ADALBERTO FERNANDES SÁ JUNIOR



ENTRE LIBERDADE E CULTURA

Povos Indígenas e Minorias Internas

EDITORA

2021

ENTRE LIBERDADE E CULTURA

Povos Indígenas e Minorias Internas

ENTRE LIBERDADE E CULTURA

Povos Indígenas e Minorias Internas

ADALBERTO FERNANDES SÁ JUNIOR

BOA VISTA/RR
2021

Editora IOLE

Todos os direitos reservados.
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei n. 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.



EXPEDIENTE

Revisão
Elói Martins Senhoras
Rita de Cássia de Oliveira Ferreira

Capa
Abinadabe Pascoal dos Santos
Elói Martins Senhoras

Projeto Gráfico e Diagramação
Elói Martins Senhoras
Rita de Cássia de Oliveira Ferreira

Conselho Editorial
Abigail Pascoal dos Santos
Charles Pennaforte
Claudete de Castro Silva Vitte
Elói Martins Senhoras
Fabiano de Araújo Moreira
Julio Burdman
Marcos Antônio Fávaro Martins
Rozane Pereira Ignácio
Patrícia Nasser de Carvalho
Simone Rodrigues Batista Mendes
Vitor Stuart Gabriel de Pieri

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO (CIP)

Sa3 SÁ JUNIOR, Adalberto Fernandes.

Entre Liberdade e Cultura: Povos Indígenas e Minorias Internas. Boa Vista: Editora IOLE, 2021, 269 p.

Série: Direito. Organizador: Elói Martins Senhoras.

ISBN: 978-65-996305-7-6
https://doi.org/10.5281/zenodo.5716502

1 - Direito. 2 - Direitos Humanos. 3 - Indígena. 4 - Minorias.
I - Título. II - Sá Junior, Adalberto Fernandes. III - Direito. IV - Série

CDD–340

A exatidão das informações, conceitos e opiniões é de exclusiva responsabilidade do autor.



EDITORIAL

A editora IOLE tem o objetivo de divulgar a produção de trabalhos intelectuais que tenham qualidade e relevância social, científica ou didática em distintas áreas do conhecimento e direcionadas para um amplo público de leitores com diferentes interesses.

As publicações da editora IOLE têm o intuito de trazerem contribuições para o avanço da reflexão e da *práxis* em diferentes áreas do pensamento e para a consolidação de uma comunidade de autores comprometida com a pluralidade do pensamento e com uma crescente institucionalização dos debates.

O conteúdo produzido e divulgado neste livro é de inteira responsabilidade dos autores em termos de forma, correção e confiabilidade, não representando discurso oficial da editora IOLE, a qual é responsável exclusivamente pela editoração, publicação e divulgação da obra.

Concebido para ser um material com alta capilarização para seu potencial público leitor, o presente livro da editora IOLE é publicado nos formatos impresso e eletrônico a fim de propiciar a democratização do conhecimento por meio do livre acesso e divulgação das obras.

Prof. Dr. Elói Martins Senhoras

(Editor Chefe)

Copyright © Editora IOLE
2021

A Angelo Kretã ┼ 1980, Marçal Tupã-Y ┼ 1983, Marcos Veron ┼ 2003, Xicão Xucuru ┼ 1998 e a todas as lideranças indígenas assassinadas no Brasil, na defesa da terra tradicional!

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO | 11

CAPÍTULO 1 |
A Inclinação Pela Cultura 21

CAPÍTULO 2 |
A Inclinação Pela Liberdade 93

CAPÍTULO 3 |
A Igualdade Entre a Liberdade e a Cultura 183

CONSIDERAÇÕES FINAIS | 235

REFERÊNCIAS | 243

SOBRE O AUTOR | 261

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

Este livro é uma continuação direta de uma outra obra minha intitulada "Do Enfrentamento ao Reconhecimento: Povos Indígenas e Leis Discriminatórias". Nela, tratei da inconstitucionalidade do Projeto de Lei nº 1.057/2007, mais conhecido pelo nome de Lei Muwaji, que tratou de criminalizar práticas indígenas que supostamente violavam a integridade física, psíquica e até a vida mesma da criança.

O Projeto de Lei nº 1.057/2007 foi proposto pelo Deputado Federal Henrique Afonso, à época filiado ao Partido dos Trabalhadores e eleito pelo Estado do Acre. A proposição tornou-se conhecida pelo nome de Lei Muwaji em homenagem a uma mãe Suruwahá que abandonou a sua comunidade de origem para salvar a sua filha, deficiente física. O projeto afirma tratar do combate a práticas tradicionais "nocivas" e da proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas. Logo em seu artigo 1.º estabelece que, não obstante toda prática tradicional dos povos indígenas dever ser respeitada, ela deve ser compatível com os direitos fundamentais estabelecidos pela Constituição e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, o que está de acordo com artigo 8.º da Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais.

Em seu artigo 2.º, o projeto elenca um rol que não se pretende exaustivo das práticas consideradas "nocivas" ao melhor interesse da criança indígena. Chama a atenção o fato de quase a totalidade dos incisos tratarem de casos de homicídios de recém-nascidos, diferenciando-se única e exclusivamente pela motivação do ato assim considerado delituoso. Entre estas motivações, temos desde o caso do recém-nascido considerado portador de mau agouro ou fruto de maldição até o caso dos gêmeos.

No artigo 4.º, o projeto tipifica como crime de omissão de socorro a conduta daquele que tiver conhecimento de alguma situação de risco para a criança indígena e não o notificar para as autoridades competentes, com pena de detenção de 1 (um) a 6 (seis) meses ou multa. Na mesma pena também incorrem as autoridades que, notificadas, não tomarem as providências cabíveis, sendo dever destas, inclusive, promover a retirada provisória da criança do convívio do respectivo grupo e determinar a sua alocação em abrigos mantidos por entidades governamentais ou não-governamentais (artigo 6.º). Ademais, caso os genitores insistam em continuar a realizar a prática, mesmo após o diálogo com as autoridades competentes, a criança deverá ser encaminhada para a autoridade jurídica competente para fins de inclusão em programa de adoção (artigo 6.º, parágrafo único). Por fim, o projeto prevê a erradicação das referidas práticas como política governamental, por meio da educação e do diálogo em direitos humanos (artigo 7.º).

A proposta legislativa foi encaminhada para a Comissão de Direitos Humanos e Minorias, na qual foi designada como relatora a Deputada Federal Janete Rocha Pietá (PT/SP). A congressista apresentou parecer no dia 17 de maio de 2011, na forma de uma emenda substitutiva, manifestando-se contrária à criminalização proposta pelo projeto original. Segundo ela, a criminalização dificultaria o próprio diálogo previsto no artigo 6.º, além de inviabilizar o trabalho das autoridades competentes junto aos povos indígenas, devido ao dever legal de delatar. Por esta razão, propõe a criação de dois órgãos, o Conselho Nacional de Direitos Indígenas e o Conselho Tutelar Indígena, os quais serviriam de local privilegiado para que os próprios povos indígenas pudessem debater questões culturais que lhes são próprias, ao mesmo tempo em que são informadas dos direitos fundamentais garantidos a todos os cidadãos pela carta constitucional.

Este projeto substitutivo foi aprovado por voto unânime no dia 1.º de junho de 2011. De igual maneira, também foi aprovado na Comissão de Constituição e Justiça no dia 23 de novembro de 2012. No entanto, ao ser votado pelo plenário da Câmara dos Deputados, os termos do projeto original elaborado pelo Deputado Federal Henrique Afonso foram retomados por meio de uma emenda substitutiva global. O projeto, assim, foi aprovado e agora segue para o Senado, onde aguarda votação.

Argumentei em meu livro prévio que este projeto era inconstitucional, porque violava o direito à autodeterminação dos povos indígenas, na forma como eu interpretava naquele tempo. O direito à autodeterminação exigiria que a aplicação de direitos individuais se desse com respeito às convicções coletivamente compartilhadas por cada povo. Assim, o direito à vida deveria ser interpretado à luz da cultura do povo indígena em questão.

Reconheço, no entanto, que meu argumento anterior só faz sentido se pressupormos uma concepção deveras essencialista do que é cultura. Somente quando a cultura é vista como uma unidade internamente coesa é que se torna possível falar em aplicar direitos individuais de acordo com as "convicções compartilhadas pela comunidade". Isto se deve ao fato de eu ter analisado, naquela pesquisa, apenas a teoria multiculturalista que já se inclinava, *a priori*, a favor da prevalência das culturas. Precisava testar os argumentos sob a ótica dos meus árduos críticos. Foi o que me propus a fazer neste livro. Isto me levou a elaborar réplicas e tréplicas, em um processo de diálogo ativo com autores e autoras, cujo resultado, pelo menos para mim, foi bastante surpreendente.

Assim, descontente ainda com a resposta que eu obtive, passo a tratar do mesmo problema: quando o direito à autodeterminação dos povos indígenas conflita com os direitos individuais de crianças à vida e à integração física e psíquica, qual destes deve prevalecer? Da mesma forma, para facilitar a análise das proposições teóricas,

divido-o em três subproblemas, os quais, se respondidos em sequência, poderão nos fornecer um quadro normativo geral sobre como sociedades liberais devem lidar politicamente com povos indígenas, quando o exercício do seu direito coletivo à autodeterminação é potencialmente violador dos direitos individuais das minorias internas (mulheres, crianças, idosos, dentro das comunidades indígenas).

Os subproblemas são os seguintes:

> a) A preservação da cultura é uma condição necessária para a garantia da dignidade dos membros de povos indígenas? Qual a relação existente entre identidade individual e cultura que permite aos autores(as) do multiculturalismo afirmar que a assimilação impede a constituição de uma autorrelação positiva dos indígenas consigo? Que sentido estes autores(as) dão para o termo "cultura"? A afirmação de que povos indígenas são culturas é adequada?
>
> b) Como o Estado deve tratar os cidadãos que fazem parte de povos originários, para que eles possam se autoperceber como pessoas dignas de igual consideração e respeito? A previsão (não apenas formal, mas em patamares equitativos) de um sistema o maior possível e igual para todos de direitos e liberdades fundamentais de titularidade individual se apresenta como uma medida suficientemente igualitária? Ou será que estes direitos individuais precisam ser complementados por direitos específicos de grupo, alguns, inclusive, de titularidade coletiva, como é o caso do direito à autodeterminação dos povos originários (objeto específico de análise deste livro)?
>
> c) Qual a relação entre direitos individuais e direitos coletivos, caso se afirme que estes últimos são

> necessários? Em caso de conflito, qual deles deve prevalecer? Será que o direito à autodeterminação dos povos originários deve ser limitado pelos direitos individuais para que as minorias internas não se tornem mais vulneráveis? Ou será que o direito à autodeterminação deve prevalecer sobre os direitos individuais, para que a linguagem destes direitos não seja utilizada pela sociedade hegemônica para impor de forma forçada os sentidos sociais apenas por ela compartilhados?

O problema anteriormente proposto será investigado a partir da sistematização e da análise crítica do debate, no âmbito da teoria política normativa, entre o multiculturalismo e o feminismo. Pretende-se verificar, nesta área, quais são os argumentos morais favoráveis e contrários à prioridade lexicográfica do direito à autodeterminação para os povos originários. Um escrutínio exaustivo deste campo e mesmo das teorias selecionadas seria não apenas impraticável, como improdutivo, razão pela qual os autores e autoras escolhidos, dentre os mais representativos deste campo, de acordo com a maior parte da literatura (RATTANSI, 2011; MURPHY, 2012; CROWDER, 2013; SONG, 2017), serão investigados apenas no que diz respeito ao problema principal anteriormente proposto (e aos seus respectivos três subproblemas).

A seleção dos autores e autoras que iremos estudar foi feita com base em dois critérios: a) em primeiro lugar, foram escolhidos os(as) autores(as) que, segundo a maior parte da literatura (RATTANSI, 2011; MURPHY, 2012; CROWDER, 2013; SONG, 2017), elaboraram os modelos teóricos mais persuasivos, seja para defender a previsão do direito à autodeterminação para os povos originários, seja para criticar este mesmo arranjo político. Assim, queremos analisar ambas as frentes de argumentos sob a melhor luz. Para tanto, recorremos à literatura mais qualificada para que o

critério de seleção não se confunda com preferências pessoais; b) por fim, demos preferência a autores e autoras que tenham dialogado entre si.

O primeiro capítulo, o qual é denominado de "A Inclinação pela Cultura", irá abordar os argumentos favoráveis à prioridade do direito à autodeterminação para os povos originários, elaborados pela teoria normativa do multiculturalismo de Charles Taylor (1994), a qual ficou conhecida por "política do reconhecimento", mas que é denominada pelo próprio autor de "liberalismo substantivo". Para Taylor (1994), a cultura é um bem substantivo e irredutivelmente social que deve ser preservado como condição essencial para que os membros, de uma determinada comunidade cultural e política, possam desenvolver uma autorrelação positiva com a sua própria identidade. Por esta razão, a autoridade política do Estado poderia ser utilizada para assegurar a sobrevivência de determinadas formas culturais, desde que o exercício deste poder não violasse os direitos tradicionalmente reconhecidos por uma teoria liberal como invioláveis e inalienáveis (tais como a vida, a liberdade e o devido processo legal). No entanto, seria necessário diferenciar os direitos individuais das simples prerrogativas e imunidades, as quais, uma vez concedidas pelo Estado, poderiam também ser pontualmente afastadas, caso esta medida se mostrasse como realmente necessária, após a ponderação de todos os interesses envolvidos. Uma teoria liberal, mesmo que mais propensa ao reconhecimento da diferença, ainda assim, é uma teoria incompatível com diversos outros tipos de identidade (principalmente não-seculares). Por este motivo, o que a razão prática exige de nós, em última instância, é incluir a visão do outro da forma mais fidedigna possível por meio do diálogo intercultural.

No segundo capítulo, iremos tratar dos argumentos favoráveis à prioridade dos direitos individuais frente aos direitos coletivos. Para este fim, trataremos da crítica feminista ao

multiculturalismo elaborada por Susan Okin (1999). A previsão de direitos coletivos para as minorias culturais, defendida pelo multiculturalismo, aumentaria a vulnerabilidade das minorias dentro das minorias (dentre elas as mulheres). Trata-se do argumento das minorias internas, segundo o qual a solução da desigualdade entre culturas não raras vezes vem ao custo do aumento da desigualdade de gênero. A mera previsão destes direitos, ainda que de forma limitada, aumentaria a possibilidade de que as elites por acaso existentes dentro das minorias violem os direitos individuais de mulheres, crianças e idosos. Para impedir que isto aconteça, propõem formas de deliberação democrática em que a autonomia das mulheres seja respeitada.

No terceiro capítulo, desenvolvo a hipótese de que os povos indígenas devem ser tratados com igualdade e de que tratá-los com igualdade significa tratá-los, desde o começo, como sociedades políticas (e não como culturas). Por consequência, o conflito entre a autodeterminação política daqueles povos e os direitos individuais de crianças não pode ser devidamente resolvido a partir da articulação dos limites do ideal político da tolerância liberal, como o debate entre multiculturalismo e feminismo fez até aqui. Os povos indígenas, iguais sociedades políticas que são, devem ter o equânime direito de participação das deliberações que os tocam fundamentalmente. O direito à autodeterminação dos povos indígenas, assim como o direito à autodeterminação das sociedades liberais, é limitado pelos direitos humanos, mas agora reformulados de uma maneira mínima, capaz de abarcar formas de organização política tanto tradicionais quanto seculares. A colocação do problema como uma questão do tipo "tudo ou nada" impede que soluções conciliatórias, provisórias e cada vez mais abrangentes sejam construídas por meio da negociação política.

CAPÍTULO 1

A Inclinação Pela Cultura

A INCLINAÇÃO PELA CULTURA

O termo "multiculturalismo" pode ser compreendido em dois sentidos distintos, não obstante relacionados entre si: como fato social e como teoria normativa[1]. O primeiro sentido refere-se ao fato de a maior parte das sociedades políticas contemporâneas se destacar pela diversidade cultural[2] característica de suas populações, isto é, pela existência de cidadãos não apenas com origens culturais distintas, mas também com reivindicações conflitantes e não raras

[1] Não reivindico nenhuma espécie de originalidade quanto a esta distinção ou quanto à sua utilização como ponto de partida para a apresentação das teorias normativas do multiculturalismo. Antes de nós, Brian Barry (2001) e Joseph Carens (2000) já faziam essa distinção - entre um sentido fático e outro normativo - valendo-se, respectivamente, dos termos "multiculturalidade" e "multiculturalismo" para este fim. Do mesmo modo, Stuart Hall (2003) utilizava as expressões "multicultural" e "multiculturalismo" com o mesmo sentido. Por sua vez, Paul Kelly (2002) preferia diferenciar as "circunstâncias do multiculturalismo" da "política do multiculturalismo". Para que as "circunstâncias do multiculturalismo" fossem satisfeitas, seria necessário que duas ou mais culturas estivessem em estado de convivência mútua no interior do território de um mesmo Estado e que elas estivessem relacionadas entre si de forma desigual. Assim, enquanto uma delas ocuparia a posição de supremacia nas diferentes esferas do poder político e econômico, as demais, desprivilegiadas que são, seriam continuamente assimiladas de forma forçada aos modos de vida dominantes.

[2] Para Bhikhu Parekh (2006), a diversidade cultural (*cultural diversity*) é gênero do qual as diversidades subcultural, de perspectiva e comunal são espécies. Existem membros da sociedade que, apesar de compartilharem do sistema de significados e valores da cultura hegemônica, participam de práticas ou comungam de crenças e modos de vida considerados marginais. Por esta razão, em vez de questionarem as bases da cultura dominante, procuram abrir espaços em seu interior, dentro dos quais lhes seria possível desenvolver suas concepções minoritárias de boa vida, pluralizando-a. Trata-se da diversidade subcultural (*subcultural diversity*), cujos maiores exemplos são os gays, lésbicas, bissexuais e travestis. Por outro lado, certos setores sociais manifestam críticas profundas a algumas tradições, práticas ou formas de vida arraigadas na sociedade dominante. É o caso do movimento das mulheres por igualdade de gênero, cujos membros procuram identificar e, se possível, revisar ou até mesmo extinguir práticas machistas e patriarcais, substituindo-as por formas de tratamento mais igualitárias. Tem-se, neste particular, a diversidade de perspectiva (*perspectival diversity*). Por fim, alguns grupos possuem sistemas próprios de significados e valores sobremodo distintos daquele compartilhado pela sociedade hegemônica. Alguns grupos migrantes e associações religiosas (como os Amish), povos indígenas (neste trabalho denominados preferencialmente de "povos originários", por razões que serão melhor explicitadas mais adiante) e minorias nacionais em busca de secessão (como os catalães na Espanha) são grupos sociais exatamente neste sentido. Parekh (2006) denomina a pluralidade por eles apresentada de diversidade comunal (*communal diversity*). Neste livro, utilizamos a expressão "diversidade cultural" apenas para indicar a diversidade comunal. Não trataremos das diversidades subcultural e de perspectiva.

vezes inconciliáveis, em razão deste fato, a respeito de recursos sociais escassos passíveis de distribuição - como renda, riqueza, oportunidades educacionais e ocupacionais - e bens imateriais ou simbólicos - desde a língua predominantemente utilizada nos espaços institucionais de decisão sobre questões políticas fundamentais até o conteúdo curricular das instituições públicas de ensino, cujo critério de seleção pode ser de tal maneira irrefletido que pode acabar por contribuir para a reprodução e para a consolidação de uma imagem negativa dos grupos sociais em situação histórica de subalternidade.

De acordo com a classificação elaborada por Will Kymlicka (1995), duas são as fontes principais de diversidade cultural[3] nas sociedades políticas contemporâneas: a plurietnicidade e a multinacionalidade. A plurietnicidade nada mais é do que a coexistência, no interior do território de um mesmo Estado, de dois ou mais grupos migrantes (ou etnias). Apesar dos problemas sociais levantados pelo aumento do fluxo migracional entre os países durante todo o último século[4], como, por exemplo, sobre quais são

[3] Pela palavra "cultura", podemos entender uma infinidade de significados, muitos deles incompatíveis, razão pela qual torna-se necessário estabelecer um sentido provisório como pressuposto de pesquisa (passível, portanto, de posterior modificação) que seja amplo o suficiente a ponto de poder ser utilizado como conceito, a partir do qual as concepções particulares de cultura defendidas pelos autores e autoras do multiculturalismo que vamos estudar possam ser compreendidas como espécies do mesmo gênero. Desta forma, adotaremos uma noção corrente consagrada pelo uso acadêmico em antropologia social, a saber, a concepção defendida por Clifford Geertz (1926) em sua antropologia hermenêutica. Para Geertz (1926), a cultura não pode ser confundida com um simples padrão de atitudes e comportamentos historicamente transmitidos em uma comunidade particular, como fez Tylor (1920). Cultura seria, antes de tudo, um sistema coeso de significados sociais compartilhados que conferiria sentido àquelas práticas historicamente transmitidas, tornando-as inteligíveis para os membros da comunidade que delas participam. Assim, uma mesma prática (do ponto de vista externo) pode ser compartilhada por mais de uma comunidade cultural e, mesmo assim, ser uma prática culturalmente distinta (do ponto de vista interno) para cada uma dessas comunidades, em virtude dos significados distintos que ela assume para os membros de um ou de outro grupo.

[4] A intensidade do fenômeno pode ser elucidada, levando-se em consideração os dados apresentados pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) no Relatório de Desenvolvimento Humano de 2009 (Disponível em: <http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr2009-portuguese-summary.pdf>. Acesso em: 30 de outubro de 2016). Se, em 1910, "apenas" 33 milhões de pessoas

os termos equitativos de integração (*fair terms of integration*) destas minorias à unidade nacional, não trataremos neste livro deste tipo de diversidade, a qual requer uma pesquisa que a tenha por objeto exclusivo de estudo[5].

Por sua vez, a multinacionalidade se refere à existência de mais de uma nação em um mesmo espaço geopolítico. Kymlicka (1995) faz uso das expressões "nação", "povo" e "cultura societal" (*societal culture*) de maneira intercambiável para fazer referência a uma comunidade social intergeracional, mais ou menos institucionalmente completa, que ocupa uma determinada parcela do território de forma exclusiva e que se diferencia da sociedade hegemônica por sua cultura própria, geralmente expressa por meio de uma língua e de uma história comuns. As nações que possuem um menor número de membros, geralmente circunscritos às posições de desvantagem nas hierarquias social, política e econômica, são, a seu turno, denominadas de minorias nacionais. As minorias nacionais foram coercitivamente incorporadas aos territórios dos Estados nos quais atualmente se encontram, por conquista ou por colonização[6]. Por esta razão, reivindicam algum grau de autonomia que lhes permita desenvolver-se enquanto sociedades políticas distintas.

Gurr (1993) diferencia as minorias nacionais, de acordo com o grau de autonomia por elas reivindicado, em povos nacionais (*national peoples*) e povos minoritários (*minority peoples*). Se, por

viviam fora de seus países de origem (2,1% da população global à época), em 2009, este número era de aproximadamente 195 milhões de migrantes, ou seja, 3% da população mundial naquele ano.

[5] Para pesquisas em teoria política normativa que tenham a migração como problema principal, favor consultar, dentre outros, Carens (2013), Miller (1946) e Fine e Ypi (2016).

[6] Este é o critério utilizado por Kymlicka (1995) para diferenciar as minorias nacionais das minorias étnicas ou migrantes. Enquanto as minorias nacionais foram coercitivamente incorporadas às sociedades nas quais se encontram atualmente estabelecidas, as minorias étnicas teriam voluntariamente se deslocado para os países de destino. Kukathas (2003, em especial p. 80 e seguintes) coloca em dúvida a precisão deste critério, na medida em que haveria migrantes cujo deslocamento não poderia ser acertadamente classificado como voluntário, como o exemplo dos refugiados bem o demonstra.

um lado, os povos nacionais, a exemplo dos catalães na Espanha, exigem a separação completa dos Estados aos quais estão submetidos, os povos minoritários, como os povos indígenas, procuram obter maiores níveis de autodeterminação política no âmbito dos Estados que os incorporaram. Esta obra irá tratar apenas da diversidade cultural apresentada pelos povos indígenas, denominados neste trabalho preferencialmente de "povos originários" para dar a devida consideração à sua heterogeneidade interna[7].

