de alternativas, denominadas “Epistemologias do Sul”, ou seja, “as intervenções epistemológicas que denunciam a supressão de saberes levada a cabo, ao longo de séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos.”^[84] Um exercício intercultural de tradução entre diferentes cosmo visões deve ser privilegiado.

Não se trata, pois, da defesa de um multiculturalismo, que alguns salientam ser um cópia servil dos Estados Unidos, em especial em relação à questão étnico-racial. Seria o caso para aqueles que entendem que a pluralidade cultural deve ser entendida como ausência de cruzamentos de culturas, de alteração de parâmetros e, fundamentalmente, de interculturalidade. Ou que fazem elogio da miscigenação, que é tanto mais defendida e palatável quanto mais branca for na essência, e que os elementos indígenas e negros demonstrem a “harmonia” desta “mistura genial”. Como “coadjuvantes”, é claro. Ao contrário: como recordava o afrocolombiano Manuel Zapata Olivella, é necessário “lutar contra os reflexos condicionados herdados do período colonial que sepultou a cultura indígena, subestimou a negra e autodiscriminou a mestiça”^[85], rompendo “os complexos de incapacidade”, que deixam “aos colonizadores o direito de julgar o bom e o mal no processo cultural.”^[86]

Os distintos movimentos negros e indígenas, desde a década de 1970, não vem defendendo a assimilação nem o aniquilamento das identidades, mas sim um processo de reconhecimento efetivo da diversidade cultural, que, em alguns países, passa pela discussão da plurinacionalidade, do constitucionalismo intercultural e da “descolonização do conhecimento” (como Equador e Bolívia). Não se trata, portanto, de um processo “multicultural”, em que uma cultura dominante “tolera” e, neste processo, “reconhece” parcialmente a existência, desde que respeitados os limites por ela mesmo impostos, mas sim de uma

interculturalidade crítica, que pressupõe capacidade de diálogo (ou pluri-logo), reconhecimento recíproco e mútuo aprendizado no mesmo espaço sócio-histórico-cultural.

Significa questionar as “ausências”, de saberes, tempos, diferenças, pensando e retrabalhando a partir das “emergências”, com a ampliação das experiências disponíveis, “pondo em questionamento contínuo a racialização, subalternização e inferiorização e seus padrões de poder”, visualizando “formas distintas de ser, viver e saber”, criando “compreensões e condições que não somente articulam e fazem dialogar as diferenças num marco de legitimidade, dignidade, igualdade, equidade e respeito, mas também alentam a criação de modos ‘outros’ de pensar, ser, estar, aprender, ensinar, sonhar e viver que cruzam fronteiras.”[87]

A luta não é por autonomia de culturas, mas sim contra todas as formas de sexismo, racismo e colonialismo (tanto interno quanto externo) e por um novo patamar de relação entre igualdade e diferença, em que os conhecimentos e práticas distintos do padrão hegemônico (branco, ocidental, heterossexual, proprietário, adulto) não sejam considerados atrasados, resíduos, improdutivos, ignorantes. É a recuperação de vozes de sofrimento silenciadas, suprimidas, invisibilizadas. E também nisto reside uma aproximação entre as celebrações do 20 de novembro e do 10 de dezembro.

[1] TRINDADE, Solano. Civilização branca. IN: *Poemas antológicos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2008, p. 144.

[2] HÄBERLE, Peter. *Constitución como cultura*. Bogotá: Instituto de Estudios Constitucionales Carlos Restrepo Piedrahita, 2002, p. 54.

[3] Idem, p. 71-72.

[4] Idem, p. 72-73.

[5] Informação disponível em: <http://www.inclusive.org.br/?p=12463>

[6] Nota 1, p. 72.

[7] HÄBERLE, op. cit, p. 72.

[8] Disponível em: <http://www.pnud.org.br/rdh/> A afirmação encontra-se na página 35 do relatório, onde também consta a informação de que a Índia tem 17 feriados, sendo 5 hindus, 4 muçulmanos, 2 cristãos, um budista, um jain e um sikh, os demais não confessionais; os Estados Unidos, por sua vez, a maioria dos feriados não é confessional; na França, por outro lado, 5 são confessionais e 6 religioso, todos celebrando eventos do calendário cristão, embora 7% da população seja muçulmana e 1% judia (p. 8 e 34).