A diversidade cultural eleva a um grau mais alto a condição do pluralismo moral a que as democracias constitucionais estão atualmente submetidas, ao tornar mais expressiva a variedade

[7] A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (ONU; OIT, 1989) sobre Povos Indígenas e Tribais estabelece, em seu artigo 1º, parágrafo 1º, alínea "b" que os povos indígenas são os povos localizados em países independentes, cujos membros descendem de populações que habitavam o país, ou uma região geográfica que atualmente pertence ao país, à época da conquista, da colonização ou do estabelecimento das suas atuais fronteiras políticas e que, independentemente de qual for a sua atual situação jurídica, conservam, no todo ou em parte, as instituições sociais, econômicas, culturais e políticas de seus antepassados. Portanto, dois são os critérios utilizados pela Convenção nº 169 da OIT para identificar quem são os povos indígenas para fins da titularidade jurídica dos direitos diferenciados que ela enuncia: a ancestralidade e a tradicionalidade. A ancestralidade refere-se à descendência de povos anteriores à formação dos Estados contemporâneos (dos chamados povos pré-colombianos). A tradicionalidade, por sua vez, diz respeito à preservação das instituições sociais, econômicas, culturais e políticas (e não apenas culturais, ressalte-se desde já) destes mesmos povos ancestrais. O preenchimento destes dois requisitos deve ser analisado à luz do critério mais fundamental da autoidentificação, inscrito no artigo 1º, parágrafo 2º da Convenção nº 169 da OIT sob a denominação de "consciência da identidade indígena". Neste livro, no lugar de "povos indígenas", preferimos utilizar a denominação "povos originários" (da tradução do inglês, *first nations*) para designar estes povos. "Povos indígenas" é expressão cunhada pelos povos colonizadores, os quais, para mais facilmente conquistar, explorar e manter seus privilégios, preferiram desconsiderar a diversidade existente entre os povos pré-colombianos, identificando-os pela semelhança física entre os seus membros. Este processo de identificação também era acompanhado por um processo de associação destas características físicas (arbitrariamente selecionadas) a qualidades morais negativas (como atraso, imbecilidade, incivilidade e ignorância), constituindo o "ser indígena" em condição histórica que precisava ser superada, ainda que coercitivamente, para o bem das próprias vítimas - renovando-se a ideia de "sacrifício", como lembrado por Dussel (2005). "Povos originários", no entanto, é expressão que, além de contar com a aceitação dos povos referidos, tem por objetivo não apenas dar a devida consideração à diversidade existente entre estes povos - os quais se autoidentificam, isto sim, como Yanomami, Guarani, Gavião Parkatejê, dentre outros - mas também contribuir para o processo de recuperação da autorrelação positiva destes povos com a sua própria identidade social, cultural e política.

existente de doutrinas morais, religiosas e filosóficas sobre os fins últimos da vida humana. Esta multiplicidade de "doutrinas abrangentes do bem" (RAWLS, 1993) se apresenta historicamente como uma circunstância positiva e, ao mesmo tempo, como motivo de preocupação para a justiça e para a estabilidade das sociedades políticas.

Por um lado, o exercício da tolerância, seja como ideal político, seja como virtude de ações individuais, só pode se dar em ambientes moralmente diversos. A tolerância, tal como interpretada por uma teoria de credenciais genuinamente liberais - como a de Rawls (1971) ou a de Mill (1859) - impede que a autoridade política seja exercida com base na suposição de que haveria apenas uma doutrina abrangente do bem verdadeira, a qual todos, ainda que coercitivamente, deveriam se conformar. Pelo contrário, a intervenção do Estado só se justificaria quando fosse necessária à garantia das condições políticas, jurídicas e socioeconômicas que permitissem a cada um, isoladamente ou em associações da sociedade civil, viver de acordo com as suas próprias convicções.

No entanto, a inevitabilidade do encontro com o outro em espaços públicos pode suscitar o exercício de virtudes mais exigentes e altruístas do que a tolerância. O indivíduo pode se sentir impelido a se engajar em diálogos mais ativos e abertos com pessoas culturalmente diferentes de si. E, ao fazê-lo, o seu horizonte de significados e valores sociais pode se ver ampliado. Esta maior amplitude da sua perspectiva moral pode lhe possibilitar um maior questionamento de pressupostos antes tidos por consensuais em sua cultura, reconhecendo-se a particularidade de sua forma de vida e a incompletude das categorias antes utilizadas para descrever o outro.

Todas essas mudanças - objetivas e subjetivas - podem impelir o indivíduo a um maior exercício da razão prática em matéria de questões políticas. De fato, se o indivíduo passa a perceber a sua existência como historicamente condicionada, os atuais arranjos

políticos passam também a ser compreendidos como uma alternativa dentre outras, suscetível, portanto, de posterior modificação em prol de vias mais condizentes com a garantia do valor equitativo da liberdade individual para todos os cidadãos.

Ao mesmo tempo, essa pluralidade pode ser considerada uma ameaça aos valores centrais da sociedade dominante. Aliada à disputa por recursos sociais escassos e posições privilegiadas, esta circunstância pode suscitar, ao invés de virtudes de tolerância e reconhecimento, discursos de ódio, atitudes discriminatórias, racismo, preconceito, xenofobia, colocando sob ameaça a estabilidade das sociedades políticas. Por esta razão, autores e autoras da teoria política normativa passaram a elaborar modelos teóricos sobre como a estrutura básica[8] de uma sociedade política deve ser organizada, para que todos os cidadãos, não obstante as suas origens culturais distintas, sejam tratados como seres humanos dignos de igual consideração e respeito (*equal concern and respect*).

Uma primeira proposição, neste sentido, é a elaborada pelo "liberalismo igualitário", no qual podemos incluir autores como John Rawls (2002), Ronald Dworkin (2005) e Bruce Ackerman (1980). Para esta teoria, em termos bastante gerais, os cidadãos são tratados com igual consideração e respeito quando lhes é conferido, em patamares equitativos, acesso a um sistema o maior possível e igual para todos de direitos e liberdades fundamentais do tipo previsto nas Constituições das democracias contemporâneas, além

[8] A estrutura básica de uma sociedade é o objeto principal de uma teoria da justiça, como afirma Rawls (2002, p. 8), porque suas consequências são profundas e estão presentes desde o início. A estrutura básica de uma sociedade refere-se às suas instituições sociais mais importantes, as quais determinam quais são os direitos e deveres fundamentais dos cidadãos e a parcela das vantagens decorrentes da cooperação social que lhes deve ser institucionalmente garantida. Abrange, portanto, a constituição política e os arranjos econômicos e sociais mais importantes. Em reformulação posterior, Rawls (2011, p. 305) passa também a incluir, no conceito de estrutura básica, as formas legalmente reconhecidas de propriedade e a natureza da família. A seguir, restará claro que o multiculturalismo, como toda teoria da justiça que tem por objeto principal questões de "reconhecimento" e não de "distribuição", está mais preocupado com a constituição política de uma sociedade do que com a organização de sua economia.

de uma parcela institucionalmente garantida de recursos sociais escassos.

A ideia principal é a de que se deve garantir a todos os cidadãos uma igual medida de liberdade individual, que lhes permita desenvolver as concepções abrangentes de bem que estão de acordo com as suas convicções pessoais. A autoridade política só pode ser exercida quando a sua finalidade for garantir a todos estas condições de igual liberdade. Quando o poder político é exercido sob a suposição de que existe uma única doutrina abrangente do bem verdadeira (como diferentes versões do perfeccionismo defendem), então os cidadãos não são tratados como seres igualmente autônomos, capazes de tomar decisões sobre suas próprias vidas.

Outro grupo de autores e autoras, no entanto, criticam o liberalismo igualitário, afirmando que as soluções que esta teoria propõe são insuficientemente igualitárias quando se trata da proteção de cidadãos culturalmente minoritários. Will Kymlicka (1995), por exemplo, afirma que as minorias linguísticas não possuem a mesma capacidade de exercer seus direitos políticos, uma vez que a deliberação sobre questões políticas fundamentais se dá quase sempre fazendo-se uso da língua hegemônica. Assim, a garantia de direitos e liberdades individuais, quando não acompanhada de medidas específicas tendentes à proteção de grupos culturais minoritários, em vez de conferir igual liberdade para estas minorias, pode contribuir para a assimilação forçada dos seus membros aos modos de vida dominantes, na medida em que deles são esperados, para o exercício de seus direitos, que limitem a manifestação de suas identidades culturais ao âmbito privado.

A mesma crítica pode ser feita em relação aos direitos sociais, como faz Kymlicka (2001), agora reportando-se a Marshall (1967). O direito à educação, por exemplo, se não for acompanhado de políticas públicas específicas para as minorias culturais, pode ser utilizado para fins assimilacionistas, na medida em que o conteúdo

programático lecionado nas escolas públicas pode ser elaborado de tal maneira que acabe por contribuir para a perda das tradições e da memória coletiva das minorias culturais[9].

Desta forma, podemos compreender agora o termo multiculturalismo em um segundo sentido para indicar toda e qualquer teoria normativa que, opondo-se ao liberalismo por ser insuficientemente igualitário, propõe alguma forma de direito específico para grupos culturalmente minoritários, como complemento à tradicional lista de direitos e garantias individuais. Estas medidas especiais de proteção ficaram conhecidas genericamente pelo nome de "política do reconhecimento" (ou "da identidade" ou ainda "sensível à diferença") e, de acordo com a classificação elaborada por Levy (2003), podem ser de vários tipos, a saber: a) isenções (*exemptions*); b) assistência (*assistance*); c) demandas simbólicas (*symbolic demands*); d) reconhecimento (*recognition/enforcement*); e) especial representação (*special representation*); f) e autogoverno (*self-government*).

Por meio das isenções, os membros das minorias culturais se eximem de obrigações legais exigíveis de todos, em razão do seu cumprimento representar um fardo desproporcional para as suas identidades. Assim, por exemplo, algumas minorias culturais e religiosas são dispensadas do cumprimento de obrigações cívicas aos domingos, por ser este dia considerado sagrado para as suas culturas e religiões. A assistência, por sua vez, abrange todas as obrigações de agir impostas ao Estado ou a terceiros pelo direito positivo, com o objetivo de corrigir uma desigualdade observável no mundo dos fatos por meio de uma desigualdade jurídica. Engloba, portanto,

[9] Em resposta, o liberalismo igualitário poderia afirmar que as medidas que propõe não se resumem à previsão formal de direitos e liberdades individuais, mas abrangem também a garantia do valor equitativo das liberdades políticas, razão pela qual os direitos que prevê poderiam vir acompanhados de políticas públicas setoriais do tipo que o multiculturalismo requer. Esta exigência teria implicações diferentes nos níveis constitucional, legislativo e administrativo, a depender do país e de suas características culturais particulares.

todas as formas de discriminação positiva, a exemplo da reserva de vagas para indígenas no ensino superior público.

As demandas simbólicas consistem em reivindicações para que os símbolos presentes nos espaços públicos estatais de fato representem a diversidade cultural da população. O reconhecimento é a afirmação pública da diferença, desde o reconhecimento de fontes não-estatais de normatividade (o que, no Brasil, recebeu o nome de "pluralismo jurídico") até a inclusão, nos conteúdos curriculares das instituições públicas de ensino, de matérias, disciplinas e autores que atendam à diversidade cultural do corpo discente. A especial representação tem por objetivo corrigir a subrepresentação política das minorias culturais, favorecendo participações mais equânimes destes grupos no processo de formação da vontade pública. Por fim, o autogoverno é o poder conferido a uma minoria nacional para reger as relações jurídicas estabelecidas dentro de uma parcela do território nacional que ocupa de forma exclusiva, dando origem tanto a regras externas (aplicáveis a não-membros, como o regramento sobre o acesso às terras sob sua jurisdição) como a regras internas, cujo cumprimento é exigido dos membros do próprio grupo.

O que todas estas medidas possuem em comum, de acordo com Song (2017), é o fato de atribuírem poderes a grupos ou aos seus membros para agir ou não-agir de acordo com a sua cultura. No caso específico do direito à autodeterminação, as minorias nacionais teriam ampla discricionariedade para tomar as medidas que consideram necessárias para manter-se enquanto sociedades culturalmente distintas. Para o liberalismo (BARRY, 2001), no entanto, esta atribuição de poder seria dada não à totalidade do grupo social, mas aos seus líderes, aumentando-se, assim, a possibilidade de que as minorias internas (as minorias existentes dentro das minorias) tenham suas liberdades violadas, como tradicionalmente costuma acontecer com mulheres, crianças e idosos.

Encontramo-nos, assim, diante de um paradoxo. Enquanto o direito à autodeterminação dos povos originários é amplamente reconhecido pelos tratados internacionais de direitos humanos e pela maioria das Constituições latinoamericanas[10], a teoria política liberal (BARRY, 2002), que historicamente serviu de subsídio para a afirmação dos direitos humanos e fundamentais, declara que aquele direito à autodeterminação, ao invés de proteger a dignidade de indivíduos culturalmente minoritários, coloca-os em situação de maior vulnerabilidade.

Queremos saber, portanto, qual é o fundamento de moralidade política do direito à autodeterminação dos povos originários e a sua relação com os direitos de titularidade individual (*v.g.* se há prioridade lexicográfica ou não). Para tanto, iremos sistematizar e analisar criticamente a proposta normativa elaborada por Charles Taylor (1994).

[10] No âmbito do direito internacional dos direitos humanos, o direito à autodeterminação dos povos originários é amplamente reconhecido pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais (apesar de não constar este *nomen juris* dos seus termos, é possível concluir pela previsão deste direito por meio da interpretação de seus dispositivos, em especial do seu artigo 8º), pela Declaração da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre os Direitos dos Povos Indígenas (esta sim faz uso expressamente do termo "direito à autodeterminação" em seu artigo 3º), pela Declaração da Organização dos Estados Americanos (OEA) sobre os Direitos dos Povos Indígenas e pelos precedentes da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre a matéria - como nos casos Mayagna (Sumo) Awas Tingni *versus* Nicarágua e Comunidade Indígena Yakye Axa *versus* Paraguai). Por outro lado, Van Cott (2000), Aylwin (2011), Fajardo (2011) e Filippi (2011) sustentam que o multiculturalismo foi incorporado às Constituições latinoamericanas. A Constituição brasileira de 1988 possui capítulo próprio acerca dos direitos dos povos indígenas. O seu artigo 231 estabelece que são reconhecidos a estes povos a sua organização social, seus costumes, línguas, crenças e tradições, assim como os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. A Constituição Colombiana de 1991 afirma, em seu artigo 7º, que o Estado deve reconhecer e proteger a diversidade cultural e étnica da nação colombiana. A Constituição da Bolívia de 2009, em seu artigo 1º, define a Bolívia como um Estado unitário, social, de direito plurinacional comunitário, livre, independente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado e com autonomias, fundado na pluralidade e no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico, dentro do processo integrador do país. Finalmente, a Constituição do Equador, também em seu artigo 1º, estabelece que o Equador é um Estado constitucional de direitos e justiça, social, democrático, soberano, independente, unitário, intercultural, plurinacional e laico.

IGUAL RECONHECIMENTO DA DIFERENÇA: O LIBERALISMO SUBSTANTIVO DE CHARLES TAYLOR

Uma vez questionado em entrevista a respeito da sua capacidade quase inata de movimentar-se com naturalidade entre o ambiente, muitas vezes refratário à realidade política, da universidade e o *lócus*, inclusive partidário, do debate público canadense, Charles Taylor (1988) respondeu com uma afirmação que nos deve servir como diretriz para o estudo de sua proposta normativa. Diz o autor que é enganosa qualquer divisão ou separação que se faça entre teoria e *práxis*. Assim como a teoria, por mais abstrata e imparcial que seja, parte de uma descrição do real e de uma tomada de posição frente aos fatos, a ação política quando exercida sem qualquer lastro na tradição das ideias tende a reificar injustiças.

É por esta razão que, cumprindo com a advertência feita por Taylor (1985a) a respeito da inseparabilidade entre teoria e *práxis*, precisamos analisar a sua proposta normativa atada à disputa política local que a originou. Isto não significa, no entanto, que a proposta tayloriana não possa ser ampliada para outros casos. Países como a França, por exemplo, compartilham da mesma preocupação de Quebec no âmbito da federação canadense - relativa à dificuldade de manter-se como uma nação culturalmente distinta em um mundo cada vez mais complexo e globalizado - e assumem uma posição política igualmente semelhante - a de vincular a cidadania política à incorporação de traços culturais dos primeiros moradores.

Significa, isto sim, que para fazê-lo é preciso engajar-se em uma atividade essencialmente interpretativa, na qual a interação entre objeto e intenção do autor assume papel destacado; na qual descobrir a intenção original do autor e criar uma melhor versão de sua fala para os dias de hoje confundem-se no mesmo papel de

intérprete. Uma aplicação automática do projeto tayloriano para realidades outras está, desta maneira, descartada, não só pela inadequação ao mesmo tempo fática e normativa, mas pela violação mesma do aspecto democrático-deliberativo que para Taylor (2000) mostra-se tão caro a qualquer Estado de Direito. Por mais justa que seja a proposta revelada pelo filósofo, aplicá-la sem passar pelo teste da aprovação popular significa, por si só, desconsiderar as razões que justificaram a elaboração daquela proposta desde o começo: criar algum meio institucional que possibilite o cidadão perceber-se enquanto tal - quando, então, os arranjos institucionais irão finalmente refletir a sua vontade livremente manifestada.

Não iremos iniciar a explanação do autor por sua teoria normativa. Por mais que seja o aspecto que mais interessa a este trabalho, compreendemos que iniciar pela problemática local que motivou a publicação do texto seminal de 94 – *A Política do Reconhecimento* - em primeiro lugar, é que irá cumprir com os pressupostos que o autor considera adequados para qualquer investigação dessa natureza. Após a exposição da situação real que motivou a investigação teórica e após a descrição/análise da proposta normativa elaborada por Taylor (1994) como modelo de resposta para esta mesma situação, é que nos será possível verificar em que medida o seu modelo teórico poderá ser expandido para aplicar-se à questão indígena no Brasil. Como dito, intenção do autor e papel criativo do intérprete confundem-se por se tratar de atividade essencialmente interpretativa. Ao nos engajarmos nesta etapa, veremos que as conclusões a que chegamos podem estar em contradição com o modelo de liberalismo inicialmente defendido pelo autor e ao mesmo tempo ser uma cópia fiel de suas verdadeiras intenções, as quais serviram de fundamento para a defesa do primeiro modelo como resposta às demandas de Quebec por maior autonomia política.

Charles Taylor (1994) constrói a sua teoria como resposta ao dilema político existente no Canadá quanto aos limites da autonomia da província de Quebec, de maioria francófona. A federação canadense quis estabelecer para todas as províncias do Estado o dever de respeitar uma mesma carta de direitos. No entanto, a província de Quebec discordou, na medida em que isto a impediria de estabelecer certas restrições à ação individual, que seriam essenciais para a garantia da sobrevivência das marcas culturais da sociedade de origem francesa para as futuras gerações.

Desta forma, Quebec exigia, por exemplo, que cidadãos francófonos ou imigrantes só pudessem matricular seus filhos em escolas de língua francesa; que mercados com mais de cinquenta empregados só pudessem funcionar utilizando-se da língua francesa; que os sinais públicos, como os sinais de trânsito, só pudessem ser escritos em francês. Isto seria necessário, ao ver da província de Quebec, para manter a língua e os costumes franceses para as futuras gerações, mas não violaria os direitos fundamentais das minorias não-francófonas existentes dentro do território (como o direito à vida e ao devido processo legal), nem obrigaria os cidadãos ingleses, os quais poderiam escolher entre matricular seus filhos em escolas de língua francesa ou inglesa.

Também está em jogo a forma de relacionamento entre os Poderes Legislativo e Judiciário. É que a previsão de uma carta de direitos igual para todas as unidades federativas do Canadá viria acompanhada de um modelo de revisão judicial semelhante àquele adotado em território americano. De que outra forma os direitos poderiam ser aplicados uniformemente em todo o país, senão admitindo-se a supremacia da interpretação da Constituição dada pela Corte Superior. Supremacia judicial ou prioridade dos Parlamentos das Províncias? É isso que também está em debate aqui.

Charles Taylor (1994) é um autor extremamente complexo. A variedade e a diversidade de temas com os quais a sua obra foi

capaz de dialogar no espaço de uma vida é de assustar qualquer estudante iniciante em filosofia. Charles Taylor (1989) já escreveu sobre epistemologia, metafísica e filosofia moral e política, praticamente todos os ramos do conhecimento filosófico. Seus livros tratam de temas tão diversos quanto inteligência artificial e teoria dos sentimentos morais. Não à toa Ruth Abbey (2004, p. 1) o tão bem descreve como um "pensador atemporal de questões temporais" – para mim a descrição mais escorreita já feita de sua atitude filosófica até hoje.

Charles Taylor (1994) resiste a qualquer tipo de classificação. Do mundo antigo, importou o gosto pela vastidão e variedade dos temas. Neste sentido, de nenhuma forma ele se compatibiliza com a tendência moderna pela especialização. Ao mesmo tempo, suas pretensões se distanciam da moda clássica de construção de sistemas, unidades completamente coerentes, às quais pode ser submetida qualquer espécie de pergunta, no que ele é basicamente moderno. Nem raposa, nem ouriço, assim é Charles Taylor (1994).

Irá se decepcionar aquele que estuda Charles Taylor (1994) em busca de respostas prontas. Isto seria uma contradição com seu espírito republicano. Seu objetivo é outro. Assim como Hegel (1829) quis juntar, em uma mesma fórmula política, a moralidade moderna com a eticidade dos antigos, Taylor (1994) quer superar as dicotomias que o embate público na prática cotidiana tratou de solidificar, descobrindo o caminho do meio antes velado pela polarização, mostrando que posições antagônicas podem ter mais proximidades do que distanciamentos entre si.

Mas Charles Taylor (1994) não quer, nem pode completar esta missão sozinho. Ele exige nossa participação ativa neste projeto. O seu modelo de pensamento é essencialmente democrático e participativo. É por isso que interpretar de forma criativa a sua teoria,

como pretendemos fazer neste capítulo, não significa nada mais do que responder afirmativamente ao seu chamado para fazer filosofia.

Poderíamos começar por qualquer ponto de sua teoria que chegaríamos aos mesmos resultados. Gosto da figura da espiral para representá-la. Quando posta em movimento, forma-se um círculo aberto, onde as soluções dadas são sempre provisórias e passíveis de contestação. A ausência de respostas definitivas não significa, portanto, que a teoria não precise demonstrar a sua coerência interna.

O caminho mais curto para a compreensão do leitor, no entanto, me exige que eu compartilhe provisoriamente de dois "pecados". Chamo de pecados as interpretações atentatórias ao espírito do autor presente no texto. Cometo-os, no entanto, ciente de sua inadequação, a qual passo agora a explicar.

O primeiro pecado é começar a exposição do autor pela sua teoria do conhecimento, quando um de seus objetivos é justamente *superar a epistemologia* (1995a) - título de um de seus artigos mais conhecidos. Taylor (1995) recusa o que ele mesmo denomina de fundacionalismo (*foundationalism*), a ideia de que a epistemologia é prioritária dentre as matérias filosóficas; a alegação de que é necessário estabelecer, antes de se fazer qualquer afirmação sobre um determinado objeto, as condições apriorísticas que tornam possível o seu conhecimento e de que é possível estabelecê-las assim, aprioristicamente. Taylor (1995), por seu lado, quer demonstrar, por meio de argumentos de validade transcendental, que a ontologia possui precedência sobre a epistemologia.

Não se trata de uma ontologia qualquer, mas sim uma na qual o ser humano é concebido como corporificado e engajado na vida prática desde o início. Começar por aqui me possibilitará refutar alguns dos principais argumentos responsáveis por nos conduzir já de início a interpretações equivocadas do autor, ao mesmo tempo em que poderei apresentar, ainda que de forma introdutória, alguns dos

temas cruciais de seu pensamento, os quais, por esta razão, estarão presentes em todas as demais seções.

O segundo pecado é tratar, ainda que para fins didáticos, a moralidade e a identidade como temas que podem ser abordados separadamente, quando isto contraria aquela que, para muitos, é a frase-chave de sua obra-magna, *As Fontes do Self* (1989): "a identidade e a moralidade são temas inextricavelmente entrelaçados" (TAYLOR, 1989). Considerá-los desta maneira, no entanto, é a melhor forma de evitar incompreensões. A simetria existente entre as seções que irão abordá-los deixará bastante evidente, entretanto, o quanto esses assuntos são intimamente relacionados.

Desta maneira, divido o capítulo em partes sequenciais da seguinte forma: em primeiro lugar, abordarei a teoria do conhecimento e assentarei as bases ontológicas, epistemológicas e hermenêuticas que permitirão uma compreensão devida das seções seguintes; posteriormente, tratarei em sequência da teoria moral, da teoria da identidade e da teoria política, dando especial ênfase à proposta do autor de um liberalismo substantivo capaz de dar o devido reconhecimento, em bases igualitárias, às identidades particulares de todos os cidadãos. Somente após a exposição, a mais completa possível, de todas estas particularidades da teoria tayloriana, é que seremos capazes de dar o passo mais ousado: imaginar, em um exercício de interpretação criativa, qual seria o resultado da aplicação desta teoria, se o que estivesse em jogo fosse a reivindicação dos povos originários indígenas por maior autodeterminação política. Afinal de contas, se, para Taylor (1994), Quebec tem razão em reclamar uma fatia assimétrica do poder soberano, mais razão teriam os povos indígenas, cuja ocupação imemorial do território antecede e muito a própria formação do Estado canadense.

Superando a Epistemologia

O principal objetivo desta parte, dedicada à teoria do conhecimento, é demonstrar por que Charles Taylor (1985c) pode ser considerado um filósofo hermenêutico, bem como assinalar qual o reflexo dessa tomada de posição no campo epistemológico para um projeto de teoria moral e política que pretende ser, sobretudo e por esta razão, interpretativista. Comecemos, então, com algumas noções básicas bastante gerais a que qualquer estudante de filosofia, direito ou ciências sociais tem acesso logo nos primeiros anos do curso.

É reconhecido o fato de que existem duas ordens de ciências, porque existem também duas ordens de fenômenos que podem ser conhecidos pela mente humana. Chamemos essas ordens de conhecimento de ciências naturais e ciências humanas (alguns autores preferem a denominação *ciências do espírito*). Chamemos também os fenômenos que elas estudam, respectivamente, de fenômenos naturais e humanos ou sociais.

Qual a diferença entre eles? Fenômenos naturais são fenômenos dos quais o ser humano não participa. Eles acontecem e continuarão a acontecer, independentemente da vontade humana. A participação humana nestes fenômenos não é um requisito essencial para que eles aconteçam no tempo, lugar e do modo como de fato aconteceram. Já os fenômenos humanos/sociais são exatamente o contrário. Eles só existem porque existe antes uma vontade humana para dar-lhes início. São fenômenos dos quais o ser humano tem que participar ativamente para que eles aconteçam da forma como já aconteceram.

Qual a diferença dessa participação para a forma como conhecemos cada um destes fenômenos? Em termos taylorianos, a principal diferença é esta: quando o ser humano se impõe a

necessidade de conhecer fenômenos naturais, a sua tarefa hermenêutica é única. Como o ser humano não contribui diretamente para a constituição destes fenômenos, a única rede de significados com a qual o cientista terá contato dentro do seu laboratório é a própria linguagem científica que ele mesmo construiu para conhecer o seu objeto e fazer ciência. Algo diferente acontece quando a pretensão é tornar conhecidos fenômenos eminentemente sociais ou humanos. Nestes casos, o esforço hermenêutico será sempre em dobro, porque não há outra forma para o cientista social acessar estes fenômenos que não seja pela linguagem dos indivíduos que lhes deram origem. Não há outra maneira de se cumprir a pretensão de uma ciência humana que não seja por esta tarefa que exige sempre o encontro de duas linguagens, a do cientista/intérprete social e a dos indivíduos diretamente envolvidos nos acontecimentos que queremos desvendar.

Explico. O ser humano é o único animal da natureza que se auto-interpreta, porque ele é o único animal dotado de linguagem, capaz, portanto, de atribuir significado às coisas que estão ao seu redor. Outros animais são até capazes de utilizar sinais para fins não-linguísticos. Um macaco, por exemplo, é capaz de aprender que, sempre quando pressionado o botão vermelho, a máquina irá lhe entregar uma banana. Mas só o ser humano é capaz de utilizar-se de sinais para cumprir com fins propriamente linguísticos. Questões acerca do uso adequado de um vocábulo só fazem sentido para seres que, como o animal humano, são dotados de linguagem. Podemos dizer que um animal é dotado de linguagem quando ele é capaz de se movimentar por essa nova dimensão por ela mesma instaurada, a qual podemos dar o nome de dimensão simbólica. Em razão desta dimensão simbólica, a linguagem passa a ser mais do que um instrumento para fins práticos e não-linguísticos (*v.g.* chamar atenção de alguém para a morte iminente). A linguagem passa a ter um fim que só pode ser compreendido no interior desta nova dimensão simbólica, um fim expressivo.

A palavra *expressão* é deveras importante aqui. Diferentemente de *criação*, expressão não tem o sentido de gestação *ab initio* (de algo novo a partir de lugar nenhum). Expressar passa a ideia de que existe algo anterior ao ato de expressão ele mesmo, justamente o que precisa ou quer se ver expresso. Por outro lado, o seu sentido não coincide com aquele outro do ato de descobrir, posto que o que vier a ser expressado é também constituído pelo ato de expressar (já que de outra forma não teríamos acesso a ele).

Mas existem expressões melhores do que outras. Algumas conseguem trazer à luz a melhor versão daquilo que elas visam expressar. A linguagem é uma clareira que torna possível revelar sentidos que, de outra forma, continuariam velados. Por meio da linguagem, o ser humano articula sentidos, elabora significados que já estavam inteiramente à disposição no seu pano de fundo, ainda que de forma irrefletida e inarticulada. Chamemos de pano de fundo (*tacit background*) todo o conhecimento que é acionado sem que dele nos demos conta. O *habitus* - na forma como esta palavra é utilizada por Pierre Bourdieu (1992) - cumpre um importante papel na formação deste pano de fundo. Dirigimos quase que instintivamente, mas basta uma pequena mudança (um carro novo, por exemplo) para nos apercebermos da complexidade da operação. Existe, portanto, uma continuidade entre os estágios de dispersão e concentração com que o nosso cérebro atua. O importante é termos a noção de que, ao trazermos algo para o campo da atividade reflexiva, podemos conferir-lhe um sentido renovado, talvez mais apurado, porque a atividade expressiva não apenas descreve significados pré-existentes, mas também os constitui por meio de relatos aperfeiçoados.

Ao mesmo tempo, este significado nos exige que nossa rede de significados anteriores seja reconfigurada para lhe dar a devida passagem. Altera-se, assim, a nossa percepção do mundo e a forma como nos colocamos dentro dele. A linguagem, portanto, possui uma

função expressiva e, por consequência, constitutiva, inclusive da forma como nos percebemos enquanto pessoa (isto é, da nossa identidade). Muitas vezes precisamos que o nosso caminho cotidiano esteja bloqueado para descobrirmos um trajeto mais curto para casa que, no mais das vezes, acabava por passar despercebido. Talvez até encontremos um café em um lugar aconchegante que mude nossa relação com o trabalho e com a própria cidade. Da mesma forma, a linguagem, ao cumprir com a sua função expressiva, nos coloca diante de significados cuja novidade em nossas vidas tem o condão de alterar a forma como nos posicionamos diante dos fatos.

No Brasil da década de 80, era lugar-comum assistir programas de televisão que se aproveitavam da imagem estereotipada de minorias raciais para fazer humor. Isto não era uma questão em aberto, pelo menos para o homem branco que poderia ter acesso a uma *tv* própria naqueles tempos (e uma casa onde guardá-la). Nas décadas seguintes, com o início dos programas de ação afirmativa e a implantação dos sistemas preferenciais de admissão nas universidades, a composição racial das salas de aula alterou-se profundamente. Alunos e alunas negras recém-ingressos passam a levantar questões que antes sequer eram discutidas: por que na lista de livros obrigatórios deste ano não foram incluídos autores ou autoras negras e/ou africanas? Por que a maioria das disciplinas optativas tratam de debates essencialmente europeus e não dos problemas locais da população pobre? É neste contexto que surgem autores como Adilson Moreira (2018), o qual passa a questionar a caracterização deste tipo de humor racial como algo inofensivo, sem a intenção de ofender, manifestação que é da liberdade de expressão do pensamento. Em seu lugar, Moreira (2018) cunha o termo "racismo recreativo". Não se trata de uma manifestação legítima da liberdade de expressão, mas sim um ato discriminatório, um ato atentatório à dignidade de pessoas racializadas negativamente, cuja ilicitude é expressamente declarada pela atual Constituição brasileira, quando, em seu texto original, tipifica o crime de racismo.

A intenção de Moreira (2018) ao renomear fenômenos não é tão somente revelar aspectos que antes se encontravam invisibilizados pela prática reiterada e cotidiana. É também formar identidades, constituir relações, modificar instituições. Assim, espera-se que a ressignificação do humor racial como um ato verdadeiro de racismo promova o desenvolvimento de identidades brancas mais cientes de seu lugar privilegiado de fala e de identidades negras e indígenas da necessidade de lutar por seus direitos e por tratamento digno *on a daily basis*. Mas, principalmente, espera-se que, com isso, se possa chamar a atenção das autoridades locais para fatos que reclamam a incidência do aparelho repressivo do Estado e não a sua concordância via conduta omissiva dos agentes de polícia.

É o que também me proponho fazer nesta obra com a ressignificação dos povos indígenas em termos de povos originários - revelar aspectos que, se postos fora do alcance da informalidade, exigiriam mudanças estruturais importantes na forma como tradicionalmente nos relacionamos com estes povos. É o que fazem também os movimentos sociais, quando as expressões novas que criam são acompanhadas por novas percepções acerca de particularidades recém-descobertas e até então reprimidas de suas identidades, fruto mesmo da atividade reflexiva a que estas pessoas submetem as situações de injustiça por elas vividas cotidianamente (basta pensar em como a identidade sexual assumiu cada vez maiores diferenciações internas, diferenciação esta bastante representada pelo crescimento da sigla *LGB*, assim criada originalmente durante os anos noventa, até chegar à forma atual mais amplamente reconhecida, *LGBTQIAP+*, sendo que o símbolo + nesta última sigla ainda abre espaço para que sejam incluídas todas as outras pessoas que não se sentiram plenamente representadas pelas letras anteriores).

Observem como este exemplo é fecundo para compreendermos o verdadeiro significado da dimensão expressiva/simbólica da linguagem. Ao nascermos, somos lançados em uma teia de significados que é mesmo anterior à nossa existência, resultado que ela é da atividade expressiva dos nossos antepassados. Esta teia de significados pré-existentes dirige muitas vezes tacitamente a nossa conduta pela força do *habitus*. Até porque se realmente refletíssemos sobre cada decisão que tomamos durante o dia, logo estaríamos exaustos. O estágio de atividade reflexiva não é, portanto, a regra, mas a exceção da vida ordinária, quando colocamos sob julgamento o conhecimento tácito que veio conduzindo a nossa vida até este momento. E assim passamos a dar continuidade à atividade expressiva iniciada por aqueles que nos antecederam.

A palavra "expressão" ou "símbolo" é bastante representativa aqui, como já ressaltei antes, porque ela nos remete a algo que está em outro lugar, para além da figura que lhe serve de representação. Este algo é justamente o significado pré-concebido que agora é posto em questão. O resultado desta atividade não pode ser nunca um simples relato do que anteriormente já existia, até mesmo porque não existe algo que possa ser anunciado da mesma maneira duas vezes. Quando colocamos significados "em jogo", o mais provável é que eles sejam ressignificados e, nesta ressignificação, produza-se o novo a partir do antigo.

É o que o exemplo envolvendo o professor Adilson Moreira (2018) nos mostrou tão bem. Ambas as caracterizações - "humor inofensivo" e "racismo recreativo" - referem-se ao mesmo ato, o ato de fazer humor com minorias raciais, mas dificilmente poderíamos dizer que as duas o retratam sob o mesmo olhar. A primeira reflete a perspectiva da maioria branca que costuma se divertir com essas piadas como uma forma de reafirmar a sua pretensa superioridade racial. "Eu só estava brincando", "não tive a intenção de ofender" é

o que estas pessoas costumam dizer para justificar a sua posição. A segunda caracterização, por sua vez, retrata o mesmo fenômeno sob a perspectiva do ofendido, racialmente minoritário (no sentido da opressão, é claro). Não é humor, mas racismo, com aparência de atividade lúdica, recreativa. Não é injúria, simples ou qualificada pela categoria raça. É puro racismo e, como tal, um ato ilícito, um abuso da liberdade de se expressar; algo que deve ser combatido, punido, desestimulado.

Antes de continuar, quero que o leitor preste bastante atenção ao que eu vou dizer em seguida. Observem como nós (o cientista social, inclusive) não temos acesso ao "ato em si". A única via de acesso a ele é por meio das caracterizações significativas feitas por um e por outro. É por isto que Taylor (1985c) afirma não ser possível diferenciar os fenômenos sociais da forma como eles se parecem a nós. Seguindo a intuição husserliana, ele diria: "todo objeto social tem uma intencionalidade". Não existe objeto social "em si", mas apenas como ele se apresenta a nós.

Alguns vão ainda mais longe (*v.g.* DREYFUS, 2015). O mesmo raciocínio se aplicaria ao âmbito dos fenômenos naturais. Se somos agentes cuja existência neste mundo está ligada a um corpo que, ao mesmo tempo em que possibilita, limita a nossa percepção sensorial, também não seria possível, neste âmbito, ter acesso aos fenômenos naturais em si ou aos objetos a que eles se referem, mas apenas aos fenômenos tal como eles se parecem a um ente humano dotado de um corpo com essas e essas características.

Para Taylor (1985c) (que, como veremos mais tarde, é um realista neste âmbito) acredita que o avanço das ciências neste campo e o desenvolvimento de novas tecnologias tornaram possível observar estes fenômenos de uma forma cada vez mais independente do nosso pertencimento corporal, aproximando-se da perspectiva do observador imparcial. Dreyfus (2015) diz, em réplica, que mesmo aparelhos avançados são construídos de maneira que se adaptem à

forma como nos tornamos presentes por meio de um corpo. O microscópio seria o exemplo máximo dessa leitura. Ele nos permite ver o que antes, a olhos nus, não era possível. Mesmo assim, ainda precisamos dos olhos humanos para enxergar as novidades que ele nos apresenta. Se observarmos bem, a forma que o microscópio assume ordinariamente está sempre adaptada ao uso que damos a ele como agentes corporificados, o que confirma a intuição original de Husserl (1970) - realmente todo o objeto fabricado pelo ser humano deve adaptar-se ao emprego que um corpo humano pode lhe dar, sob pena de inutilidade.

É da natureza da xícara ter uma alça que possibilite o seu uso pela mão humana. Sem uma alça deste tipo, um objeto não pode ser adequadamente chamado de xícara. Da mesma forma, existem xícaras melhores e piores a depender do conforto que suas respectivas alças são capazes de oferecer aos dedos humanos. Todo objeto fabricado pelo ser humano incorpora os significados que justificam o seu emprego. Uma xícara não tem apenas um valor instrumental, conduzir a bebida quente à boca. Ela incorpora todos os sentimentos envolvidos em tomar café com a família ao final da tarde, de um modo que só um ser humano da espécie que somos é capaz de compreender. Todo objeto social é construído para atender expectativas só compreensíveis pela perspectiva de um agente humano.

As ciências não alcançaram ainda o mesmo desenvolvimento no âmbito dos fenômenos sociais, no entanto. Até o dia em que alcancemos este estágio, a nossa única via de acesso a estes fenômenos são as interpretações que as partes envolvidas já fizeram a seu respeito. É por esta razão que Charles Taylor (1985c) pode ser classificado como um moralista falseável, como veremos mais adiante. Agora estamos prontos para compreender a complexidade do conceito gadameriano de "círculo hermenêutico" e as razões por

que Taylor (1985c) compreende o esforço de compreensão dos fenômenos sociais como um trabalho hermenêutico duplo.

Se as ciências humanas tem por objeto de estudo fenômenos que só existem porque a vontade humana foi capaz de gerá-los e se o ser humano é um animal linguístico que confere significado às coisas que estão ao seu redor e, assim, necessariamente interpreta a si mesmo, então a única via de acesso que temos para conhecer e explicar estes fenômenos é recorrer às interpretações significativas às quais aqueles fenômenos estiveram historicamente associados. Não há mais dúvidas a este respeito, acredito eu.

A informação nova que eu gostaria de adicionar e que acredito ser fundamental para a compreensão tanto do círculo hermenêutico quanto do esforço hermenêutico duplo é esta: o cientista/intérprete social participa ele mesmo, como integrante da sociedade, dos fenômenos que ele observa. Logo, quando afirmamos que é por meio das interpretações significativas que o cientista terá acesso a estes fenômenos, estamos nos referindo às interpretações significativas do próprio cientista que, ao participar da sociedade, participa também, ainda que indiretamente, dos fenômenos que nela acontecem.

Mas ao falar das interpretações significativas *do* cientista, não estou me referindo exclusivamente às interpretações que porventura ele tenha elaborado reflexivamente, isto é, de forma pensada e consciente. Refiro-me, sobretudo, às interpretações que, apesar de não serem reflexivamente elaboradas por ele, ainda assim governam não só a sua conduta, pensamento e atitudes, como também de toda a sociedade. Claro que estou fazendo referência ao conceito já veiculado de *pano de fundo*.

Chegamos à seguinte conclusão: é verdade que as ciências humanas não podem almejar o ideal de neutralidade já alcançado pelas ciências da natureza. Não temos um método que nos permita

dissociar os fenômenos observados das construções simbólicas nas quais estamos desde sempre enredados. Mas isto não significa que não tenhamos nenhum ideal a alcançar neste âmbito. Temos um outro ideal bem mais palpável: o da imparcialidade[11].

[11] O reflexo deste argumento epistemológico para o âmbito da teoria política normativa, na obra de Charles Taylor (1994), é particularmente importante, razão pela qual peço encarecidamente ao leitor que preste uma boa dose de atenção a este ponto. Basta lembrar o leitor que a teoria política normativa é uma ciência humana por excelência. Logo, o ideal da neutralidade não é um ideal que pode ser por ela alcançado, mas a imparcialidade o é. Assim, a título de exemplo, o liberalismo não pode pretender ser neutro em relação às diversas formas de vida existentes na sociedade, porque ser liberal já significa em si firmar uma posição moral em relação a qual algumas formas de vida serão incentivadas; outras, apenas facultadas; e outras formas ainda, desestimuladas, proibidas e tipificadas como crime. O que se pode legitimamente esperar de instituições que obedeçam irrestritamente princípios liberais de organização política é que elas tratem seus cidadãos de forma equânime/imparcial, seguindo a máxima de que casos semelhantes devem ser tratados semelhantemente e casos diferentes, de forma distinta (oferecendo-se, fundamentadamente por óbvio, as razões de distinção). Considerando-se que, neste caso, as instituições já são hipoteticamente justas, tratar-se-ia de uma exigência de justiça formal (para utilizar um termo rawlsiano), consubstanciada, por exemplo, na vigência do Estado de Direito e na aplicação coerente dos precedentes judiciais. Taylor (1994) parece exigir, em muitos trechos de *A Política do Reconhecimento*, que uma teoria da justiça para ser moralmente justificada deve ser capaz de garantir iguais chances para que todas as formas de vida, independentemente do seu conteúdo, possam sobreviver, no que ele recebe fortes críticas de autores como Barry (2001). Taylor (1994) parece exigir, mais do que uma neutralidade de justificação (oriunda do ideal da imparcialidade), uma neutralidade de impacto que nenhuma teoria política – e nenhuma ciência humana, ressalte-se – é capaz de cumprir. Taylor (1994), continua Barry (2001), estaria confundindo questões de justiça como questões de autoridade/legitimidade. A única tarefa que cabe a uma teoria liberal da justiça responder é quais são os termos equânimes de cooperação social entre os cidadãos de uma sociedade democrática que decidiu se organizar de acordo com mandamentos liberais? Estariam fora, portanto, das questões a que cabe uma teoria da justiça responder, por exemplo, sobre quem tem autoridade/legitimidade para decidir, em nome da sociedade, a respeito de qual modelo de organização política deve ser perquirido – se liberal, comunitarista/perfeccionista, utilitarista ou ate mesmo socialista/comunista. Não posso concordar inteiramente com este argumento. Precisamos interpretar o autor com caridade. Só em último caso, após exaustivas tentativas de compreende-lo da melhor maneira possível, é que podemos chegar à conclusão de que a incoerência por nós antevista passou ao largo do gênio do autor. A meu ver, o argumento de Taylor (1994) de que o liberalismo, ainda que seja a versão substantiva que ele defende, é incapaz de cumprir com o princípio da neutralidade frente a todas as culturas deve ser interpretado não como um argumento a favor da neutralidade de impacto como um critério distintivo das teorias políticas, mas sim como um argumento a favor da unidade, não apenas entre valores morais e éticos, como na última fase de Dworkin (Justiça para Ouriços, 2011), mas também e, principalmente, como um argumento a favor da unidade entre moralidade (incluindo-se aí tanto questões de justiça como o que se convencionou chamar na literatura moderna de questões de bem, questões acerca do que faz uma vida ser digna de ser vivida) e identidade, as formas com as quais historicamente chegamos a reconhecer uma pessoa, um agente humano ou simplesmente um *self*. Taylor (1994) quer tentar nos convencer de três coisas: a) de que o liberalismo clássico é inerentemente etnocêntrico, porque está

Somos imparciais não quando alcançamos um ponto neutro de observação dos fenômenos onde as nossas compreensões significativas tacitamente atuantes não têm vez (até porque esse lugar, como vimos, não existe). Somos imparciais quando nos tornamos conscientes das preconcepções que até orientavam instintivamente a nossa prática e raciocínio. O processo de compreensão comum a todas as ciências humanas pode mesmo ser descrito como um processo de articulação, por meio do qual o ser humano utiliza-se da sua capacidade linguística para tornar visíveis (e, portanto, passíveis de questionamento) concepções significativas que, de outra forma, permaneceriam para sempre implícitas. Não há dúvidas, portanto, de que o esforço hermenêutico, neste caso, é duplo. Nas ciências naturais, articulamos linguísticamente para descrever e explicar fenômenos que em si não são linguísticos, ou seja, que não dependem da vinculação a elaborações simbólicas para

mais preocupado com a liberdade de oportunidade do que com a liberdade de exercício; b) de que é possível desenvolver o compromisso substantivo com a autonomia presente na doutrina política liberal e sustentar, com base em argumentos convincentes, de que este compromisso exige o apoio a políticas que visam afirmar publicamente a particularidade identitária de pessoas e grupos sem a qual o próprio exercício da liberdade em bases igualitárias pode ser posto em risco. A incorporação de uma imagem depreciativa de si mesmo pode impedir que pessoas de grupos identitariamente marginalizados aproveitem as oportunidades materiais e econômicas, mesmo que elas estejam à disposição; c) e, por fim, de que até o reconhecimento da diferença tem um limite. Existem particularidades que não podem ser reconhecidas por uma teoria genuinamente liberal, porque ela então deixaria de sê-lo e ver-se-ia confundida com um tipo de relativismo que só teorias historicistas (Foucault) e desconstrutivistas (Derrida). Isto ocorre justamente porque Taylor reconhece que a neutralidade de impacto não é um ideal alcançável nem mesmo desejável para as teorias normativas – justamente o contrário do que diz Brian Barry (2001) a ser respeito. Estas diferenças são justamente aquelas que violam direitos considerados básicos por toda e qualquer teoria liberal (como o direito à vida, à livre manifestação de pensamento e ao devido processo legal). O que fazer com estas culturas cujas demandas são irrazoáveis, sob a perspectiva liberal? Devemos apelar para a violência organizada? O diálogo transcultural recomendado por Taylor (1994) representa, pelo menos na forma como eu o interpreto, a última fronteira contra a utilização da força, mas só uma teoria liberal reinterpretada substantivamente é capaz de erguê-la. Isto porque só o liberalismo substantivo reconhece os vínculos indissociáveis entre identidade e moralidade e, portanto, os limites com que se pode fazer afirmações morais. Argumentar a favor do liberalismo significa também dar apoio a uma sociedade que se secularizou, uma sociedade na qual a divindade não mais molda a liberdade de opção, mas está ela mesma submetida a essa liberdade, algo impensável para muitas sociedades do mundo (inclusive as indígenas) que não passaram pelo mesmo processo como esta posição de maior respeito para com a cultura alheia pode submeter minorias internas a desigualdades, não há como não dizer que existe uma inclinação pela cultura. Ao longo deste capítulo, apresento estas ideias mais detalhadamente.

acontecer. Algo muito diferente acontece no âmbito das ciências humanas. Aqui a articulação simbólica se dá sobre outra elaboração simbólica feita em momento anterior (não necessariamente pelo próprio agente que decide agora articular, mas frise-se que a elaboração prévia deve fazer parte de sua bagagem de sentidos[12]).