[9] O Rio Grande do Sul foi o terceiro Estado a abolir a escravidão, depois do Ceará e do Amazonas, em 1884, antes do ato oficial nacional. Também foi destaque na época a “imprensa negra”, em especial o “Alvorada”, de Pelotas, entre 1907 e 1965, e “O Exemplo”, de Porto Alegre, de 1892 a 1930. Vide: PINTO, Ana Flavia Magalhães. *Imprensa negra no Brasil no século XIX*. São Paulo: Selo Negro, 2010; CIRNE, Michelle. “Não é uma tonalidade de pele, é uma posição política”: a formação da identidade negra através do Projeto Universidade Livre. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2007. Disponível em: http://www.posafro.ufba.br/_ARQ/dissertacao_michelle_cirne.pdf

[10] A data continua a ser comemorada, em especial nos terreiros de umbanda, em que o dia é dedicado à celebração dos pretos velhos.

[11] LOPES, Maria Aparecida de Oliveira. Narrativas e significados do 13 de maio e do 20 de novembro para a História do Brasil. IN: PEREIRA, Amauri Mendes & SILVA, Joselina da. *O Movimento Negro Brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. Belo Horizonte: Nandyala, 2009, p. 60 e 62.

[12] GONZALEZ, Lélia. O movimento negro na última década. IN: GONZALEZ, Lélia & HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982, p. 57.

[13] TRINDADE, Solano. *O poeta do povo*. São Paulo: Ediouro, 2008, p. 63.

[14] HÄBERLE, Peter. *Constituição e cultura; o direito ao feriado como elemento de identidade cultural do Estado Constitucional*. Rio de Janeiro: Lumen Jûris, 2008, p. 7-8.

[15] Não é o momento, aqui, de referir os argumentos constitucionais relativos à questão, que foram objeto de artigo publicado anteriormente: BALDI, César Augusto. *Ações afirmativas são desafio para o Supremo*. Consultor Jurídico, 12 de setembro de 2009. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2009-set-12/processos-envolvendo-acoes-afirmativas-sao-desafio-supremo>