Como a articulação se dá sobre uma articulação que já faz parte do horizonte pré-compreensivo do agente (e que, por esta razão, constitui a sua identidade), entra-se um círculo – o círculo hermenêutico –, cujo resultado esperado é uma melhor compreensão do fenômeno social observado, revelando-lhe aspectos novos antes encobertos, com reflexos na própria identidade do agente que se propôs interpretar. A articulação de Moreira (2018) incide sobre a expressão "humor inofensivo" utilizada para descrever um fenômeno social que faz parte do seu mundo, o humor racial com negros. E a expressão nova que cria, "racismo recreativo", desnuda sentidos anteriormente velados – a ilicitude de uma conduta historicamente tolerada – o que acaba por constituir novas identidades – o negro que se levanta contra este tipo de humor, antes descrito como "sensível demais" e "intolerante", passa a ser visto como uma vítima real de um crime permanente ainda em curso.

Diferentemente das ciências naturais, as ciências humanas têm por objeto fenômenos produzidos por seres que se auto-interpretam. Não por acaso existem grandes diferenças entre os dois tipos de ciências. As ciências naturais analisam fenômenos

[12] Quando o agente decide articular sentidos ou compreender fenômenos sociais que não fazem parte de seu horizonte prévio de significados, corre-se o grande risco de incidir em leituras equivocadas, enviesadas e etnocêntricas. É justamente o que aconteceu quando o homem branco decidiu inventar o termo "infanticídio indígena" para se referir a um fenômeno que não é nem infanticídio, nem uma prática autorizada por todos os povos indígenas. É por esta razão também que Taylor (1994) se mostra contrário, agora já no âmbito da teoria política, a um modelo de revisão judicial que exige a aplicação uniforme dos direitos e das leis em todo território nacional, sem levar em consideração que as particularidades de cada região podem ser muito diferentes daquelas que motivaram a edição dos mandamentos legais. Para escapar a este risco, só há uma única saída: ampliar o próprio horizonte prévio de sentidos, participando do horizonte de sentidos alheio. E como isto é possível? Por meio do diálogo transcultural, cujas características principais serão detalhadas mais adiante neste texto.

provocados por seres que não se auto-interpretam. Por outro lado, o desenvolvimento destas ciências e do método científico que as fundamenta tornou possível reduzir ao máximo a participação do observador nos fenômenos observados. Seu ideal é observar os fenômenos naturais em si, desde um ponto de vista neutro/imparcial possibilitado pelo método empregado.

Até mesmo a linguagem utilizada pelo cientista é influenciada por esta pretensão de observar os fenômenos desde um ponto de vista fora do corpo. A linguagem passa a ser construída pelo cientista para que ela se torne livre de qualquer dimensão significativa e passe a cumprir efetivamente a única missão que lhe fora destinada pelo cientista: a tarefa instrumental de transmitir os dados descobertos da forma mais rápida e precisa possível, sem margem para interpretação.

Qual o papel da razão neste tipo de ciência? A razão aqui ocupa uma função eminentemente instrumental: identificar regularidades. Como os fenômenos naturais são produzidos por entes que não se auto-interpretam, eles acontecem repetidamente de maneira regular. Assim, torna-se possível para a razão estabelecer jus (xy) que reproduzam esta regularidade.

Por sua vez, estas leis possibilitam fazer previsões de acontecimentos futuros, bem como dão conta de oferecer explicações plausíveis – que pretendem ser universais e atemporais – sobre as causas responsáveis por acontecimentos passados. A linguagem de modelos explicativos, dados e previsões daí resultante é a única rede de significados com a qual o cientista da natureza tem de lidar. Por isso, podemos dizer, em conclusão, que o esforço hermenêutico a que estamos submetidos quando queremos fazer ciências da natureza é um só. Compreender a linguagem que nós mesmos, como cientistas, produzimos para explicar fenômenos que em si não são linguísticos, pois não envolvem seres capazes de

locomover simbolicamente. Não podemos esperar o mesmo tipo de previsibilidade das ciências humanas.

As ciências humanas têm por objeto fenômenos que dependem diretamente de seres auto-interpretativos para acontecer. Logo, o acesso que temos a estes fenômenos perpassa necessariamente pelas construções significativas elaboradas pelas partes humanas que deles participam. A aplicação do método das ciências da natureza é totalmente inútil aqui. Não é possível observar estes fenômenos *per si*. Eles estão intrinsecamente ligados às concepções significativas que os originaram, sem as quais eles nem mesmo existiriam. É por isso que se torna particularmente inviável fazer previsões neste campo. As interpretações humanas mudam e, com elas, os próprios fenômenos sociais observados. Não há, portanto, regularidade em sua ocorrência que possa ser detectada pela razão.

Qual é, então, o papel da ciência aqui, se não há caso específico que possa ser submetido a uma regra geral? O objetivo da ciência humana é compreender o fenômeno social tal como ele é em sua particularidade, como um objeto único dentre as categorias de fenômenos. Como estes fenômenos sociais são indissociáveis das interpretações que deles fizeram os agente morais, compreender aqui torna-se o caso de se chegar a um acordo sobre qual, dentre duas ou mais alternativas disponíveis, é a melhor interpretação para um específico fenômeno, aquela que o torna compreensível da melhor forma possível para aqueles que dele participam, a interpretação, enfim, que torna o fenômeno o melhor exemplar da categoria de fenômenos a que pertence.

Poderíamos dizer, seguindo aqui os ensinamentos de Dworkin (2010) a respeito, que didaticamente a melhor interpretação de uma determinada prática social é aquela que, ao mesmo tempo, mais se adequa às suas características particulares e melhor a justifica. Os testes da adequação e da justificativa são, portanto, os

critérios fundamentais para decidir-se a respeito da melhor interpretação. São critérios que só podem ser manejados por quem está envolvido com a prática de alguma maneira. São o que podemos chamar de critérios *ad hominem* e não de critérios apodíticos. São critérios internos e que dependem totalmente das partes para existirem.

Toda prática social é composta por duas partes: uma que é perceptível aos sentidos e outra que diz respeito ao significado que a prática assume no contexto de sentidos prévios compartilhados pelos participantes. Assim, a título de exemplo, não cumprimentar a mulher do amigo quando ela estiver sozinha é, em algumas sociedades, um sinal de respeito para com a instituição do casamento. Existe uma parte visível: o ato omissivo de não cumprimentar. E uma parte invisível: o significado de respeito a ele vinculado.

O decorrer da história pode mostrar, no entanto, que outras versões são preferíveis. O ato passa a ser visto como um costume social que confirma reiteradamente no espaço público a posição de subordinação ocupada pela mulher frente ao seu companheiro. Alterado o significado que se lhe atribui, altera-se também a prática, que agora passa a ser qualificada negativamente.

Como já ressaltamos anteriormente, fenômenos sociais são indissociáveis dos significados compartilhados a eles associados. Muita coisa ainda precisa ser dita. A argumentação a favor de uma determinada interpretação deve partir sempre de uma articulação do horizonte prévio de sentidos compartilhados pelos participantes. O argumento se inicia por algo que os participantes têm em comum e não raramente assume a forma de uma requisição de coerência.

O exemplo do professor Adilson Moreira (2018) ainda se mostra bastante útil aqui. Como poderia o ofendido convencer o seu ofensor de que não se trata de humor inofensivo os atos que ele

apoia, mas sim de verdadeiro racismo recreativo? Ele deve começar recorrendo por algo que ambos partilham, uma informação significativa que faz parte do pano de fundo dos dois, por exemplo – se você fizesse uma piada que sua mãe achou ofensiva, você insistiria em fazê-la? – poderia perguntar àquele que se sente ofendido. Se a resposta for negativa (e esta é a parte em que o ofendido reclama coerência), por que você insiste em fazer piadas de conteúdo racista quando sabe que isto acerta em cheio a integridade das minorias envolvidas?

Ao falar de critérios *ad hominem*, exclusivamente, e de argumentos cujo ponto de partida é o terreno comum entre os falantes, pode parecer que estamos preparando o terreno para argumentos de incomensurabilidade cultural. Argumentos desse tipo afirmam que não existe critério ahistórico com que se possa julgar todas as culturas. Critérios de justificação nascem das culturas necessariamente e somente por meio daqueles estas podem ser julgadas. Logo, não há deliberação que possa ser frutífera sem que os participantes compartilhem do mesmo horizonte prévio de significados fornecido pela cultura conjunta.

Trata-se de um argumento essencialmente relativista com o qual o pensamento de Taylor (1985c) não pode ser confundido. Taylor (1985c) até concordaria com a primeira parte do argumento. De fato, parece não existir, até o presente momento, critério atemporal com que se possa julgar, de um ponto de vista universal e abstrato, todas as culturas. Mas daí se chegar à conclusão de que as culturas só podem ser julgadas por critérios internos a elas parece ser a ele um salto lógico demasiado grande para ser razoavelmente aceito por qualquer pessoa.

A segunda parte do argumento relativista só faria sentido se fosse possível demarcar de forma clara e precisa as fronteiras entre as culturas, o que sabemos de antemão, não é possível de ser feito. Na verdade, como veremos com maior profundidade nas seções

seguintes, há pontos fixos da nossa identidade humana – invariáveis, portanto, em razão do tempo e lugar – que nos permitem arbitrar diferenças entre as culturas. Nem tudo é história, portanto não somos inteiramente constituídos por nossas culturas, ao contrário do que afirmam pós-estruturalistas e desconstrutivistas de plantão.

Por consequência, nem tudo em nossa imagem pessoal pode ser desconstruído e reconstruído por um simples ato de vontade. Esses pontos fixos são oriundos do fato de sermos todos agentes corporificados que habitam um mesmo mundo, corpo este que nos impõe necessidades também semelhantes. Assim, mesmo que uma prática se mostre significativa para determinado povo – a prática, por exemplo, de oferecer oferendas para que as plantações gerem boas colheitas –, isto não nos impede de traduzi-la como uma ilusão.

O que Taylor (1994) nos pede é que, ao ingressarmos no processo dialógico de construção do conhecimento prático, consideremos a cultura do outro e as interpretações significativas a partir de uma presunção de igual validade. Considero que esta presunção não é apenas um requisito para se obter maior grau de certeza epistêmica. Considero-a, também, uma extensão da restrição que o princípio moral da igualdade impõe à nossa conduta quando do trato do outro em processos dialógicos e compreensivos deste tipo.

Obedecer o que ordena esta presunção diminui as chances de seguirmos a tendência etnocêntrica de ler o outro a partir de si mesmo e de negar as minhas próprias peculiaridades quando me convém. Se a cultura do outro foi capaz de dirigir-lhe a conduta por tanto tempo, é porque existe algo para essa pessoa da mesma espécie que somos, que lhe pareceu tão justificável a ponto de merecer a sua obediência irrestrita.

Só seremos capazes de conhecer este algo se estivermos dispostos a suspender os nossos pré-conceitos, mesmo que apenas

pelo instante da conversação e a ingressar de forma fidedigna no horizonte de significados prévios do outro. O interessante deste processo de "fusão de horizontes" é que, ao retornarmos do diálogo, já não podemos mais ser considerados os mesmos. Ganhamos uma nova perspectiva; o nosso horizonte de significado se expandiu.

Isto só foi possível porque nos dispusemos a ver os mesmos fenômenos a partir da forma de imaginar do outro. Mas isto só foi possível também porque, ao ingressar na esfera de imaginação do outro, tivemos que nos distanciar temporariamente da nossa forma original de pensamento. E isto causa o que na antropologia se convencionou chamar de "estranhamento". E o estranhamento causa a desnaturalização.

Quando do retorno, a nossa forma original de vida não parece mais tão nossa, muito menos original, consensual ou a melhor dentre todas. Parece mais uma alternativa dentre tantas disponíveis. A disposição em encontrar e conhecer o outro fortalece a nossa capacidade de questionar a nossa própria forma de ser, fazer e agir. Se não acreditarmos que o homem branco – que antes falava em termos gerais em nome das mulheres, dos negros e dos indígenas – pode reconhecer o seu lugar privilegiado de fala, após voltar do contato com as minorias de raça e gênero, então não há muito mais o que esperar deste processo de compreensão. Melhor seria apostar na luta política simples, na movimentação da força física bruta[13].

Já que estamos tratando do que podemos esperar ou não deste processo, vamos falar um pouco dos resultados que ele pode gerar. A pretensão das ciências naturais é dar explicações definitivas sobre os fenômenos que observam. O conhecimento obtido aqui tem finalidade meramente instrumental: conhece-se a natureza para que se possa controlá-la posteriormente. Não podemos esperar o mesmo

[13] Reconhecer privilégios é diferente de se desfazer deles. Toda conquista de direitos é, como o próprio nome diz, uma conquista, algo que exige o emprego de alguma medida de pressão para além do diálogo: paralisações, greves e até mesmo, em alguns casos extremos, a violência e a perturbação da ordem.

grau de definitividade dos resultados obtidos pelas ciências humanas.

Neste âmbito, os resultados, por mais plausíveis que sejam, são sempre provisórios e isto em razão de três motivos vinculados entre si. Em primeiro lugar, os fenômenos sociais que as ciências humanas estudam não podem ser dissociados das compreensões significativas que lhe conferem coerência e sentido. Como estas compreensões estão sempre em estado de constante modificação, renovam-se também os fenômenos a elas vinculados, impossibilitando qualquer previsibilidade ou descrição definitiva. Em segundo lugar, as compreensões sempre mudam, porque o nosso pano de fundo nunca poderá ser articulado por inteiro, nem de forma definitiva. Acreditar que isto é possível significa o mesmo que aceitar que um dia seremos capazes de pular sobre a nossa própria sombra ou de nos erguer puxando os próprios cabelos. Em terceiro lugar, a existência de pessoas que vivenciam os mesmos fenômenos de diferentes ângulos e de pessoas inseridas em horizontes prévios de sentido, sobremodo distintos do nosso, coloca uma perspectiva praticamente infinita a respeito da quantidade de articulações possíveis que ainda podem surgir.

Prefiro fazer logo agora uma conexão que observei entre a teoria política e a teoria epistêmica de Taylor (1994). Veremos mais adiante que a chamada "política do reconhecimento" tem por objetivo afirmar a positividade de identidade particulares que até então foram consideradas negativas, estimulando a sua expressão pública. O objetivo explícito é consolidar uma base social de auto-respeito que viabilize o exercício dos direitos e a participação política em igualdade de condições.

Mas há um objetivo secundário aí, relacionado ao projeto republicano defendido pelo autor. A inclusão de pessoas de diferentes origens identitárias e com perspectivas igualmente distintas sobre os mesmos fenômenos aumenta a possibilidade,

epistemologicamente falando, de que melhores resultados? Com certeza, até porque provisoriedade não se confunde com relativismo. Existem resultados melhores do que outros, mas não de forma absoluta, só desde um ponto de vista relativo. Assim, a provisoriedade dos resultados não é incompatível com a ideia de que existem melhores e piores resultados. Mas como é possível identificar que resultados melhores são esses?

Taylor (2000) lança a ideia de que existe, no campo das ciências humanas, uma transição epistêmica entre diferentes estágios de compreensão. O objetivo das ciências humanas não é oferecer explicações definitivas sobre os fenômenos que observa, mas alcançar acordos, cada vez mais abrangentes, sobre qual dos relatos significativos que conseguimos articular revela o fenômeno que queremos compreender sob a melhor luz.

Assim, considere duas interpretações A e B sobre o mesmo fenômeno. B será considerado uma melhor interpretação do que A, se a passagem de A para B puder ser descrita como uma transição que adiciona um ganho epistêmico, mas o mesmo não puder ser dito em relação ao sentido inverso. Para tanto, B deve ser capaz de oferecer explicações para o fenômeno que superem as incongruências observadas em A.

Por exemplo, consideremos que o fenômeno que queremos compreender é o humor com minorias raciais veiculado pela televisão. O relato A o descreve como “humor inofensivo”. Mas há aí uma incongruência. Ora, se este tipo de humor é inofensivo, por que as minorias que são alvo destas piadas se sentem tão aviltadas por sua ocorrência? Não faz sentido! A explicação B parece, então, muito mais plausível. Trata-se de racismo, um ato ilícito, por meio do qual a maioria branca afirma a sua superioridade, abusando da liberdade concedida a todos para fazer humor. Este tipo de humor só é inofensivo para o autor do crime, mas não para suas vítimas, como,

aliás, é de praxe acontecer com todos os crimes (o estupro deveria ser permitido, só porque ele não ofende aquele que o comete?).

Assim, B não apenas oferece uma explicação que elucida racionalmente as incongruências de A, mas também revela aspectos novos do fenômeno que não encontram em A explicações minimamente razoáveis. Isto não quer dizer que B seja uma explicação definitiva. A possibilidade de que venham a aparecer novas e surpreendentes articulações sempre estará aberta. B pode ser uma explicação provisória, mas ainda assim é a melhor explicação que temos à disposição hoje.

Acredito que já esteja subentendido para o leitor por que Charles Taylor (1985c) pode ser considerado um filósofo hermenêutico. O acesso aos fenômenos sociais só é possível pela linguagem. Logo, não há como a linguagem não ganhar destaque em uma teoria organizada a partir destes pressupostos. Gostaria então de explicitar, neste parágrafo e nos seguintes, a compreensão particular que Charles Taylor (2016) tem a respeito da linguagem. Não podemos entender a linguagem como sinônimo de apenas uma de suas formas mais conhecidas, a língua. Isto significaria sustentar uma visão demasiado restritiva da linguagem. A linguagem é uma palavra que utilizamos para indicar todas as formas humanas de ser e estar no mundo, que permitem ao ser humano fazer-se visível enquanto presença (nossa forma particular de andar, vestir-se, comportar-se e expressar-se).

A linguagem tem uma função expressiva e, por consequência, uma função constitutiva (o que, aliás, já abordamos à exaustão). A função da linguagem não é apenas aquela que as ciências da natureza lhe reservaram: a função instrumental de representar da maneira mais neutra possível, fenômenos não-linguísticos. Não. Por meio da linguagem revelando os sentidos que de outra forma não teríamos acesso. Pensemos, por exemplo, em como a música é capaz de nos conduzir a camadas da nossa

interioridade que não podem ser descritas em termos científicos. A linguagem não pode ser completamente dominada pelo sujeito, por que ela não é um objeto que pode ser dividido em parte a parte e apreendido individualmente.

Diferentemente do que acreditava a tríade de filósofos Hobbes-Locke-Condillac, uma criança não adquire a habilidade de falar aprendendo o significado das palavras uma a uma e aumentando gradualmente o tamanho do seu vocabulário. A linguagem é um bem irredutivelmente social (*c.f.* TAYLOR, 2000), resultado de um processo necessariamente dialógico (que envolve sempre duas ou mais partes, portanto), que não pode ser apreendida senão no todo. De que outra forma seria possível para uma criança aprender a sua primeira palavra senão apreendendo anteriormente toda a rede de significados dentro da qual aquela primeira palavra adquire sentido? É por esta razão que a visão de Taylor (2000) acerca da linguagem pode muito bem ser classificada como holista. Trata-se de visão claramente devedora dos avanços obtidos pelo expressivismo de Herder, por Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Ricoeur e Merleau-Ponty no campo da filosofia da linguagem.

Avancemos um pouco mais. Quando Charles Taylor (1985c) utiliza a palavra "cultura", ele está se referindo exatamente à linguagem nos exatos termos em que eu anteriormente a descrevi. Assim, a cultura abrange não apenas os aspectos que podemos perceber sensorialmente (práticas, hábitos, rituais mágicos, formas específicas de comunicação e celebração), mas também um horizonte de significados prévios que confere sentido a tudo isto e o insere em uma unidade valorativa coerente.

É por esta razão que, ao descrevermos uma prática qualquer, precisamos estar atentos não só ao seu aspecto visível, mas também a como ela é continuamente interpretada para aqueles e aquelas que dela participam. Caso contrário, corremos o risco de cair no etnocentrismo (ao tentar ler o outro a partir da nossa própria

perspectiva) e de, pior ainda, errar o alvo visado por qualquer processo de compreensão, que é colocar em teste as concepções inarticuladas que orientam instintivamente as nossas ações. Ao final deste capitulo, faremos um exercício de compreensão exatamente neste sentido para tentar entender o verdadeiro sentido e alcance da prática que o homem branco decidiu denominar, sem recurso a qualquer tipo de alteridade, de "infanticídio indígena".

Passemos a outro ponto agora. Hoje parece natural que as ciências da natureza ocupem um lugar de prioridade frente às ciências do espírito. Quando falamos em ciência, são as ciências da natureza que vem à nossa mente em primeiro lugar: a biologia, a física, a química, a matemática. Foram elas que alcançaram um desenvolvimento sem precedentes nos últimos 3 séculos. As ciências humanas parecem não ter acompanhado o mesmo ritmo.

Se as novas tecnologias nos proporcionaram maiores facilidades e conforto material, parece que estamos um pouco mais pobres espiritualmente. Vivemos a dicotomia de estarmos mais conectados virtualmente e mais afastados materialmente. Desaprendemos a falar e a escrever à mão na mesma rapidez com o que aprendemos a digitar nas telas de celular. Temos acesso a milhões de livros que não temos interesse nem disposição em ler, da mesma forma que escrevemos, em processadores de texto cada vez mais ágeis, livros que, após publicados, não serão lidos por ninguém. Nem sempre foi assim, contudo.

As ciências humanas já ocuparam o lugar de preferência no panteão das ciências. Pensemos na política de Aristóteles, na oratória, na poética e na filosofia no mundo grego, todas aquelas consideradas disciplinas prioritárias de formação. Naquele tempo, eram as ciências naturais que pareciam se subordinar às humanas. Explicações de fenômenos naturais e das condições que tornavam possível conhecê-los só faria sentido para o ente humano daquele

tempo se passíveis de inserção harmoniosa em um contexto de interpretação necessariamente significativa do cosmos.

Aconteceu algo entre esses dois momentos. Porque passamos de uma sabedoria do espírito para uma precedência impositiva da natureza? Este fato histórico não passou despercebido a Charles Taylor (2000). Entre as duas configurações, existe a descoberta do método científico e a revolução tecnológica que se seguiu no Século XVII. A descoberta de um método científico próprio foi fundamental para a sua caracterização independente (das interpretações morais, religiosas, filosóficas e doutrinárias dominantes em cada época). Essa independência, por sua vez, foi imprescindível para que as ciências da natureza alcançassem o estágio de desenvolvimento por nós atualmente conhecido. Charles Taylor (2000) não condena este fato. Pelo contrário, vê com bons olhos a existência de ciências independentes, cada uma com método apropriado para o objeto que se quer estudar.

O problema começa quando a metodologia das ciências da natureza – baseada na regularidade e na legalidade – passa a ser considerada a única capaz de produzir um conhecimento seguro, confiável, verdadeiro. No âmbito dos fenômenos sociais, ainda é possível fazer previsões. Mesmo que os dados obtidos sejam mais incertos, devido à variabilidade acrescentada pela liberdade humana, ainda assim, é possível identificar regularidades sem qualquer consideração pelas causas que originaram os fenômenos. Se foi possível no âmbito da meteorologia, por que também não seria possível aqui? E assim, tal como as cabeças serpentinas de uma hidra, a metodologia das ciências da natureza foi se espraiando por todas as áreas da ciência social, remodelando-as à sua imagem e semelhança. Charles Taylor (1994) tem mesmo um interesse vasto que perpassa todos os domínios do conhecimento social, porque seu objetivo principal é recuperar o que de "espírito" foi inviabilizado pela naturalização das ciências humanas.

O primeiro e mais importante passo já foi dado. Recuperamos uma teoria do conhecimento apropriada ao objeto humano. Mas precisamos fazer o mesmo em relação às demais áreas (daí a necessidade das seções que se seguem). Quais são os reflexos para a teoria identitária, moral e política da adoção de uma perspectiva interpretativista/compreensiva? E quais os reflexos para estas mesmas áreas da sua recusa, ou melhor, da adoção de uma metodologia científica naturalista? Não sabemos ainda, é o que vamos investigar.

Mas podemos tratar ainda, até mesmo para finalizar esta seção apropriadamente, do que nos livramos quando recusamos uma teoria naturalizada do conhecimento de objetos humanos. Em primeiro lugar, o avanço das ciências naturais tornou o mundo desencantado. A natureza passou a ser vista como um grande sistema mecânico, cujas partes só podem ser compreendidas adequadamente quando inseridas no todo, regulado por uma única e soberana lei, a lei da causalidade.

Esta visão mecanicista do mundo gerou duas consequências notáveis: uma negativa e outra positiva. A consequência negativa foi ter esta visão expurgado do imaginário moderno todas as tentativas de impor um propósito ao cosmo, tão comuns no mundo antigo. Não tardou para que o mecanicismo se voltasse contra todas as formas mágicas como o ato de conhecer era concebido no tempo antigo. Se o ser humano faz parte da natureza, ele também pode ser concebido como um sistema particular mecanicamente funcional (e a biologia não tardou a mostrar como esta a explicação era plausível). Por esta razão, o ato de conhecer também deveria ser liberto de todas as interpretações cosmológicas e passar a ser visto apenas mecanicamente (esta é a consequência positiva).

Surge, então, o representacionismo (*representationism*), a visão segundo a qual o conhecimento é uma representação interna de uma realidade externa. Sujeito e objeto passam a ser vistos como

entidades separadas e o conhecimento torna-se tão mais correto quanto mais adequada for a representação. Por sua vez, tão mais adequada será a representação da realidade quanto mais formos capazes de neutralizar o sujeito. Neutralizado o sujeito, o conhecimento torna-se objetivo. Aqui a razão volta-se sobre si mesma e assume feição procedimental. Seu objetivo passa a ser determinar as condições de validade do conhecimento seguro de qualquer objeto – em palavras mais simples, determinar qual é o método capaz de neutralizar o agente e gerar conhecimento objetivo.

A epistemologia adquire, assim, um estado prioritário dentre as áreas do saber filosófico. Torna-se um projeto fundacional. De que outra forma seria possível conhecer o objeto sem antes definir as condições de validade que tornam possível o ato de conhecer? Assim, podemos estabelecer uma divisão de tarefas: as ciências adquirem conhecimento e a epistemologia verifica as condições adequadas para se adquirir conhecimento. Como afirmamos anteriormente, não há nenhum problema intrínseco no fato de ter-se descoberto um método apropriado para conhecimento de fenômenos naturais.

O problema está em se afirmar que o método das ciências da natureza representa a única forma possível de se conhecer. Aqui, a epistemologia, que é uma importante área do conhecimento filosófico, torna-se fundacional – este é o segundo sentido que Charles Taylor (1995a) se refere quando utiliza o termo "epistemologia". Corre-se o risco de a experiência do sujeito no laboratório tornar-se representativa do todo da experiência do ente humano no mundo. Precisamos salvar, do método, a verdade do espírito. Já demos o primeiro passo em relação a esse objetivo: recuperamos o papel da linguagem e da interpretação no processo de compreensão dos fenômenos sociais. Precisamos ir além. Alguns passos a mais ainda precisam ser dados.

Quais são os reflexos do fato de a epistemologia ter adquirido status fundacional para a compreensão moderna que temos acerca do que significa ser um ente humano, uma pessoa ou simplesmente um *self*? A epistemologia instalou entre nós uma concepção verdadeiramente embotada e distorcida, à qual nos referimos pelo nome de atomismo. Atomismo se refere, portanto, a um conjunto de teorias identitárias, todas elas influenciadas pelo avanço da epistemologia. Das teorias contratualistas até o utilitarismo, passando pelo liberalismo clássico, o que há de comum entre essas teorias é a intuição de que o próprio ser humano pode ser objeto de uma análise científica. Logo, suas ações, as organizações de que participa e os bens que ele visa podem ser todos compreendidos em termos de seus componentes individuais. É por esta razão que autores e autoras que descrevem versões atomistas da identidade são também chamados de individualistas metodológicos.

Se a epistemologia se baseia ela mesma em uma dualidade (aquela entre sujeito e objeto), não é de se estranhar que a teoria atomista tenha gerado mais dualidades: indivíduo/sociedade, ser humano/natureza, mente/corpo, razão/emoção. Da mesma forma que o método se torna objeto central de investigação da epistemologia, a questão que permanece aqui é determinar de que forma se relacionam os pólos duais. A mente deve impor leis a que cabe o corpo obedecer? Ou a mente só é capaz de estabelecer os meios mais eficazes para realizar fins dados pelo corpo de maneira irreversível? A relação do indivíduo com a sociedade é bastante peculiar neste sentido, uma vez retirado aquele do universo aristotélico-tomista.

Capaz agora de colocar sob julgamento todas as influências sociais, o ser humano torna-se produto da sua própria vontade, gerado que é monologicamente, um verdadeiro *self* pontual lockiano (para o qual todas as disposições pessoais estão sujeitas à modificação). Por outro lado, a sociedade passa a ser compreendida como resultado de um acordo de vontades entre os indivíduos (o

contrato social), cujo único fim é fornecer os meios necessários e suficientes para que cada um possa realizar seus fins pessoais da melhor e mais eficiente maneira possível.

Não existem fins socialmente compartilhados de maneira irredutível por todo o conjunto de cidadãos. Ou são fins pessoais ou são fins coletivos que, não obstante socialmente partilhados, podem ser usufruídos individualmente (a exemplo do serviço de segurança pública). A ação humana dirige-se primariamente à satisfação das preferências estritamente pessoais (vide utilitarismo).

Até a linguagem não escapa desta composição em partes. Reduzida a língua, ela tem que ser controlada, dominada, transformada em linguagem técnica, para então poder ser aprendida palavra a palavra. Só assim ela conseguirá cumprir a missão para a qual foi destinada: transmitir informações da forma mais clara, rápida e precisa possível.

Mas esta imagem de um sujeito desengajado que nos foi legado pelas teorias atomistas não reflete de maneira nenhuma o todo da nossa experiência de ser sujeitos humanos no mundo. No máximo, conforma-se à atitude altamente reflexiva do cientista dentro do seu laboratório. Precisamos recuperar a nossa forma original de "ser-no-mundo" que a epistemologia deixou embotada e, para tanto, precisamos nos valer de um tipo de argumento que a lógica de Kant nos legou: os argumentos de validade transcendental[14]. Argumentos que Taylor (2000) denomina transcendentais partem de alguma característica de nossa experiência de sujeitos no mundo que consideramos indubitável.

[14] Por meio deles, podemos articular nosso plano de fundo e chegar às seguintes conclusões sobre a condição que compartilhamos como seres humanos deste mundo: somos agentes engajados, corporificados, cuja inserção em uma linguagem expressiva, desde o início, nos permite articular sentidos e interpretar a nós mesmos. A nossa identidade não poderia ser outra coisa, portanto, que não dialogicamente construída e nossas ações morais, orientadas a realizar fins que compartilhamos coletivamente, ainda que de maneira inarticulada.

Passamos, então, a uma conclusão mais forte sobre a natureza do sujeito. Para tanto, utilizamos de um expediente regressivo: a conclusão será necessária, se a condição de início for possível (sendo assim, ela tem de ser possível). Argumentos transcendentais são, portanto, cadeias de reivindicações apodíticas de indispensabilidade concernentes à experiência. Três são suas características fundamentais, por conseguinte. São cadeias de reivindicações de indispensabilidade, porque fazem um movimento regressivo do ponto de partida à conclusão, mostrando que a conclusão é imprescindível para a plausibilidade da condição de início. Baseiam-se estes argumentos em reivindicações apodíticas, porque eles não têm a pretensão de fundamentar-se empiricamente. São argumentos *a priori*, porque são concebidos para serem evidentes por si mesmos. Por fim, referem-se à experiência de ser um ente humano neste mundo. Seu ponto de partida é um aspecto desta experiência que consideramos inquestionável. Sua conclusão, uma consideração mais forte acerca da natureza desta experiência.

Fazendo-se uso dos argumentos de validade transcendental, podemos chegar à conclusão de que o modo de ser do ente humano no mundo é de um animal de linguagem que interpreta a si mesmo. Não é um objeto inanimado, porque é um animal dotado de vontade e consciência, capaz de decidir a respeito dos meios mais efetivos para alcançar seus fins. Mas também não é um animal qualquer. É o único animal da natureza dotado de linguagem, no sentido anteriormente proposto.

A identidade humana é composta de duas partes: uma ontológica e outra histórica. A parte ontológica da identidade humana se refere às características permanentes e imutáveis derivadas da nossa condição de agentes corporificados. Já a parte histórica se refere às compreensões históricas, transitórias e variáveis que o ser humano elaborou a respeito de si mesmo. Nem tudo é interpretação e história, portanto.

Por enquanto, nós iremos tratar apenas das características ontológicas da identidade. Já tratamos suficientemente a respeito da maioria delas. Nesta parte, iremos só salientar alguns aspectos que não foram abordados anteriormente. As características permanentes são as seguintes: auto-interpretação, natureza dialógica e corpo. Já falamos bastante sobre a auto-interpretação. Somos seres de linguagem, dotados de uma dimensão expressiva, que nos permite articular sentidos prévios e colocá-los em jogo. Gostaria de ressaltar aqui que essa autointerpretação não é feita de maneira solipsista, até porque a linguagem, que é a condição de possibilidade da articulação, é um bem irredutivelmente social. O resultado dessa interpretação não é definitivo; varia com o tempo. Também não é unitário; é múltiplo, muitas vezes conflituoso. Essa autointerpretação também pode ser caracterizada como progressiva, porque sempre ao articular uma concepção de nós mesmos nos inserimos em uma narrativa direcionada a realizar um propósito, o qual também articulamos pela linguagem.

Somos seres de linguagem e a linguagem é um bem irremediavelmente social. Portanto, não há como nossa identidade ser constituída senão dialogicamente. O indivíduo, ao nascer, já se encontra lançado em uma comunidade. Por esta razão, a comunidade participa, pelo menos em parte, da formação da identidade do indivíduo. Mesmo os aspectos individuais da identidade são afirmados sempre em luta contra a expectativa que os outros próximos (mãe, pai, irmãos) possuem a respeito do sujeito. A identidade humana é, portanto, formada em confronto com a visão dominante compartilhada pela comunidade. Esta pode reconhecê-la, estimulando a sua expressão, ou negá-la, criando dificuldades para sua afirmação pública. Esta relação dialógica se dá desde o início da vida. A criança, ao fazer algo que os pais consideram errado, é imediatamente repreendida. Desta forma, os costumes são internalizados aos poucos pelo indivíduo independentemente da sua vontade, por meio do elemento amoroso. Por isto, é possível dizer

que muitos dos aspectos da identidade individual já se encontram expressos na identidade compartilhada pela comunidade. Estamos inseridos desde o início nestas redes de interlocução que nos habilitam à vida expressiva. Esta inserção em redes intersubjetivas só pode se dar por meio de um corpo (*embodiment*). É por meio dele que ocupamos um lugar no mundo

Explicando Moralidade

Identidade e moralidade são temas inextricavelmente entrelaçados. Já fizemos várias vezes esta afirmação durante este capítulo. Mas o que isto significa? Na seção referente à teoria do conhecimento, vimos que fenômenos sociais só podem ser acessados pela linguagem dos participantes (razão pela qual este trabalho configura um esforço hermenêutico duplo). Quando analisamos a forma como as pessoas comuns lidam com ações morais, o que podemos perceber? Podemos perceber que uma ação moral é qualificada como positiva ou repugnante, a depender do objeto sobre o qual ela incide. Se cortamos intencionalmente uma fruta, não há nada de errado. Trata-se de uma ação moralmente indiferente. Mas se realizamos a mesma ação com uma criança indefesa, isto nos parece imediatamente repulsivo (a ponto do nosso próprio corpo manifestar incontrolável asco). Portanto, não é possível investigar quais são as ações morais sem investigar também quais são as características que fazem do ser humano um ente digno de supremo respeito. Não nos escandalizamos com o corte da fruta, porque se trata de um objeto inanimado. O mesmo não acontece com a ação dirigida contra a criança, porque, diferente da fruta, ela é um ser humano. Somos forçados a articular o que é a identidade humana sempre quando queremos articular a moralidade de ações.

Mas o contrário também é verdadeiro. Ao articular a identidade humana, somos forçados a identificar o bem que só o ser humano é capaz de realizar. Assim, a título de exemplo, consideramos a ação dirigida contra a criança imoral porque se trata de um ser humano. Trata-se de um ser humano porque, pelo menos na nossa sociedade, já se trata de um ente capaz de agir de maneira autônoma. O ser humano é considerado um ente digno de respeito porque só ele é capaz de agir com autonomia. Logo, serão qualificadas como imorais as ações que, direcionadas a outro ser humano, restringem ou impossibilitam a direção autônoma de sua vida. Afirmar que identidade e moralidade são temas relacionados não é afirmar que se trata de uma coisa só. Significa dizer que a posição tomada ou a concepção eleita no campo da identidade determina o espectro possível de posições morais que podemos assumir (este argumento será muito importante posteriormente).

Antes de adentrarmos a teoria moral de Taylor (1989), precisamos esclarecer o que o autor quer dizer com o termo "moralidade". Qual o seu objeto? Por moralidade, Taylor (1989) não quer se referir apenas às ações consideradas obrigatórias sob o paradigma do justo. Taylor (1989) também quer se referir às questões que dizem respeito ao que faz a vida de alguém ser considerada virtuosa. Moralidade, portanto, abrange tanto questões de estrita justiça, quanto questões que a moralidade moderna convencionou chamar de éticas. Ambas são questões morais em sentido amplo, porque todas elas envolvem o que Taylor (1989) mesmo denomina de "avaliações fortes" (*strong evaluation*), ou seja, distinções qualitativas de qualquer ordem (ações justas e injustas; vidas virtuosas ou decepcionantes e assim por diante).

Em simetria com a teoria da identidade, existem características permanentes e universais da moralidade e outras que são historicamente mutáveis, variáveis que são de local em local, de

tempos em tempos. Nesta seção, a exemplo também da seção anterior, só trataremos das características permanentes.

Em primeiro lugar, como seres interpretativos que somos, nascemos inseridos em uma linguagem prévia, oriunda da rede de interlocução que nos recepciona neste mundo. Esta linguagem nos fornece os sentidos prévios a partir dos quais torna-se possível para nós exercermos a atividade expressa que nos é característica. Muitos destes sentidos permanecem irrefletidos no nosso pano de fundo tácito ao longo de toda nossa vida. Tudo isto já vimos anteriormente. O que há de novo aqui? Esta linguagem também veicula concepções morais prévias que nos serviram de ponto de partida para nossa articulação futura de bens (e, ressalte-se, esta articulação nunca será completa).

Chamemos este conjunto de bens (e avaliações fortes) que recebemos previamente e tacitamente da nossa linguagem de origem de configuração ou horizonte moral (*moral framework*). Da mesma forma que a auto-interpretação não é unitária e, sim, muitas vezes conflitante, a configuração moral também não pode ser considerada harmônica e internamente coesa, até porque os bens que ela veicula só vem "à cena" quando o articulamos (e sabemos como as interpretações estão em constante disputa por hegemonia).

Ao nascermos, somos lançados em uma configuração moral. Esta configuração moral é formada por uma pluralidade de bens (*goods*). Esta pluralidade de bens não é apenas quantitativa (existem diferentes categorias de bens), mas também qualitativa (existem bens mais importantes do que outros; hierarquicamente superiores a outros). Para compreendermos melhor o que de fato significa a pluralidade qualitativa de bens, podemos utilizar a noção de desejos de primeira e segunda ordem, elaborada por Harry Frankfurt (1971) - a qual influenciou muito a própria elaboração de Charles Taylor (1989) neste campo.

Todos os animais são suscetíveis a desejos de primeira ordem: os animais da natureza, quando sentem fome, saem para caçar; quando sentem frio, procuram um abrigo. Mas só o ser humano é capaz de ter desejos de segunda ordem, ou seja, desejos sobre desejos. Sentimos fome e, mesmo assim, recusamos a sobremesa, em prol da realização de um desejo maior, o de estarmos bem de saúde. Bens hierarquicamente superiores funcionam exatamente desta forma. Impõem uma avaliação forte a outros bens e, assim, tornamo-nos capazes de distinguir qualitativamente o nosso curso de ação. Claro que estes bens superiores variam com o tempo, tanto individualmente, quanto coletivamente. Mas é verdade que alguns bens adquirem certa estabilidade, tornando-se hiperbens, de tão centrais que se tornaram para a identidade (*v.g.* a liberdade negativa para os modernos).

A ideia de que existem bens qualitativamente superiores não elide o pluralismo, porque sempre pode haver mais de um bem deste tipo. Charles Taylor (1989) posiciona-se a favor de uma pluralidade irredutível de bens ou valores. Existem conflitos solúveis, não há dúvidas. Mas há também conflitos insolúveis, intratáveis, para os quais só nos resta decidir por um dos dois tragicamente.

Toda tentativa de hierarquizar todos os bens em uma única cadeia simplista é resultado do *self* atomista, uma manifestação da epistemologia como projeto fundacional neste campo. A epistemologia naturalizada pode se manifestar de diversas formas no campo da moralidade. Por exemplo, pode se manifestar na forma de um relativismo individual ou cultural ("todos os bens são de igual valor" ou "todos os conflitos são insolúveis"). Pode se apresentar também sob a forma do subjetivismo (todos os conflitos são solúveis, desde que haja escolha individual a respeito). Por fim, temos o formalismo. O formalismo afirma que todos os bens são qualitativamente iguais e que todos os conflitos podem ser resolvidos da mesma maneira, aplicando-se um único procedimento

ou princípio. Neste sentido, o utilitarismo hedonista de Bentham (1789) é um exemplo de moralidade formal, na medida em que avalia qualitativamente todos os bens disponíveis segundo a capacidade única de produzir prazer. Será moral a ação cujo resultado representar a maior soma total de prazer produzido.

Articulando os Bens das Sociedades Modernas

Precisamos articular agora quais os bens que direcionam a ação do ser humano moderno. Ao fazê-lo, estaremos reconstruindo a própria identidade moderna (o que é um ser humano, uma pessoa ou um *self* para nós, homens e mulheres modernos). Antes de tudo, gostaria de observar que o processo de transformação de bens superiores que Taylor (1994) irá relatar se dá no âmbito de sociedades que passaram pelo processo de secularização, em que a figura divina, antes central, torna-se opcional.

A reconstrução histórica feita por Charles Taylor (1994) inicia-se na Idade Média, na qual a identidade do indivíduo era fixada previamente pelo lugar ocupado por seus genitores na estrutura hierárquica da sociedade. A sociedade, dotada que era de uma noção abrangente de bem coletivamente compartilhada, organizava-se hierarquicamente com base na distinção ou honra. A sociedade fazia distinções entre os indivíduos, premiando aqueles que eram considerados mais honrados de acordo com o lugar por ele ocupado na estrutura hierárquica da sociedade. Observem que a honra não pode ser igualitária. Ela não pode ser distribuída igualmente entre todos os cidadãos, sob a pena de perder sua marca distintiva. Sem estas distinções, a própria noção de honra perderia a sua base operatória.

Foi só com as revoluções burguesas contra as sociedades hierárquicas que se tornou possível falar da igual dignidade de todos os seres humanos pela simples razão do nascimento. Foi apoiada nesta perspectiva que a democracia foi implantada em grande parte da Europa durante o século XVIII. A partir de agora, cada indivíduo, independentemente da sua origem hereditária, pelo simples fato de nascer como um membro da espécie humana, poderia ser qualificado como um ente humano, merecedor de igual tratamento por parte do Estado. Este ideal receberá o nome de ideal da igual dignidade (ou simplesmente igualdade). Se todos os indivíduos são considerados iguais, ninguém pode exercer poder sobre outrem a não ser com o seu consentimento. É por esta razão que as monarquias hereditárias foram destruídas em prol das democracias representativas, em que os governantes eram selecionados por todos por meio do consentimento dado pelo voto.

Taylor (1994) identifica outro bem que surgiu na modernidade e que passou a ser fundamental para a organização política das sociedades deste tempo, a saber, a autenticidade. A partir do século XVIII, com o movimento romântico alemão, os sentimentos passam a ser levados em consideração. Trata-se da virada subjetiva da identidade moderna. A partir deste momento, torna-se importante ouvir a voz interior. Todo indivíduo tem algo de original que precisa ser expresso em sua vida, senão ela não merecerá ao final ser considerada bem vivida. É preciso ser fiel a si mesmo, ouvir a voz da natureza e da originalidade que ressoa no interior de cada um de nós, dedicar-se a uma atividade que corresponda às expectativas interiores e não apenas por exigências sociais. Cada voz humana tem algo peculiar a dizer que não pode ser confundido com nenhuma outra voz.

Desta forma, ao mesmo tempo em que somos todos iguais pela nossa condição de seres humanos, também somos todos diferentes em razão desta mesma qualidade, que nos possibilita

articular originalmente a nossa interioridade. Por outro lado, o indivíduo, como visto, se encontra em relação com a comunidade que o antecede. Não existe indivíduo por si só, mas sempre inserido em um horizonte de sentido que permite ao indivíduo identificar-se enquanto ser original. O indivíduo, para ser compreendido como algo original, precisa ser inserido na tradição histórica e comunitária a que pertence. Desta forma, não apenas o indivíduo tem algo original e próprio a dizer, mas também a comunidade na qual está inserido. Desta forma, nasce o nacionalismo moderno, o movimento de identificação das características particulares de uma comunidade e de defesa de um Estado próprio para cada comunidade, no qual seria possível desenvolver plenamente as suas capacidades (trata-se do paradigma do Estado-nação). Assim, como o povo é dotado de uma cultura particular, ele também deve ser fiel à sua própria cultura, à sua originalidade.

Como estes ideais só podem ser realizados em redes de interação e não de maneira solipsista, surge na modernidade também a possibilidade de as relações de reconhecimento serem má formadas. Na época em que existiam sociedades hierarquicamente organizadas, esta identidade e a sua respectiva medida de reconhecimento já eram definidas previamente pelo pertencimento a uma determinada classe social em virtude do nascimento. Na modernidade, a partir do momento em que estas sociedades hierárquicas são desfeitas em prol da realização do ideal da igual dignidade e a partir do momento em que o indivíduo se reconhece como uma unidade totalmente original com necessidade expressiva, isto é, de exprimir a originalidade de sua voz interior, surge não a necessidade de reconhecimento da identidade particular (que sempre existiu), mas sim a condição para que a tentativa de ser reconhecido por sua identidade particular possa vir a falhar. Agora, o reconhecimento desta identidade deve ser obtido posteriormente por meio do intercâmbio com os outros indivíduos e muitas vezes em luta contra a expectativa que estes outros sujeitos possuem sobre nós.