- [16] Disponível no site <http://www.pnud.org.br/rdh>
- [17] Uma análise das várias experiências mundiais encontra-se em: <http://www.equalityhumanrights.com/en/Pages/default.aspx>
- [18] PINHO, Patrícia de Santana. Descentrando os Estados Unidos nos estudos sobre negritude no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 59, p. 37-50. Disponível em: www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v20n59/a03v2059.pdf
- [19] WEINGARTNER, Jayme. *Liberdade religiosa na Constituição*. Porto Alegre: do Advogado, 2007, p. 289-290.
- [20] KATZNELSON, Ira. New Deal, Raw Deal. How aid became affirmative action for whites. *Washington Post*, 27 september 2005. Disponível em: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/09/27/AR2005092700484.html>
- [21] HOOKER, Juliet. Inclusão indígena e exclusão dos afro-descendentes na América Latina. São Paulo, USP, *Tempo Social*, v. 18, n. 2, p. 89-111. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v18n2/a05v18n2.pdf>
- [22] <http://www.cejamerica.org/doc/proyectos/raz-sistema-jud-racismo2.pdf> e El racismo y la administración de la justicia". Madrid: Amnistía Internacional, 2001, p. 112-113
- [23] DULITZKY, Ariel E. Cuando los afrodescendientes se transformaron en 'pueblos tribales'. El sistema interamericano de derechos humanos y las comunidades rurales negras Bogotá: ILSA, *El otro derecho*, 41, mayo 2010, p. 13-48. Disponível em: <http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/artigos/document.2006-04-04.1440775161>
- [24] SALAZAR, Juan Garcia y otros. *Territorios, territorialidad y desterritorialización*; um ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales. Quito: Fundación Altropico, 2010, p. 64.
- [25] Vide a discussão em: LOUIS, Prakash. Casteism is horrendous than racism; Durban and dalit discourse. New Delhi: Indian Social Institute, 2001.
- [26] Disponível em: <http://www.mulheresreais.blog.br/?p=416>
- [27] Disponível em : <http://www.irohin.org.br/ref/docs/doc01.doc>
- [28] ECHR, Case of Angelova and Iliev v. Bulgaria, Judgmente 26 July 2007, para. 98; ECHR, Menson and others v. United Kingdom, acórdão 47916/99.
- [29] COSTA, Alexandre Emboaba. Mobilizando a ancestralidade afro-brasileira para a transformação das relações sociais e o desenvolvimento global. Disponível em: <http://www.orunmila.org.br/blog/?p=167>
- [30] Vide algumas críticas em: BALDI, César Augusto. Estatuto da Igualdade (?) Racial. Disponível em: <http://etnico.wordpress.com/2009/09/11/estatuto-da-igualdade-racial/>
- [31] GRANATO, Fernando. *João Cândido*. São Paulo: Selo Negro, 2010, p. 34.
- [32] Idem, p. 79.
- [33] ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *La rebelión de los genes*. Bogotá: Altamir, marzo 1997, p. 123.
- [34] RAJAGOPAL, Balakrishnan. *El derecho internacional desde abajo*; el desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del Tercer Mundo. Bogotá: ILSA, febrero de 2005, p. 217-218.
- [35] Vide outros aspectos desta discussão em: BALDI, César Augusto. Sobre monstros, tortura e direitos humanos. Disponível em: www.rolim.com.br/2002/_pdfs/tortura.pdf
- [36] Caso Gomes Lund e outros ("Guerrilha do Araguaia") vs. Brasil. Sentença de 24 de novembro de 2010. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/casos.cfm?idCaso=348>
- [37] HABERLE, *Constitución como cultura*, cit., p. 47.
- [38] CHAUI, Marilena. 500 anos. Cultura e política no Brasil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 38, dezembro de 1993, p. 52-53. Disponível em: http://www.ces.uc.pt/rccs/index.php?id=515&id_lingua=1
- [39] SANTOS, Boaventura. A queda do Angelus Novus; para além da equação moderna entre raízes e opções. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 45, maio de 1996, p. 23.
- [40] GOMES, Nilma Lino. Diversidade étnico-racial, inclusão e equidade na educação brasileira: desafios, políticas e práticas. Disponível em: www.anpae.org.br/iberolusobrasileiro2010/cdrom/94.pdf
- [41] WALSH, Catherine, SCHIWY, Freda & CASTRO-GOMÉZ, Santiago. Introducción. IN: *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala, 2002, p. 14.
- [42] Idem, p. 13-14.
- [43] Estas questões são desenvolvidas em: ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. *Pedagogia da diferença*. Belo Horizonte: Nandyala, 2009, p. 19-23.
- [44] GOMES, Nilma Lino, OLIVEIRA, Fernanda Silva de & SOUZA, Kelly Cristina Cândida de. Diversidade étnico-racial e trajetórias docentes: um estudo etnográfico em escolas públicas. IN: ABRAMOWICZ, Anete & GOMES, Nilma Lino (org). *Educação e raça; perspectivas políticas, pedagógicas e estéticas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 62.
- [45] OLIVEIRA, Luiz Fernandes de & CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. *Educação em Revista*, v. 26, n. 1, abril 2010: p 15-40. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/edur/v26n1/02.pdf>
- [46]