A reconstrução histórica destes bens irá permitir, agora no plano essencialmente normativo, que se recomenda a adoção pelo Estado de dois tipos de política: a da igualdade e a da diferença. Somente este conjunto de duas políticas será capaz de responder adequadamente às demandas das minorias culturais por sobrevivência.

Reconhecendo Diferenças

O ideal da igual dignidade originou uma política da igualdade, consubstanciada na previsão de uma carta a mais extensa possível e igual para todos dos mesmos direitos fundamentais, com o objetivo de preservar de forma inviolável uma esfera de autonomia do indivíduo contra a possibilidade do exercício autoritário do poder por parte da maioria que ocupa momentaneamente os cargos políticos do Estado. Por outro lado, o ideal da autenticidade (ou da originalidade) gerou uma política da diferença, derivada da primeira política baseada na igualdade, na medida em que ordena que as identidades particulares de todos os cidadãos sejam igualmente reconhecidas pelo Estado no âmbito público.

Com a política da igualdade, reconhece-se o aspecto comum a todos os seres humanos, isto é, a sua condição igual a todos de seres racionais e autônomos. Por esta mesma razão, prevê-se a mesma carta de direitos iguais para todos. No entanto, com a política da diferença, o aspecto da identidade humana que é reconhecido é a particularidade ou a especificidade de indivíduos e grupos, justamente o que os distingue de outros indivíduos e grupos humanos. É justamente esta política da diferença que foi esquecida pelo liberalismo clássico, na medida que, ao desconsiderar os laços existentes entre indivíduo e comunidade, este se restringiu à previsão da política da igual dignidade. Ao fazê-lo, o liberalismo clássico

possibilita a reprodução de uma identidade particular que pode não ser compartilhada por todos, tornando-se etnocêntrico. Desta forma, o aspecto distintivo dos grupos minoritários é assimilado à cultura da sociedade dominante. Para Charles Taylor (1994), qualquer organização social cujos princípios se restrinjam à política da igual dignidade está fadada a ser homogeneizante.

Por esta razão, Taylor (1994) acredita ser possível implantar um novo modelo de liberalismo para sociedades compostas por grupos cujas necessidades expressivas englobam a sobrevivência de uma identidade coletiva particular. Para além do respeito à igual dignidade, estas sociedades querem que a sua identidade coletiva seja preservada, isto é, permaneça no tempo. Este modelo será denominado de liberalismo substantivo, assim chamado porque ele não se afirma neutro e independente em relação a identidades culturais. Desta forma, Taylor (1994) afirma que o Estado pode resguardar a sobrevivência de uma determinada cultura, sem que, para tanto, seja necessário violar algum direito fundamental previsto para todos.

O Estado, portanto, de acordo com a proposta do liberalismo substantivo, deve respeitar ambas as políticas anteriormente delineadas. Ao mesmo tempo em que prevê direitos fundamentais igual para todos em razão da qualidade de seres humanos inerente a todos os cidadãos, também é capaz de reconhecer publicamente a identidade particular de determinados grupos culturais cuja necessidade expressiva abrange a sobrevivência cultural das características da sua comunidade. Mas o que isto significa em termos práticos? Um exemplo auxiliará a compreensão.

Charles Taylor (1994) constrói a sua teoria como resposta ao dilema político existente no Canadá quanto aos limites da autonomia da província de Quebec, de maioria francófona. A federação canadense quis estabelecer para todas as províncias do Estado o dever de respeitar uma mesma carta de direitos. No entanto, a

província de Quebec discordou, na medida em que isto a impediria de estabelecer certas restrições à ação individual, que seriam essenciais para a garantia da sobrevivência das marcas culturais da sociedade de origem francesa para as futuras gerações.

Desta forma, Quebec exigia, por exemplo, que cidadãos francófonos ou imigrantes só pudessem matricular seus filhos em escolas de língua francesa; que mercados com mais de cinquenta empregados só pudessem funcionar utilizando-se da língua francesa; que os sinais públicos, como os sinais de trânsito, só pudessem ser escritos em francês. Isto seria necessário, ao ver da província de Quebec, para manter a língua e os costumes franceses para as futuras gerações, mas não violaria os direitos fundamentais das minorias não-francófonas existentes dentro do território (como o direito à vida e ao devido processo legal), nem obrigaria os cidadãos ingleses, os quais poderiam escolher entre matricular seus filhos em escolas de língua francesa ou inglesa.

Agora podemos estabelecer de forma mais clara as diferenças entre o liberalismo clássico e o liberalismo substantivo defendido por Taylor (1994). O liberalismo defende (a) que uma mesma carta de direitos deve ser não apenas prevista para todos, mas aplicada de forma igual para todos em qualquer lugar do território sob a soberania do Estado e (b) que o Estado deve ser neutro em relação às metas coletivas de sobrevivência cultural por parte dos grupos minoritários existentes dentro do território (o Estado liberal, neste sentido, não pode garantir a sobrevivência de nenhuma cultura, posto que a cultura não é um ente moral, apenas o ser humano o é). Por outro lado, o liberalismo substantivo afirma (b) que ao Estado liberal é impossível cumprir o princípio da neutralidade frente às culturas, sendo ele mesmo fruto de determinadas tradições culturais, razão pela qual ele deveria garantir por meio da força a sobrevivência de determinadas culturas minoritárias cuja sobrevivência cultural faz parte do bem buscado por elas e em razão disso, (a) deve-se aceitar

uma certa variação na aplicação de determinados direitos para contextos culturais diferentes daqueles do seu nascimento.

Para tanto, Charles Taylor (1994) afirma que é preciso diferenciar os (a) direitos fundamentais das (b) imunidades e privilégios (prerrogativas) e (c) dos direitos criados por meio da ação de revisão do Poder Judiciário, visando a garantia da igualdade de todos perante a lei. Enquanto os direitos fundamentais são dispositivos cuja finalidade principal é proteger bens considerados essenciais para uma vida digna, sendo, portanto, inalienáveis e insuscetíveis de restrição, os privilégios e imunidades são dispositivos que excepcionam as regras gerais aplicáveis a todos, conferindo poderes para agir ou não agir a determinados cidadãos, para que eles cumpram suas funções da melhor forma possível, sendo, portanto, passíveis de restrição ou revogação. Enquanto os direitos fundamentais não podem ser restringidos em nenhum caso, os privilégios e imunidades, não obstante também serem importantes, podem ser restringidos democraticamente e após sopesamento quando a meta coletiva de sobrevivência cultural da comunidade possui um peso maior.

Os direitos fundamentais seriam aqueles direitos considerados os mais importantes desde os primórdios da teoria liberal (direito à vida, à liberdade, aos bens e ao devido processo legal). São direitos considerados naturais, no sentido de que a sua titularidade não advem de um ato concessivo de uma autoridade governamental, mas sim da nossa própria condição de seres humanos. O seu respeito é uma condição para a legitimidade do exercício do Poder pelo Estado, razão pela qual eles não podem ser restringidos ou revogados. Os privilégios e imunidades são oriundos de um ato concessivo da autoridade governamental, sendo, por esta razão, passíveis de restrição ou revogação.

Charles Taylor (1994) faz esta diferença para explicar que nenhum cidadão possui o direito fundamental, como compreendido

pela teoria liberal em sentido clássico, a ter os sinais públicos escritos em sua língua materna. Como não existe um direito fundamental a se ter acesso aos sinais públicos em sua língua materna, o Estado pode determinar que os sinais públicos sejam escritos apenas na língua utilizada por aquela sociedade que busca a sobrevivência cultural.

Algumas observações são necessárias aqui para deixar mais claro o que Taylor (1994) quer dizer com a sua crítica. Em uma sociedade democrática regulada por um liberalismo apenas preocupado em prever formalmente direitos e aplicá-los uniformemente em território nacional, é de se esperar que a maioria cultural se utilize da estrutura estatal para impor seu horizonte de sentido a toda população dentro do território. Isto pode ser feito por políticas públicas educacionais, por exemplo, delimitando o conteúdo a ser aprendido nas escolas, de modo que a cultura majoritária possa se reproduzir simbolicamente no tempo. É por isso que esse tipo de liberalismo é, por natureza, etnocêntrico e assimilador. Porque exige a integração à cultura majoritária para que os direitos possam ser exercidos plenamente. A política do reconhecimento tem justamente este objetivo: afirmar publicamente a diferença para que o indivíduo possa exercer seus direitos de cidadão sem danos à sua identidade.

Uma questão polêmica é saber se a política da diferença tayloriana recomenda apenas políticas públicas de reconhecimento, as quais, pela própria noção do que é uma *policie*, poderiam visar fins coletivos sem violar direitos individuais. Esta me parece uma boa interpretação. É condizente com o caráter republicano de toda teoria de Taylor (1994), que privilegia as soluções conciliatórias obtidas nos ambientes democráticos e deliberativos dos Parlamentos, ao invés das soluções tecnocratas do tipo "tudo ou nada" que os Tribunais entregam.

Também é uma interpretação que evita o argumento de Barry (2001) a favor da neutralidade de justificação (e não de impacto). Toda ação estatal, mesmo aquela justificada perante uma concepção política de justiça, terá impactos positivos e negativos nos planos de vida das pessoas. Alguns planos serão privilegiados e outros menosprezados, mas o que importa é determinar se o impacto se encontra justificado pela concepção de justiça adotada. No que diz respeito às culturas, o Estado não pode ser realmente neutro em nenhum sentido (nem no sentido da justificação, nem no do impacto), porque questões sobre demarcações de fronteira entre unidades federativas e língua oficial a ser adotada não são verdadeiramente questões de justiça. Não é possível, por exemplo, justificar a opção por uma ou outra língua oficial a partir de uma concepção de justiça. Alguém sempre sairá prejudicado e não teremos argumentos de princípio para justificar porque esta pessoa deve aceitar ser prejudicada deste modo.

Taylor (1994) poderia, então, afirmar que se trata de um fim que o Estado pode buscar por meio de políticas públicas (e não por direitos). Seria uma questão essencialmente política, mas com impacto na forma como os direitos seriam materialmente exercidos. O problema é que tratar esta questão desta maneira diminui de certa forma a questão da falta de reconhecimento da identidade. A negação da identidade de outrem não é vista mais como uma questão de injustiça, mas só um fim que pode ser ou não visado pelo Estado, a depender da sua decisão majoritária. Por outro lado, como as políticas públicas têm que ser escolhidas em um ambiente essencialmente majoritário (ou seja, cuja decisão se dá pela maioria de votantes), é bastante provável que ela submeta as minorias à vontade das maiorias. Se Quebec pode impor a sua cultura às minorias étnicas localizadas em seu território, porque a Federação canadense de maioria inglesa não pode fazer o mesmo em relação a Quebec? Taylor (1994) afirmaria que Quebec é uma minoria nacional – e não uma minoria étnica, para utilizar os termos de

Kymlicka (1995) – e que a pretensão desta província também resta paralisada diante dos cidadãos ingleses residentes em Quebec. Como demonstro no capítulo terceiro, existe algo aí que precisa ser melhor articulado para fazer sentido.

Outra opção é ver, na recomendação da política da diferença, uma previsão de direitos de titularidade coletiva, como faz Kymlicka (1995). O Estado não pode ser neutro em relação à cultura. De uma forma ou de outra, terá que tomar decisões que impactam negativamente as culturas minoritárias (como, por exemplo, determinações sobre qual será a língua oficial, as fronteiras internas entre as unidades federativas, os símbolos e feriados nacionais, dentre outras). Independentemente se estas decisões podem ou não serem justificadas perante uma concepção de justiça, elas acabam por determinar, a partir de uma circunstância externa, se o cidadão terá maiores ou menores chances de exercer seus direitos fundamentais. É uma questão de justiça, portanto, que deve ser remediada via direitos, para que os cidadãos culturalmente minoritários possam participar ativamente da vida pública.

E da mesma forma que Taylor (1994), Kymlicka (1995) também restringe o exercício dos direitos coletivos, como o direito à autodeterminação, à observância dos direitos individuais – apesar de não conceber estes direitos de maneira tão restritiva quanto faz Taylor (1994). Afirma Kymlicka (1995) que os direitos coletivos para minorias culturais só podem ser utilizados como proteções externas, direcionadas contra a sociedade majoritária, visando uma maior igualdade na relação entre grupos; mas não como restrições internas, quando estes mesmos direitos são utilizados para ressaltar a solidariedade do grupo, reduzindo-se o impacto desestabilizar do dissenso interno.

Para Além do Liberalismo

Em uma análise simples, somos tentados simplesmente a aplicar a solução dada por Taylor (1994) para a província de Quebec para outras questões como, por exemplo, as que são tratadas neste livro. Assim, poderíamos dizer que se Charles Taylor (1994) concorda com a demanda de Quebec por maior autodeterminação política e cultural no âmbito da federação canadense, mais razões ele teria para justificar a concessão da mesma possibilidade aos povos indígenas, os quais são muito anteriores à própria formação da província de Quebec. Mais razões teríamos para afirmar que a manutenção da sua cultura tradicional é um sustentáculo essencial da identidade destes povos, sem a qual os indivíduos que deles fazem parte não podem mesmo se manter íntegros. Mas será que Taylor (1994) afirmaria que este direito deveria ser limitado pelos direitos individuais? Será que, com base em Kymlicka (1995), deveríamos defender a concessão do direito à autodeterminação aos povos indígenas, mas só autorizando-os a exercer este direito como proteção externa?

Agora tudo que falamos neste capítulo fará sentido. Realmente poderíamos pensar que Taylor (1994) defende um direito à autodeterminação com limitações para os povos indígenas, mas isto não é verdade. Afirmo isto porque identidade e moralidade são temas entrelaçados, como já afirmamos repetidas vezes por aqui. A identidade demarca o campo dentro do qual podemos escolher várias posições morais possíveis. A recuperação histórica da identidade moderna serviu para mostrar que o liberalismo é uma teoria normativa adequada a um tipo específico de sociedade, uma sociedade secular, para a qual a própria figura divina tornou-se opcional, uma sociedade cuja coesão já não é mais garantida por um pano de fundo eticamente baseado.

O liberalismo não pode nem nunca conseguirá ser um terreno neutro para o convívio entre as culturas. O liberalismo já é em si resultado de determinadas tradições culturais, sendo considerado, inclusive, pelo autor um desenvolvimento secular da religião cristã. Isto pode ser percebido quando identificamos que a defesa da neutralidade é incompreensível, por exemplo, para os muçulmanos que defendem a inseparabilidade entre política e religião.

Neste sentido, ganha em importância o diálogo transcultural e a fusão de horizontes. É preciso reconhecer que todas as culturas, na medida em que contribuíram para a formação de identidades humanas, precisam ser consideradas *prima facie* como de igual valor. É preciso entrar no diálogo com outras culturas, partindo-se da possibilidade de que podemos estar errados em nossas convicções. Estas culturas poderão, desta forma, contribuir umas para as outras quando do debate a respeito de questões comuns. Desta maneira, um modelo político que realmente seja um terreno igualitário para o convívio de todas as culturas poderá emergir de baixo, do diálogo verdadeiro entre estas culturas.

Por meio do uso de várias etnografias, iremos buscar o sentido que os povos indígenas conferem ao termo pessoa, para então buscarmos o lugar, em suas ontologias, daqueles que são proibidos de ingressar na vida social. Ao fazê-lo, estaremos, ao mesmo tempo, desnaturalizando o conceito de pessoa, vida e criança. Após estas descobertas, iremos redirecionar nossas reflexões para a nossa sociedade de origem, para descobrir como nós mesmos pensamos o lugar dos interditos de vida no nosso imaginário social, como resultado de um verdadeiro exercício de antropologia do Direito. Antes, no entanto, é preciso advertir de que os povos indígenas apresentam diferenças tanto entre si como internamente, razão pela qual não é possível estender essas explicações para todos os povos.

Para os povos indígenas, no que diz respeito à constituição da humanidade, não há consubstancialidade, isto é, simultaneidade entre o nascimento e o pertencimento à vida social. A aquisição do status de pessoa depende de um processo contínuo de aprendizado das regras sociais. Não se é humano pelo simples fato do nascimento. Aprende-se a ser humano. São os conhecimentos adquiridos sobre a vida social, o saber agir conforme as prescrições rituais, que irá determinar a natureza de um ser e, por conseguinte, o seu parentesco, conforme informa Vilaça (2002). Da mesma forma, alguém pode desaprender ou desobedecer a estas mesmas regras sociais e perder a condição de humano. Logo, a existência de todos os seres, pessoas ou não, que fazem parte dos universos indígenas é caracterizada por sua fluidez, por sua capacidade de vir a ser, de transformar-se (CASTRO, 2002).

O aprendizado e a obediência às regras sociais, na medida em que estabelece quem é humano, também estabelece quem não o é: os animais, por exemplo. Saber usar o fogo, por exemplo, permite ao ser humano comer cozido, o que o diferencia dos animais. Homem sem fogo é onça (MELATTI, 2003, p. 71). A alteridade possibilita a identidade. Negando-se o diferente, chega-se à afirmação do semelhante.

Para os Piaroa, a condição humana é caracterizada pela habilidade de conviver em harmonia com os seus pares, o que se dá por meio da obediência às regras sociais. Portanto, ao nascer, é necessário que o recém-nascido já demonstre algum potencial para a vida social, como, por exemplo, saber andar, falar, alimentar-se. Somente após identificada esta potencialidade, é que lhe é conferido um nome. Se alguém tem um nome é considerado pessoa (OVERING, 1999). Para os Araweté, o recém-nascido só recebe um nome quando passa a demonstrar sinais de consciência, quando começa a interagir e a responder a estímulos comunicativos (CASTRO, 1986). Os Yanomami só iniciam a caçada do nome de

uma criança após esta atingir mais de um ano de idade (COCCO, 1972). Para os Bororo, o ingresso na vida social só pode se dar após a aquisição do "poguru", isto é, da "vergonha-respeito", o sentimento de constrangimento público quando alguém infringe os ritos e prescrições (VIERTLER, 1976). Assim, ninguém pode ser inserido na vida social sem que se dê provas de que dele pode efetivamente participar. A aquisição de um nome é, por conseguinte, uma outorga de pertencimento. Somente após a aquisição do nome, é que um ser se torna pessoa. Não há vida exclusivamente biológica (nem lá, nem aqui, como veremos na próxima seção). A vida só existe dentro da teia de significados do social. É por esta razão que a condição de pessoa pode ser atribuída a outros seres (pensemos nas árvores como os antepassados e no mito da onça que quer sempiternamente furtar o fogo do homem). Da mesma forma, pode haver seres aparentemente humanos, mas que não vão se tornar pessoas.

Sabemos por enquanto, portanto, que os recém-nascidos que são objeto das práticas "nocivas" contrariam ou fogem às regras do social, razão pela qual lhes é vedado pertencimento à comunidade. Como são punidos com a impossibilidade de gozar da vida social, chamaremos os mesmos de interditos de vida. O recém-nascido, portanto, é inspecionado visualmente à procura de evidências da sua possibilidade de ser humano. Muitos fetos, no entanto, revelam-se jabutis e peixes ao nascerem (GOW, 1991). Por esta razão, infringir as regras que fundam o social implica em agir como um animal que precisa de alguma forma ser amortizado (VIERTLER, 1976). Compreender os interditos de vida como animais, por conseguinte, é uma das muitas saídas ontológicas possíveis.

Assim, quando são feitos relatos sobre indígenas que abandonaram um recém-nascido na mata ou até mesmo enterraram-na viva, querendo com isto enfatizar que se trata de um ato cruel, não se percebe que os indígenas acreditam que, assim procedendo, o ente

continuará a sua vida como outro ser não-pessoa, um animal ou uma planta, por exemplo.

Holanda (2008, p. 24), no entanto, adianta a tese de que os interditos de vida não são animais. Os animais ainda estão inseridos na dinâmica da vida social. São nomeados, nascem, morrem; são objeto de prescrições rituais; existem, portanto. Para esta autora, os interditos de vida são não-entes. Eles ocupam um espaço fora da vida social. Não nascem e, portanto, não morrem. Como não morrem, o ato de negação do status de pessoa aos não-entes também não pode ser denominado de crime. Não são considerados seres existentes, viventes. Não participam dos rituais (nem de vida, nem de morte). Como somente os seres vivos são seres de linguagem, os interditos de vida são marcados pelo silêncio; não são nomeados. Mas é esta total exclusão da vida social dos interditos de vida que permite a afirmação dos seres que compõem o mundo social.

Existem também explicações materialistas para a existência dos interditos de vida. Todas as sociedades humanas possuem práticas que tendem a manter os níveis de fertilidade abaixo do potencial biológico. O que varia entre as sociedades é a forma como os interditos se inscrevem nos discursos sobre o social (NAG, 1973, p. 63). McMahan (2007), por exemplo, nos alerta para o fato de que existe no discurso ocidental uma diferença de status entre o feto e o recém-nascido que possibilita a aceitabilidade moral do aborto. Em muitos países ocidentais, de fato, ele é inclusive legalizado. Para as cosmologias ameríndias, entretanto, há uma continuidade natural entre o feto e o recém-nascido, o que torna o nascimento um marco muito menos importante do que o momento em que o ente começa a andar ou a falar, estes sim índices de humanidade.

Assim, os povos indígenas também são planejadores da vida social (VIERTLER, 1976). Para os Kamaiurá, a interrupção da gestação é uma maneira comum de planejar o tamanho da família (JUNQUEIRA, 1975). Para os Tapirapé, os nascidos depois do

terceiro filho são atingidos pela interdição (OLIVEIRA, 1994, p. 7). Entre os Asurini, o número ideal de filhos é dois (MÜLLER, 1984). No caso de gêmeos e considerando a forma de vida particular dos povos indígenas, seria muito difícil para uma mãe amamentar dois bebês, ao mesmo tempo em que precisa buscar água, madeira seca e fazer todas as demais atividades que o convívio social exige (GRANZBERG, 1973, p. 406; GIACONNE, 1949, p. 53). Além do mais, os gêmeos geralmente nascem muito mais fracos do que bebês únicos, razão pela qual se acaba por abrir mão do bebê mais fraco. Sendo gêmeos de sexos diferentes, o interdito de vida recai sobre a menina (COSTA, 1986), o que demonstra o desprestígio social do trabalho tradicionalmente executado pelas mulheres, consideradas, assim, economicamente menos produtivas (SEGATO, 2003).

O que é comum entre os diversos povos é o fato da interdição de vida social só poder ser imposta sobre recém-nascidos. Afora isso, o interdito de vida não é uma prática homogênea, podendo originar-se não apenas de prescrições sociais (como é o caso dos recém-nascidos gêmeos ou que apresentam deficiências físicas), mas também de deliberações coletivas (como, por exemplo, quando há dúvida acerca da existência de pai legítima para a inserção da criança na rede de parentesco) ou ainda da decisão individual (por meio da qual se analisa a viabilidade do neonato diante de circunstâncias específicas).

O que também é comum, não apenas entre os povos indígenas, mas entre todas as sociedades humanas, é a necessidade de se estabelecer quem pertence e quem não pertence à condição humana. Esta exigência de diferenciação e delimitação parece ser uma tendência humana diante do desconforto apresentado pelas ambiguidades, as quais mostram continuamente que existem outras maneiras de ser, colocando em dúvida a própria forma dominante de se imaginar o real. Na próxima, iremos verificar como a sociedade

brasileira, por meio de suas instituições, localiza os seus próprios interditos de vida.

Um lugar privilegiado para se observar como articulamos os interditos de vida no nosso próprio discurso moral a favor do direito à vida e do melhor interesse da criança são os votos dos Ministros do Supremo Tribunal Federal (STF) na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n.º 54, que tratou da possibilidade de interromper a gestação de fetos anencéfalos, isto é, de fetos que apresentam má formação fetal do cérebro, o que os impede de ter viabilidade fora do útero materno.

Para a maioria do plenário do STF, que seguiu o voto do Relator Ministro Marco Aurélio, a interrupção da gestação nestes casos não é equivalente ao crime de aborto, posto que não há vida viável a ser protegida pelo direito. O começo da vida não depende apenas do fato biológico da fecundação do óvulo pelo espermatozóide, mas também da viabilidade do ser vivo se tornar pessoa. No caso do anencéfalo, não existe vida possível. Logo, não haveria morte, nem crime. O feto anencéfalo só pode ser considerado vivo no aspecto biológico. É formado por células e tecidos vivos e por isso é chamado adequadamente de ser vivo. Mas é juridicamente inexistente, porque não é, nem pode vir a se tornar pessoa. Como não se pode matar algo que não possui vida (posto que vida em potencial não há), também não se trata de morte. Portanto, a incompatibilidade entre o direito à vida e a interrupção da gestação dos fetos anencéfalos é apenas aparente. Fetos anencéfalos não são pessoas em potencial e, portanto, não são titulares dos direitos humanos previstos nos tratados internacionais, nem dos direitos fundamentais previstos na Constituição, dentre eles o direito à vida.

O Ministro Luiz Fux complementa o Relator, fazendo uso de termos que lembram muito os argumentos utilizados pelo povo Araweté. Afirma o Ministro que a falta de um cérebro descarta completamente qualquer possibilidade de haver consciência. O

reconhecimento de um ente como pessoa só ocorre quando se sabe ser ele capaz de demonstrar sinais de consciência, de autonomia, de ser indivíduo. Se o ente não é capaz de ter consciência, nem de ter autonomia fora da vida intrauterina, ele não é pessoa, não é indivíduo. O direito só protege o ser pessoa, seja aquele que está vivo ou aquele que tem a possibilidade de vir a sê-lo (nascituro).

O Supremo Tribunal Federal afastou, portanto, a aplicação na espécie dos preceitos da Convenção das Nações Unidas sobre Direitos da Criança, em especial os artigos 6.º e 23, referentes ao direito à vida e ao direito da criança deficiente física ou mental de desfrutar de uma vida plena. Do mesmo modo, a Corte repeliu a aplicação da Constituição brasileira no que diz respeito à proteção da criança e do adolescente, devido à impossibilidade do feto anencéfalo vir a se tornar criança ou adolescente, após o parto.

Assim, percebe-se que a Suprema Corte aplicou de forma análoga, para decidir o início da vida humana, o critério utilizado pela Lei n.º 9.434/97 para identificar o momento da morte. Desta forma, se alguém é considerado juridicamente morto quando cessa a sua atividade cerebral (morte cerebral), então só se pode dizer que alguém está juridicamente vivo quando apresenta atividade cerebral.

A exigência de atividade cerebral para conceder o status de pessoa a um ser biologicamente vivo expressa as condições necessárias estabelecidas pela nossa comunidade para que um ser vivo seja considerado ser pessoa. A atividade cerebral é exigida, porque na nossa sociedade a ideia de pessoa está ligada à autonomia da vontade. Só é pessoa aquele ser vivo dotado de capacidade racional e que pode, portanto, tomar decisões de acordo com seu livre-arbítrio. Sem esta possibilidade de decisão livre, restaria prejudicada a sua responsabilização quando do cometimento de crimes, por exemplo.

Como o feto anencéfalo não tem cérebro, também não é dotado de capacidade racional, consciência e autonomia da vontade. Para a nossa sociedade, a falta desta condição nos faz rejeitar o seu status de pessoa. Se não é pessoa, é um interdito de vida que não está juridicamente vivo, nem morto (porque nunca esteve vivo em momento anterior). Por esta razão, a interrupção da sua gestação não é crime, aborto ou assassinato. Como não é pessoa, não tem direito a nenhum direito, inclusive o direito à vida.

CAPÍTULO 2

A Inclinação Pela Liberdade

A INCLINAÇÃO PELA LIBERDADE

Este capítulo é um capítulo sobre a liberdade, mas é também um capítulo sobre a primazia da justiça e sobre o que de nós é exigido quando resolvemos levar a sério o nosso papel de cidadãos dentro da cooperação social. Rawls (1971, p. 3) uma vez disse que não é suficiente saber que as leis e instituições são eficientes e bem-organizadas; se elas forem injustas, devem ser modificadas; se até isto não for possível, devem ser suprimidas.

O mesmo se aplica aqui. Mesmo que sejamos capazes de explicar racionalmente as concepções éticas de pessoa, criança e infância que permitem aos indígenas compreender ou fazer sentido de determinadas práticas, será que isto é suficiente para justificar a violação de uma lei ao mesmo tempo jurídica, política e moral? Aparentemente, não.

Precisamos de uma concepção publicamente compartilhada de justiça que recupere essas ideias iniciais e as desenvolva em um sentido normativo superior. Sabendo-se que a maioria das práticas tradicionais discutidas pela teoria normativa, quando o que está em jogo são os limites dos direitos coletivos, referem-se ao controle da sexualidade e da fertilidade das mulheres por parte da comunidade, nos parece acertada a escolha de uma autora ao mesmo tempo liberal e feminista como é Susan Moller Okin (1999).

Será que há lugar para a cultura em um modelo de organização política que pretende ser emancipatório para o ser humano, mesmo quando a cultura de que estamos falando insiste que mulheres e crianças devam ocupar um lugar estruturalmente inferior? É o que este capítulo pretende investigar nas seções que se seguem.

O PARADOXO DA VULNERABILIDADE MULTICULTURAL: A CRÍTICA FEMINISTA DE SUSAN MOLLER OKIN AOS DIREITOS DE GRUPO

O feminismo encontra-se em tensão com o multiculturalismo. Mesmo quando o multiculturalismo é fundamentado a partir de uma perspectiva liberal e prevê direitos de titularidade coletiva com limitações, ainda assim pode acabar por contribuir para a violação dos compromissos igualitários mantidos pelo feminismo a favor da dignidade da mulher.

Tensão não significa incompatibilidade absoluta e *a priori*, no entanto. Não estamos fadados a ter que decidir de forma definitiva a respeito de qual das duas espécies de desigualdade - se a vivenciada cotidianamente pelas mulheres ou se a sofrida diuturnamente pelas minorias culturais - é a mais grave e merece pronta retificação, sob o preço - demasiado alto para ser moralmente aceito por qualquer pessoa - de termos que aceitar o livre curso da que sobrou na estrutura básica da sociedade[15].

É justamente porque os direitos de grupo defendidos pelo multiculturalismo são moralmente exigíveis em determinadas situações - como, por exemplo, para viabilizar a continuidade histórica de uma língua minoritária específica ou ainda para

[15] A "estrutura básica da sociedade" é expressão que veio a público, pela primeira vez, com a publicação de *Uma Teoria da Justiça* (1971) de John Rawls, o qual faz uso deste conceito para referir-se ao que o autor considera serem as instituições mais importantes de uma sociedade, a sua constituição política e os seus principais arranjos econômicos e sociais. A estrutura básica de uma sociedade determina quais são os direitos e deveres fundamentais de cada cidadão, bem como a parcela das vantagens decorrentes da cooperação social que lhes deve ser institucionalmente garantida. Por esta explicação, pode-se ver que suas consequências são profundas e que elas estão presentes desde o início, razão pela qual Rawls (1971, p. 6) considera que a estrutura básica da sociedade é o objeto principal de uma teoria da justiça do tipo que ele deseja construir. É preciso ressaltar que, após receber críticas, principalmente de ordem feminista - incluindo-se aí a autora que será objeto de estudo nesta seção - quanto à divisão entre os domínios público e privado que supostamente seria pressuposta por sua teoria original, Rawls, em formulação posterior – *O Liberalismo Político* (1993) - passa a incluir, neste mesmo conceito de estrutura básica, as formas legalmente reconhecidas de propriedade e a natureza da família.

salvaguardar coletividades dos prejuízos materiais e imateriais advindos da discriminação racial - é que precisamos de uma forma política capaz de conciliar as exigências normativas de ambas as frentes de batalha, até mesmo porque as duas fazem parte da categoria mais ampla de "lutas por reconhecimento da diferença", questionando, cada uma à sua maneira, a garantia meramente formal de direitos e liberdades individuais, ao mesmo tempo em que propõem a inclusão de novos direitos específicos para as suas respectivas categorias sociais, acompanhada da reforma das instituições das quais elas fazem parte.

Se ambas propugnam pelo reconhecimento de direitos diferenciados, é verdade também que os direitos específicos tornados possíveis pelo feminismo não são capazes de sujeitar as mulheres às elites locais, como sói acontecer com os direitos coletivos defendidos pelos multiculturalistas. É por esta razão que a imaginação desta fórmula política deve ser feita com atenção e sensibilidade prática redobrada. Se a justificação das violações dos direitos humanos das mulheres por normas religiosas parece impossível - assim como é moralmente inviável utilizar-se de semelhante desiderato para justificar qualquer forma de hierarquia racial - o mesmo não se pode dizer a respeito das normas tradicionalmente mantidas por grupos culturais em estado de colonização/colonialidade no seio da sociedade abrangente, quando a forma política que estamos discutindo terá de assumir necessariamente contornos essencialmente democráticos, participativos e deliberativos.

Somente com a inclusão de mulheres - e de mulheres jovens, diga-se de passagem, cujas identidades ainda não foram integralmente moldadas pelas normas que as oprimem, a ponto de aceitarem passivamente a sua vigência em suas vidas em prol da unidade étnica do grupo - no processo de negociação dos direitos coletivos, será possível: a) desconstruir a ideia bastante comum de

que as culturas tradicionais conformam unidades internamente homogêneas e sem questionamentos; b) suscitar e fomentar o debate de normas, práticas e costumes antes tidos por "naturais" a partir do ponto de vista do ofendido, debate este para o qual a utilização do mecanismo do "véu da ignorância", elaborado originalmente por John Rawls em *Uma Teoria da Justiça* (1971), poderá assumir papel de destaque; c) e, finalmente, exigir - sem que isto se confunda com uma nova forma de imperialismo - que os direitos de grupo em regra reivindicados pelas minorias culturais - se forem de fato previstos nas constituições das sociedades democráticas - sejam acompanhados por profundas reformas nas organizações internas destas culturas, com vistas a melhorar a posição da mulher em suas hierarquias sociais, até mesmo porque devemos considerar que o assim aclamado "direito liberal de saída" (*exit right*) não pode ser considerado verdadeiramente como uma realidade à disposição destas mulheres em situação de opressão, ao contrário do que usualmente afirmam alguns autores do chamado "multiculturalismo liberal", que são favoráveis a um ideal de tolerância concebido de forma praticamente absoluta (em especial, Kukathas, 1992).

São estas, em linhas gerais, as principais ideias de Susan Moller Okin (1999) que pretendo defender - da forma mais fidedigna possível, espero - nesta seção. São ideias, em primeiro lugar, de cunho feminista, de uma autora que se notabilizou, no campo da teoria política normativa, pela publicação do conceituado livro *Justice, Gender, and the Family* (1989), no qual apresenta uma fórmula renovada da já tradicional teoria da justiça como equidade rawlsiana, alterada em seu objeto para incluir, na estrutura básica da sociedade, as relações de exploração e desigualdade perpetuadas no ambiente da família, até então desconsideradas pelas teorias tradicionais da justiça, mais focadas nas relações de caráter público mantidas pelo Estado com as unidades familiares tomadas em conjunto.

Mas são ideias, sobretudo, de uma autora declaradamente liberal – uma tradição que se estende, para a maioria (Gargarella, 2008; Kymlicka, 2006), desde Locke (1689), passando por J. S. Mill (1859), até chegar a autores contemporâneos do porte de John Rawls (1971), Ronald Dworkin (2005) e Bruce Ackerman (1980) - que se notabilizou igualmente pela publicação, ao longo das décadas de 80 e 90 do século passado, de uma série de artigos - dos quais o mais conhecido deles recebeu o título provocativo de *Is Multiculturalism Bad for Women?* (1999) - por meio dos quais ela conseguiu fragilizar as bases em que se assentava o multiculturalismo, à época praticamente unânime no meio acadêmico.

Basta lembrarmos que Kymlicka – Will Kymlicka (2003) – um dos mais reconhecidos autores da corrente multiculturalista, chegou a falar que se havia alcançado um consenso entre os teóricos da política - o de que o multiculturalismo em si, enquanto proposta teórica, não estava mais em questão, mas sim apenas os reflexos que deveriam ser admitidos pelos governos como necessários para a reforma das instituições, se fosse adotada esta nova guinada teórica no campo da normatividade - tamanha era a crença na confiabilidade de uma literatura recém-chegada que prometia ser a solução final para um mundo que, se por um lado já começava a reconhecer no fim da Guerra Fria um anúncio de tempos democráticos e de maior prosperidade econômica (o *Fim da História* de Francis Fukuyama, 1992), estava prestes a mergulhar em novos e não menos perigosos conflitos, onde identidades de todo tipo (religiosas, étnicas, raciais, dentre outras) e suas respectivas fronteiras passariam a ser continuamente disputadas e reafirmadas.

De qualquer modo, é preciso que o leitor tenha em mente desde já que se trata de ideias ao mesmo tempo liberais e feministas - melhor seria dizer, de um tipo específico de feminismo que vê no liberalismo uma plataforma-base ideal para fundamentar as suas

averiguações/reivindicações - estas que ele(a) está prestes a conhecer.

No primeiro parágrafo desta seção, procurei delinear da forma mais precisa possível o problema que Okin (1999) concebe como objeto principal de suas investigações filosóficas. Este problema recebe de Ayelet Shachar (2003) um nome bastante elucidativo que tornou possível o seu conhecimento por um público de leitores mais amplo. O "paradoxo da vulnerabilidade multicultural" é como ela chama e por ele quer referir-se a um problema bastante grave das teorias normativas multiculturalistas: se a intenção delas é genuína - de fato, ninguém coloca em dúvida a boa vontade dos multiculturalistas de buscar a justiça intergrupos - a forma política pretendida (o *output* da teoria) pode gerar consequências desastrosas /indesejadas, tamanha é a sua gravidade.

Isto porque, ao optar pela solução dos "direitos coletivos", ao invés de mudanças promovidas por políticas públicas mais específicas e restritivas no campo da eticidade - como mostrou ser possível a teoria do reconhecimento de Axel Honneth (1992) - estas teorias abrem a possibilidade de que parcela da força coletivamente compartilhada (a coação), oriunda da soberania estatal, passe a ser exercida por grupos religiosos, étnicos e culturais, cuja organização interna estruturada em bases hierárquicas é amplamente conhecida.

Isto é especialmente verdadeiro quando estamos tratando, dentre as várias opções de política multicultural, de direitos verdadeiramente de grupo, isto é, direitos que em tese são de titularidade coletiva, mas que no âmbito da vida prática são exercidos pelos líderes locais não-eleitos democraticamente[16]. Não há dúvidas, portanto, de que estes direitos podem ser usados por

[16] Ver, por exemplo, Levy (2003) para uma classificação abrangente destas políticas. Como espero ter deixado claro neste parágrafo, não faço referências, neste livro, a qualquer tipo de isenção ou ação afirmativa, mas apenas às reivindicações por maior autonomia política feitas pelos povos indígenas no bojo de Estados modernos cada vez mais centralizados, uniformes e tecnocratas.

essas elites locais contra os seus próprios companheiros de grupo (configurando o que poderíamos chamar, em termos jurídicos, de verdadeiro "abuso de direito"), tudo com o objetivo de manter seus privilégios e posições de honraria. Entra-se, assim, em um ciclo vicioso. Direitos diferenciados são conferidos a grupos em razão da especificidade de sua estrutura interna (diferente daquela apresentada pela sociedade majoritária). Por sua vez, estes grupos, ou melhor, suas elites reforçam cada vez mais a estrutura hierárquica que lhes favorece, justificando a continuidade da previsão do direito de grupo.

Nada mais nocivo do que isso para a situação de indivíduos que estão sob o jugo de mandatários que não precisam responder por suas ações (não há *accountability*). O que dizer então das mulheres que historicamente ocupam espaços de subordinação e não de primazia na maioria extensa das civilizações do mundo? E o que dizer ainda das crianças nascidas aleatoriamente nestes grupos? Será que a decisão sobre a sua humanidade deve ficar a cargo inteiramente dos pais ou deve ser responsabilidade da sociedade política inteira, após o balanceamento de razões "bem refletidas"? Veja que Okin (1999) é extremamente adequada para a análise do problema deste livro. Ao ser a primeira a identificar o paradoxo do multiculturalismo - de que a justiça intergrupo vem a preço da injustiça intragrupo - o que já justificaria de imediato a sua inclusão neste trabalho, ela também corrigiu este mesmo paradoxo a favor dos mais oprimidos - aqueles que de tão oprimidos tem a violência contra si invisibilizada pela violência contra o grupo a que pertencem - mulheres, crianças, idosos, deficientes, homoafetivos, enfim, as minorias dentro das minorias, as minorias das minorias, as minorias invisíveis (ou alguém se surpreenderia com a dificuldade de um leigo em compreender o fato de que existem indígenas gays em nossa sociedade?).

Se Okin (1998a) afirma que os direitos de grupo, mesmo quando reivindicados com limitações, podem sujeitar os direitos individuais de mulheres e de outras minorias internas a maiores oportunidades de violação, a sua hipótese é a de que esta tensão não pode ser resolvida de forma simples - pelo menos não se considerarmos minorias culturais que constituem sociedades em perene estado de colonização/colonialidade. Nestes casos, a melhor saída é optar por um debate ou uma deliberação democrática na qual as mulheres - justamente aquelas minorias internas que sofrerão maior impacto resultante da previsão de direitos de grupo - possam se sentir verdadeiramente incluídas e suas vozes efetivamente ouvidas nestas negociações. Somente desta maneira haveria maior probabilidade - é o que afirma acreditar a autora - de que estes direitos coletivos sejam acompanhados por profundas propostas de mudança na estrutura interna destas culturas - conhecidamente hierarquizadas - melhorando, assim, a posição estrutural na qual estas mulheres se encontram localizadas, posição esta tradicionalmente vinculada a imagens de subordinação, subjugação e servilidade.

Um dos objetivos deste capítulo é mostrar que, se quisermos discutir o problema de pesquisa desta obra, podemos desenvolver o argumento a partir das premissas apresentadas por Okin (2005) para chegar a conclusões surpreendentes que só aparentemente contradizem o que a autora afirma em um primeiro momento, mas que na verdade estão de acordo com a sua teoria globalmente considerada e depois de devidamente reinterpretada.

Se as crianças de que estamos tratando nesta pesquisa são recém-nascidas - cuja própria humanidade está posta sob questão por esses grupos culturais - que não possuem ainda capacidade cognitiva adequada para participar ativa, reflexiva e deliberadamente dos debates sobre a situação na qual se encontram neste mundo, então a garantia do seu direito individual à existência e, por conseguinte, do

seu direito a uma vida digna, livre de qualquer injúria ou flagelação de ordem física ou moral, se apresenta como um limite intransponível, isto é, como uma reivindicação moral cuja prioridade de realização não pode ser suplantada por nenhuma outra consideração do mesmo tipo. É isto que confere o caráter liberal à teoria de Okin (2005), a sua convicção central de que a deliberação democrática encontra limites nos valores substantivos de justiça, dentre os quais o respeito ao melhor interesse da criança assume papel destacado.

Mesmo se considerássemos apenas o viés democrático destas considerações, seria forçoso concluir que, estando em jogo a vida e a morte de uma pessoa vulnerável, a forma como institucionalmente se deve lidar com a questão deve ser decidida por toda a sociedade política e não apenas pelo grupo cultural cujo interesse na questão também se encontra sob avaliação. Em palavras mais simples, todo cidadão tem interesse na sobrevida de um de seus iguais, razão pela qual a decisão sobre a continuidade de uma prática deve ser oportunizada a todos e não apenas ao grupo que tem maior interesse na questão. A decisão daí advinda deve estar fundamentada em boas razões, após ser dada a oportunidade de que os povos originários se manifestem ou traduzam os seus argumentos em termos passíveis de serem compreendidos por todos. A justificação/reflexão deve se dar, portanto, em termos de moralidade política, considerando a criança como um ente apto a ser, à primeira vista, considerado como sujeito de direito e como cidadão desta mesma sociedade política.

Não se trata, portanto, de simplesmente conferir o poder de decisão sobre questões de pessoalidade/dignidade ao Estado de forma centralizada - como alguns preferem fazer, ressaltando a uniformidade característica do Estado moderno. Trata-se, isto sim, do argumento mais profundo de que, se todos nós somos membros de uma mesma sociedade política, então a decisão sobre a vida de um de nossos compatriotas não deve ficar a cargo de apenas uma

parcela da população, mas sim deve ser submetida à vontade geral manifestada em condições ideais para reflexão, julgamento e deliberação, como são as apresentadas pelo espaço político dos Parlamentos. Afirmar que a concepção ética de pessoa - e de criança - apresentada pelos povos originários indígenas deve ser limitada (ou circunscrita) pela concepção política de pessoa defendida por toda sociedade significa dizer que não basta que a prática seja condizente com as concepções éticas do grupo para ser válida. É preciso que esta mesma prática passe no teste da justificação pública em termos de moralidade política.

À pluralidade de comunidades na qual um indivíduo se encontra envolto (comunidade ética, jurídica, política, moral) correspondem diferentes formas de justificação de normas válidas para cada âmbito (normas éticas, jurídicas, políticas e morais). É só esta compreensão do que significa fazer parte de uma sociedade política (uma associação de associações) para além das comunidades éticas de origem de cada um (religiosas, culturais, doutrinárias) é que nos permite compreender, sem preconceitos e longe do *slogan* simplista do imperialismo cultural, de que estamos submetidos à força vinculante de decisões produzidas no âmbito dos órgãos oficiais do Estado.

Portanto, partindo de conclusões semelhantes às obtidas por Jeremy Waldron (1995) em relação ao primeiro subproblema - as de que todos nós fazemos parte de uma grande quantidade de comunidades, cujo âmbito de regulação e incidência, diferentemente do que possa aparentar a teoria do reconhecimento de Taylor (1994), não necessariamente coincidem entre si - Okin (1998a; 2005) visa debater os segundo e terceiro subproblemas apresentados na introdução desta obra, a saber, os direitos de grupo, incluindo-se aí, o direito à autodeterminação dos povos originários são ou não justificáveis a partir de uma ótica moral e política? Se sim, o que devemos fazer quando os direitos de grupo defendidos pelos

multiculturalistas conflitam com os direitos individuais das minorias internas - e aqui, no caso, em especial os das mulheres? Qual deve ser a postura das nossas instituições mais importantes, se adotada a prevalência de um ou de outro direito, caso a caso?

Okin (2005) defende que sim, os direitos coletivos são justificáveis em algumas situações específicas, quando há discriminação racial e cultural contra o grupo, por exemplo - o que é o caso dos povos indígenas. De forma bastante semelhante a Will Kymlicka (1989), Okin (1998a) defende um liberalismo abrangente cujo critério de neutralidade é o da igualdade de impacto e não o da justificação de normas políticas/jurídicas (característico de versões estritamente políticas do liberalismo). Como espero deixar claro neste capítulo, à semelhança de Will Kymlicka (1995) e diferentemente do proposto por Brian Barry (2001), Okin (1999; 1998; 2005) acredita ser inviável qualquer tentativa do liberalismo de justificar princípios de justiça em termos de moralidade exclusivamente política.

Toda teoria normativa, diz a autora, deve se basear em uma concepção, ainda que fina e estreita, do bem (*a thin theory of good*), ou seja, toda teoria normativa baseia-se, ainda que de forma apenas pontual, em uma concepção ética que lhe serve de base para a programação política. No caso do liberalismo, esta concepção ética é a autonomia, a ideia de que o Estado deve dar a oportunidade para cada cidadão revisar mentalmente as concepções éticas que até então dirigiam aleatoriamente o destino da sua vida - veja, "a oportunidade" e não a efetiva revisão destas concepções éticas e das normas e práticas a elas vinculadas.

É por esta razão, ainda segundo a autora e seguindo o que Charles Taylor (1994) e Will Kymlicka (1995) disseram anos antes, que o liberalismo não pode de nenhuma forma ser considerado um "terreno neutro para o encontro de culturas", porque ele já favorece, ainda que não deliberadamente, uma concepção ética dentre outras,

a saber, a já supracitada autonomia. Assim, algumas concepções éticas - claro, aquelas aprovadas pela sociedade envolvente - tem mais chances de sobreviver e florescer junto com os seus respectivos grupos do que aquelas mantidas pelas culturas minoritárias como a dos povos indígenas, desigualdade esta que justificaria *a priori* a previsão de direitos coletivos nestes casos, tudo com o fito de resguardar a sobrevivência no tempo de algumas culturas sob ameaça de assimilação/extinção.