- Para uma discussão sobre o parecer, vide: BALDI, César Augusto. *Monteiro Lobato, racismo e CNE*. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/politica/monteiro-lobato-racismo-e-cne>
- [47] SHOHAT, Ella. Des-orientar Cleópatra; um tropo moderno da identidade. *Cadernos Pagu*, (23), julho-dezembro de 2004, p. 11-54. Disponível em: www.scielo.br/pdf/cpa/n23/n23a02.pdf.
- [48] GUERREIRO RAMOS, Alberto. A redução sociológica. Rio de Janeiro: UFRJ, 1982, p. 107-108.
- [49] GUERREIRO RAMOS, Alberto. O problema do negro na sociologia brasileira. Disponível em: <http://www.schwartzman.org.br/simon/negritude.htm> p. 2.
- [50] Idem, p.19.
- [51] Idem, p. 21-2.
- [52] Idem, p. 24.
- [53] FIGUEIREDO, Ângela & GROSGOUEL, Ramón. Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. Disponível em: cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v59n2/a16v59n2.pdf
- [54] NASCIMENTO, Abdias do. O negro revoltado. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, p. 93-94.
- [55] Idem, p. 94-95.
- [56] Idem, p. 100.
- [57] NASCIMENTO, Abdias do. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-social da população afro-brasileira. IN: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 209.
- [58] Idem, p. 212.
- [59] Idem, p. 214.
- [60] Idem, p. 214.
- [61] NASCIMENTO, O negro, p. 27. Também em: NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro*; processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. p. 69-77, 93-100
- [62] GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. Disponível em: <http://herstoriapreta.blogspot.com/2009/06/por-um-feminismo-afro-latino-americano.html> p. 3-4.
- [63] Idem, p. 5.
- [64] Idem, p. 5-6.
- [65] Idem, p. 6.
- [66] GONZALEZ, Lugar de negro, p. 54.
- [67] GONZALEZ, Por um feminismo..., p.9.
- [68] BARRETO, Raquel de Andrade. Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez. Dissertação de Mestrado. PUC-RJ, março de 2005. Disponível em: www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0310340_05_pretextual.pdf
- [69] GONZALEZ, Lélia. *Mulher negra*. Disponível em: <http://herstoriapreta.blogspot.com/2009/07/mulher-negra.html> p. 1
- [70] Idem, p. 6.
- [71] Idem, p. 15.
- [72] GONZALEZ, Lugar de negro, p. 19.
- [73] RATTS, Alex & RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010, p. 72-73.
- [74] GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Revista Tempo Brasileiro*, n 92/93, jan-jun 1988, p. 76-79.
- [75] DANIEL, Néia. *Lembrando Lélia Gonzalez*. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/lelia-gonzales/lembrando-lelia-gonzalez-28/04/2009.html>
- [76] O mesmo pode ser dito da expressão “negredumbre”, utilizada por Rogerio Velásquez, relacionando “negro” e “muchedumbre”, esta última vista como aquela formada por afrodescendentes colocados em situação de exclusão e marginalidade e que habitam territórios específicos (rios, selva, mundo rural): com isto, se refere àquela “qualidade pela qual o negro das terras do Pacífico sempre se nos apresenta atuando de maneira coletiva, como comunidade, e nunca, ou quase nunca, de maneira individual”. Vide: PATIÑO, Germán. *Tras las huellas de la negredumbre*. IN: VELÁSQUEZ, Rogerio. *Ensayos escogidos*. Bogotá, Ministério da Cultura, 2010, p. 12.
- [77] ZAPATA OLIVELLA, *La rebelión*, p. 143.
- [78] MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. *Tratados internacionais de direitos humanos e direito interno*. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 214.
- [79] Caso “A última tentação de Cristo” (Olmedo Bustos e outros) vs. Chile, sentença de 5 de fevereiro de 2001, pars. 85 seguintes. Disponível em: corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_73_esp.pdf
- [80] Caso “Almonacid Arellano y otros vs. Chile, sentencia 26 septiembre de 2006, pars. 152 y 153. Disponível em: www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_154_esp.pdf
- [81] HÄBERLE, Peter. *Estado Constitucional Cooperativo*. Rio de Janeiro: Renovar, 2007, p. 11-12. Isto não impede reconhecer o etnocentrismo e eurocentrismo da concepção: para o autor, trata-se do novo tipo de “Estado Constitucional ocidental livre e democrático” (p.1), cujo oposto tipo ideal é o Estado ‘egoísta’, individualista e, para fora, ‘agressivo’; externamente a esse aspecto, o Estado Totalitário com ‘sociedade fechada’ (ex-União Soviética) e/ou o Estado ‘selvagem’ (países em desenvolvimento como

Uganda)” (p. 7).

[82] As relações entre o colonialismo e o desenvolvimento do direito internacional estão analisadas em: ANGHIE, Antony. The evolution of International Law: colonial and postcolonial realities. *The World Quarterly*, v. 27, nº 5, p. 739-756, 2006.

[83] SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula. Introdução. IN: *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 11.

[84] Idem, p. 11.

[85] ZAPATA OLIVELLA, Manuel. Chovinismo literario y complejo nacionalista. IN: *Por los senderos de mis ancestros; textos escogidos (1940-2000)*. recopilación y prólogo Alfonso Muñera. Bogotá: Ministério da Cultura, 2010, p. 196.

[86] ZAPATA OLIVELLA, Manuel. Esto somos, esto defendemos. IN: idem, 181-182

[87] WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. IN: VIAÑA, Jorge; TAPIA, Luis & WALSH, Catherine. *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010, p. 93. Para uma explanação da “sociologia das ausências” e “sociologia das emergências”, vide: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Disponível em: www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf

Date Created

30/12/2010