Afirmar que existe, de fato, uma desigualdade *a priori* entre culturas, pelo simples fato do Estado orientar-se segundo mandamentos liberais, e que esta desigualdade merece pronta retificação pelos canais institucionais, nada diz sobre qual a melhor forma política de retificar esta injustiça, muito menos se esta forma política deve necessariamente assumir contornos de um "direito". O argumento original de Okin (1999) começa justamente aí, ao demonstrar que a solução proposta pelos multiculturalistas em termos de direitos coletivos pode ser moralmente reprovável pelas novas desigualdades que cria.

A partir do momento em que se garante um direito coletivo deste tipo, um novo tipo de desigualdade de impacto também é gerada, agora no âmbito interno da cultura juridicamente resguardada. Se as culturas são de fato diferenciadas internamente, como foi demonstrado também pelos argumentos cosmopolitas de Waldron (1995), então a garantia de direitos coletivos, ao possibilitar a manutenção de culturas societárias minoritárias do jeito que já se encontram - hierarquizadas e opressoras em relação à situação posicional da mulher - gerará maiores impactos nos planos de vida das mulheres do que nos dos homens. O objetivo de Okin (1998a) é justamente comprovar esta assertiva.

O argumento de Okin (2005) também inova ao afirmar que não precisamos escolher, dentre as desigualdades de impacto anteriormente consideradas, qual deve ser retificada em primeiro

lugar. Mesmo que Okin (2005), liberal que ela é, se posicione claramente a favor da prioridade das mulheres e, poderíamos dizer, de qualquer indivíduo frente a grupos - sejam eles o próprio Estado ou associações da sociedade civil - a dicotomia não pode ser adequadamente resolvida apenas optando pela retificação de uma em detrimento do livre curso da outra. Há uma maneira que possibilita a correção tanto da injustiça entre grupos como da injustiça intragrupo e esta maneira consiste em garantir procedimentos realmente democráticos, que viabilizem a adequada participação das mulheres mais atingidas nos processos de negociação das prerrogativas coletivas junto à sociedade envolvente.

Somente um procedimento democrático deste tipo irá permitir que, à garantia de direitos coletivos, sejam associadas reformas estruturais internas que visem a melhoria da situação da mulher. Mais do que isso, a participação ativa das mulheres neste processo irá impedir que as elites locais reifiquem uma imagem de cultura internamente homogênea que em nada se assemelha à realidade. Por outro lado, o contato com críticos externos e com o discurso dos direitos humanos propagado por ativistas e organizações não-governamentais pode propiciar modificações estruturantes como devem ser: a partir de dentro, por exigências dos próprios membros, para os quais a afetividade das relações para com seus próximos se apresenta como uma realidade pungente que não pode ser descartada, mas cujos aspectos mais opressores podem ser modificados em prol de uma estrutura social mais libertadora e emancipadora do ser humano como agente moral.

Apresentamos o problema de pesquisa visado por Okin (1999), as suas hipóteses, bem como salientamos a especificidade do uso que faremos da autora, como alguém que elaborou críticas às respostas dadas pelo multiculturalismo, estudado no primeiro capítulo, para os três subproblemas deste livro. Agora, iremos

discutir rapidamente a metodologia utilizada pela autora para comprovar suas assertivas.

A crítica feminista de Okin (1999) se desenvolve no âmbito da teoria política normativa pós-Rawls (1971). Em suma, apresenta-se como um ataque às teorias que, a partir da publicação de *A Política do Reconhecimento* de Charles Taylor (1994), passaram a vincular a defesa de direitos coletivos à garantia de uma identidade individual livre de reconhecimentos negativos e não mais como uma consequência, no plano normativo, da defesa de uma noção de coletividade e de bem comum como valores em si, irredutíveis aos seus membros individuais, como era próprio do comunitarismo americano da década de 80.

Seu alvo preferencial são as teorias liberais do período que, a exemplo de Charles Taylor (1994), Will Kymlicka (1995) e James Tully (1995), dentre outros, procuram justificar direitos coletivos como uma resposta adequada à suposta necessidade humana de ter o acesso à sua cultura de origem garantido. Se a teoria do reconhecimento de Charles Taylor (1994) ainda se mostra bastante influenciada pelo comunitarismo e pela recuperação aristotélica-hegeliana do período - o próprio autor é considerado pela literatura especializada (GARGARELLA, 2008; KYMLICKA, 2006) como um dos expoentes dessa geração, devido à publicação de seu *Hegel e a Sociedade Moderna* (2005) - a sua defesa de uma política capaz de afirmar publicamente as identidades particulares dos indivíduos está assentada no fato histórico de que os Estados modernos exigiram continuamente de seus membros a assimilação a um modelo racial e cultural como condição para o exercício dos direitos de cidadania, gerando com isso danos à autopercepção das pessoas que não podem ser identificados senão *individualmente*. Assim, a complementação da tradicional carta de direitos e liberdades individuais por um catálogo de direitos coletivos específicos para cada grupo cultural minoritário é apenas uma das várias formas de

retificação justa admitidas por uma política do reconhecimento. Políticas simbólicas voltadas para a mudança dos hábitos e costumes da sociedade majoritária, tornando-a mais sensível ao fato de que a perpetuação de certas condutas pode significar a manutenção de um estado de baixa estima por parte das minorias, é outro exemplo. O importante é notar que a previsão de direitos coletivos em Taylor (1994) é vista como uma condição necessária para a garantia de uma autorrelação imperturbada por parte de cidadãos culturalmente minoritários, considerados *individualmente*.

Okin (1999; 1998) quer demonstrar, a partir de argumentos de moralidade política, que esta assertiva é falsa; que a previsão de direitos coletivos, ainda que com limitações - lembremos que Taylor (1994) sustenta que, em nenhuma hipótese, a autonomia política conferida com base na necessidade de reconhecimento pode suplantar direitos individuais comuns à tradição do liberalismo clássico (direito à vida, à propriedade, ao devido processo legal, dentre outros) e que Kymlicka (1995) defende que os direitos coletivos sejam utilizados apenas como formas de proteção externa contra a pressão extragrupo e não como forma de restrição interna à pluralização de ideias dentro do grupo[17] - apesar de moralmente

[17] As críticas de Okin (1998) parecem ser ainda mais incisivas, quando o que está em jogo é a teoria liberal dos direitos das minorias de Will Kymlicka (1995). Se, por um lado, o autor defende que apenas as reivindicações das minorias culturais que possuam a forma de proteção externa podem ser admitidas por uma teoria genuinamente liberal, por outro, também sustenta que o Estado nem por isso estaria legitimado a utilizar-se da força coercitiva para impedir ou retificar o uso dado por estas mesmas minorias aos direitos coletivos que lhes foram institucionalmente garantidos, mesmo que este uso assuma contornos de restrição da pluralidade interna a favor da unidade do grupo. Com exceção das intervenções humanitárias em casos de graves violações de direitos humanos em massa, o Estado só poderia fazer uso de medidas não-coercitivas para alcançar o desiderato de liberalizar estas culturas, como, por exemplo, impondo embargos econômicos ou restrições de acesso a determinados serviços. Assim, Okin (1998) parece, pelo menos em uma primeira análise, estar certa em relação à possibilidade - real ou diminuta, cabe a discussão - de que os direitos coletivos defendidos pelo multiculturalismo liberal de Kymlicka (1995) sejam utilizados como restrições internas pelos líderes do grupo, sem que o Estado possa fazer nenhum tipo de controle prévio ou *a posteriori* para remediar os excessos do exercício destes direitos. Questões de legitimidade devem ser diferenciadas de questões de justiça, afirma Kymlicka (1995), e isso coloca todo o peso do impacto destes direitos nos ombros de mulheres

exigível em alguns poucos casos, vem ao preço da reificação da injustiça nos quadros internos à cultura minoritária e utiliza o exemplo das mulheres para demonstrar como é patente esta situação.

Assim, esta seção está organizada da seguinte maneira: a) em primeiro lugar, como parte do esclarecimento metodológico da autora, precisamos elucidar o emprego que a autora faz dos termos "feminismo" e "multiculturalismo", o que nos possibilitará verificar não apenas em qual parte do amplo espectro da teoria política normativa a autora localiza a si mesma, mas também contra quem ela publica seus textos. Em outras palavras, a sua produção bibliográfica é uma resposta a que tipo de teoria? b) Em segundo lugar, iremos verificar se a crítica de Okin (1999) ao multiculturalismo faz algum sentido. Para tanto, iremos utilizar a teoria de Taylor (1994) e, em um segundo plano, a de Kymlicka (1995) para que seja possível observar, em cada caso, como os direitos de grupo por eles defendidos são propensos a fragilizar a já complicada situação das mulheres dentro destas culturas; c) a seguir, iremos elencar as razões pelas quais tanto o multiculturalismo de ordem liberal quanto o feminismo deixaram de abordar esta tensão de propósitos em suas trajetórias intelectuais. Isto nos possibilitará verificar em que medida é possível falar da mulher como gênero abstrato, em virtude de problemas comuns vividos por elas em várias partes do mundo desenvolvido e subdesenvolvido, bem como esclarecer de que maneira o multiculturalismo se assemelha às teorias tradicionais da justiça na sua desconsideração do ambiente familiar como espaço de relações de poder; d) em quarto lugar, trataremos da solução eminentemente democrática que Okin (2005) sugere para a tensão até então desconsiderada tanto por feministas quanto por multiculturalistas; e) por fim, diante de tudo que foi exposto, iremos desenvolver o argumento da autora para o caso

e meninas que terão suas perspectivas de vida cerceadas de diversos modos, em razão de uma tradição da qual nem mesmo escolheram participar. Nas páginas seguintes, trato deste argumento de Okin (1998) com maior profundidade.

desenvolvido nesta pesquisa, o das crianças indígenas. Isto irá nos possibilitar levantar a seguinte hipótese: a de que o melhor interesse da criança se apresenta como um limite de valor substantivo para qualquer deliberação democrática, o que leva Okin (1999; 2002), neste específico caso e de acordo com a nossa interpretação, a defender a prevalência dos direitos individuais de menores sobre qualquer outra reivindicação moral. Não há teoria que possa legitimamente se autoproclamar liberal e defender a total sujeição de menores à vontade dos genitores ou da comunidade cultural ampliada, por mais que haja esforços do outro lado neste sentido (*v.g.* KUKATHAS, 1992; 2003).

Uma Etapa Prévia, mas Necessária: Esclarecimentos Conceituais

Antes de abordarmos com maiores detalhes a resposta ao mesmo tempo liberal e democrática que Susan Moller Okin (1998a) oferece para o que convencionamos chamar de "paradoxo da vulnerabilidade multicultural", precisamos fazer alguns esclarecimentos conceituais pontuais, principalmente no que diz respeito à compreensão particular da autora sobre o uso adequado dos termos "feminismo" e "multiculturalismo" no contexto do debate que ela visa enfrentar, sob a pena de corrermos o sério risco - muito grande para não ser levado em consideração - de não conseguirmos compreender adequadamente o seu argumento original por razões de simples confusão conceitual e terminológica. O que é feminismo? O que é multiculturalismo? Quais usos desses termos Okin (1998a) considera relevantes para a compreensão do seu argumento? De que outra forma seria possível para nós compreender as razões pelas quais ela acredita que os ideais emancipatórios veiculados pelo feminismo e pelo multiculturalismo

estão em rota de colisão, sem antes chegarmos a um acordo sobre o que a autora quer dizer - ou a quem particularmente ela se refere - quando usa esses termos? - é isto que iremos estudar nesta primeira parte, essencial, ainda que preparatória.

Claro que estas perguntas só são possíveis - "sua pergunta não faz o menor sentido", é o que costumamos dizer quando esta condição de possibilidade não é atendida - porque possuímos uma noção prévia do que elas visam responder. Somos, desde o momento em que nascemos, lançados em uma teia de significados e avaliações fortes construída por pessoas iguais a nós muito antes de chegarmos ao mundo - para utilizarmos uma formulação de pensamento que se tornou conhecida, como vimos, pelas mãos de Charles Taylor (1989). É este horizonte de sentidos já dados, mas não necessariamente refletidos, que nos permite utilizar vocábulos como "feminismo" e "multiculturalismo" de forma intuitiva, ainda que nos deparemos com nós mesmos em dúvida e hesitação, quando indagados por outrem do real e preciso sentido das palavras que utilizamos. Nada mais natural. Como diria Hannah Arendt, em uma preciosa passagem do seu livro póstumo *A Vida do Espírito* (1971), estaríamos exaustos se a todo e qualquer momento precisássemos nos convencer, pela razão, do uso adequado que fazemos das coisas (não só das palavras, perceba, mas também dos costumes, das práticas, das roupas e até da forma com que contamos o tempo). De qualquer forma, são estas noções prévias que nos permitem reconhecer em Susan Okin (1999) uma autora feminista. Sabemos que ela é a autora de *Justice, Gender, and the Family* (1989). Sabemos que ela fez parte daquele grupo de autoras feministas que, a exemplo de Catharine MacKinnon (1988) e Carole Pateman (1988), procurou atualizar/reformar a teoria da justiça como equidade, tal como exposta por John Rawls em *Uma Teoria da Justiça* (1971), para seus próprios fins, nos anos que se seguiram à sua publicação.

Mas o que significa feminismo neste caso? É possível identificar alguma característica comum neste conjunto de teorias, mesmo quando as diferenças de perspectiva metodológica, diagnóstico social ou prognóstico normativo insistem em nos convencer do contrário? Susan Okin (1998a) acredita que sim, é possível. Todas as teorias identificadas sob o rótulo de "feministas" possuem uma finalidade comum. Seu objetivo é identificar, na estrutura básica da sociedade, costumes, práticas, mecanismos institucionais e valores simbólicos que oprimem as mulheres, para que, assim identificados, seja possível então alterá-los, reduzi-los, suprimi-los, tudo com o intuito de alcançar um maior nível de igualdade de tratamento, pelo menos até o patamar de direitos e privilégios já usufruído cotidianamente pelos homens. Assim, podemos afirmar que a expressão "feminismo" deve ser utilizada para fazer referência a todo e qualquer modelo, no âmbito da teoria política normativa, que tenha por finalidade precípua resguardar/garantir a igual dignidade das mulheres, baseado no pressuposto de que esta dignidade é oriunda da simples condição feminina de também ser "ser humano", merecedora, portanto, de tratamento digno, condizente com seu status moral de pessoa.

Se a intenção última de uma teoria feminista fundamentada moralmente é garantir a observância da igual dignidade das mulheres, apontando os caminhos necessários para modificar a estrutura básica da sociedade neste sentido, o que significa aqui dignidade? Que bem é este que deve ser garantido em patamares igualitários para todas as pessoas, independentemente da categoria de gênero a que pertencem? Bom, pelo menos para as teorias feministas de recorte liberal, com as quais Okin (1998a) se identifica, dignidade aqui significa autonomia. Dizer que a estrutura básica é tal que para ser justa deve ser uma que garanta igual dignidade para todos é descrever uma sociedade política na qual seus cidadãos possuem iguais chances de serem plenamente autônomos. O contrário seria uma sociedade perfeccionista - o tipo que é preferido

pelas teorias comunitaristas - sociedade na qual o conflito social é eliminado (e não apenas regulado, observe-se) pela total subjugação dos fins individuais aos fins - é o que os comunitaristas dizem - coletivamente compartilhados. O ideal de sociedade comunitarista é um que pode ser adequadamente descrito como orgânico: uma sociedade na qual a vontade individual está em plena consonância com a vontade coletivamente manifestada, a ponto de, com base nesse pressuposto, tornar-se possível privilegiar os espaços democráticos de deliberação em detrimento da solução judicial de conflitos (do tipo "tudo ou nada"). *Community* mesmo é uma palavra que, nos Estados Unidos, diferentemente de *Gemeinschaft* na Alemanha, possui um sentido essencialmente democrático.

Uma sociedade genuinamente liberal, no entanto, não pode ser descrita nestes termos. Em nenhuma hipótese, seja qual for o autor ou autora que estivermos estudando, o ideal de sociedade política irá confundir-se com um tipo de comunidade eticamente orgânica. Mesmo Raz (1988), que é conhecido pela defesa de uma versão perfeccionista do liberalismo, não vislumbra um ideal de sociedade no qual seus cidadãos não possuam uma medida de liberdade garantida que lhes possibilitem o necessário afastamento - se assim desejado pelo indivíduo protegido, frize-se - dos fins colimados pela coletividade.

O ideal de sociedade liberal é um no qual a divisão de tarefas entre a sociedade política e os cidadãos - reunidos em associações da sociedade civil ou não - é plenamente demarcada. À sociedade política cabe garantir iguais e plenas condições para que os indivíduos, associados ou não, decidam a respeito da sua própria vida de acordo com o seu melhor critério, condições sociais estas traduzidas pela equânime distribuição do que Rawls (1971) convencionou chamar de "bens primários", bens sociais básicos - como renda, oportunidades educacionais e empregatícias - a que todo indivíduo deveria ter igual acesso, independentemente de qual

seja seu plano de vida, se quisesse manter uma relação apropriada de respeito consigo próprio. Aos cidadãos individualmente considerados caberia a decisão intangível do que fazer com os recursos institucionalmente garantidos, desde que esta possibilidade de decisão seja garantida na mesma amplitude para todas as outras pessoas. Concluindo, uma sociedade genuinamente liberal é uma na qual os seus cidadãos tem acesso a uma igual medida de autonomia para decidir a respeito do seu plano de vida, da concepção de bem que ele ou ela quer ver perquirida. Mas - as perguntas não cessam - o que significa, desta vez, autonomia?

Autonomia refere-se a uma disposição mental aberta a todos os indivíduos de refletir a respeito e, se assim desejar, revisar as práticas, os costumes, as concepções, enfim, os valores e fins morais nos quais a identidade do indivíduo encontra-se inserida desde o nascimento. Uma crítica comum do comunitarismo ao liberalismo (*v.g.* SANDEL, 2010) é a de que esta imagem de um "eu" plenamente autônomo, para o qual todas as suas disposições morais e físicas estão sujeitas à avaliação e correção, do qual o maior exemplo conhecido é o self pontual lockiano, não corresponde adequadamente à forma de ser de um agente moral neste mundo. Algumas finalidades coletivas são constitutivas do "eu", razão pela qual a sua revisão tem o condão de impossibilitar uma relação de integridade do indivíduo para consigo mesmo. Mas o liberalismo não faz nenhuma afirmação do tipo que é necessário revisar todas as características personalíssimas, tal como se imperativo moral fosse. Muito menos o liberalismo demarca de antemão a fronteira entre quais são as características que podem ser revistas e aquelas outras que não, sob a pena do indivíduo não mais reconhecer a si mesmo. O que o liberalismo de fato defende é a possibilidade, expressa na garantia das condições anteriormente referidas, de qualquer característica ser revista pelo indivíduo, se assim ele(a) desejar (frise-se novamente). Não podemos estabelecer de antemão qual é o limite intransponível para esta disposição mental, sob a pena de

correrrmos o sério risco de defendermos uma nova forma de paternalismo.

Quais são as consequências de um ideal de sociedade que vê na realização autônoma de seus cidadãos o bem maior a ser atingido? São duas consequências, a meu ver, que podem ser assim enunciadas: a) o indivíduo deve ser responsabilizado por todas as escolhas livremente tomadas a respeito de sua própria vida; b) por consequência, o indivíduo não deve ser responsabilizado por circunstâncias que fogem do seu controle pessoal. Chamemos essas circunstâncias de circunstâncias externas (DWORKIN, 2011). São condições arbitrárias, oriundas que são da "loteria da natureza"[18], confundindo-se com as características adscritícias geralmente mencionadas nos primeiros artigos das declarações de direitos - raça, gênero, cor de pele, idade, origem ou procedência nacional.

O mais importante é verificar que o gênero - bem como a orientação sexual - são circunstâncias adscritícias e que, por esta razão, de acordo com a lei da responsabilidade moral (o conjunto das duas proposições anteriormente mencionadas), as mulheres não podem ser responsabilizadas por nenhuma desigualdade constante da estrutura social que as diminua em razão unicamente da sua condição de mulher. Logo, qualquer circunstância, presente na estrutura básica da sociedade que promova a discriminação da mulher em razão de gênero, deve ser imediatamente revista. É este o papel de uma teoria feminista de recorte liberal do tipo que Okin (1999) afirma propor. Identificar, na estrutura básica da sociedade, instituições, costumes, práticas, mecanismos organizacionais e

[18] "Loteria da natureza" é uma expressão inventada por Rawls de *Uma Teoria da Justiça* (1971) para fazer referência ao fato de que determinadas características personalíssimas - constitutivas que são da forma como nos percebemos a nós mesmos - não são escolhidas, mas sim recebidas puramente pela circunstância de termos nascido assim. Logo, não é apropriado utilizar-se da linguagem moral do mérito quando o que está em debate são circunstâncias externas (ainda que personalíssimas, como vimos) oriundas da loteria da natureza. Afinal, não é possível saber (pelo menos até o presente momento) se alguém fez algo antes de iniciar a vida para merecer ser branco ou negro, homem ou mulher, alto ou baixo. Apenas nascemos assim e isso é tudo o que podemos dizer a respeito.

valores simbólicos que promovem, perpetuam, reificam a desigualdade estrutural/posicional/hierárquica da mulher em razão exclusivamente do gênero a que pertence e, a partir daí, utilizar-se da imaginação política para formular modelos normativos capazes de adequar a sociedade, em seus aspectos fundamentais, à condição natural das mulheres como seres livres, autônomos e plenamente capazes de decidir a respeito da sua própria vida.

Uma sociedade só será justa quando homens e mulheres tiverem iguais e adequadas oportunidades de decidir a respeito do seu plano de vida. Somente quando esta possibilidade é dada em igual medida para homens e mulheres é que podemos dizer que passa a ser respeitada a sua condição de seres humanos igualmente dignos. Ser "ser humano" é ser um agente moral, inscrito em um espaço prévio de avaliações morais, com capacidade para fazer escolhas e tomar decisões sobre a melhor relação com os outros e consigo próprio. Se vivemos em uma sociedade que não está estruturada para este propósito e sabemos da possibilidade de vivermos de outro modo, de uma maneira muito mais condizente com a nossa condição digna de seres humanos, então estamos incorrendo em um grave erro moral, ao mesmo tempo em que não estamos respondendo adequadamente aos deveres de cuidado para com o outro, impostos pela nossa responsabilidade cívica. Qualquer pessoa pode nos questionar - por que estou sendo prejudicado pelo atual modelo de organização social? - e temos que estar preparados para dar uma resposta convincente, sob a pena das nossas instituições faltarem com legitimidade para o exercício do poder.

Não é preciso nem dizer como esta ideia da autonomia possui uma força moral extraordinária, capaz que é de traduzir todas - ou pelo menos a maior parte - das reivindicações dos movimentos sociais feministas. Pensemos como uma das principais bandeiras do movimento organizado das mulheres pelo mundo pode ser expresso pela ideia da igualdade: a de que as mulheres, em razão do simples

fato de pertencerem à espécie humana desde o nascimento, devem ser tratadas como um fim em si mesmo - um agente moral capaz de escolher os próprios fins de sua conduta - e não como simples meio ou instrumento para a realização dos fins de outrem.

Observem como esta é a força motriz motivadora da luta por reconhecimento das mulheres por igualdade contra todas as hierarquias nos espaços públicos e privados nos quais elas se locomovem - desde a preferência do seu emprego em posições de servilidade nos ambientes de trabalho (secretárias, copeiras, garçonetes, atendentes de lojas) até a submissão/dependência da figura masculina na arena familiar, desvelada não como um local em que as relações amorosas entre os indivíduos se encontram mais firmes e estabelecidas, mas sim como uma verdadeira arena foucaultiana, em que relações de poder e apropriação entre as partes manifestam-se a toda vez.

Aliás, este é o *slogan* pelo qual ficou conhecido o movimento feminista em sua originalidade - "o privado é público" - mostrando que a esfera privada de relações de nenhuma forma pode ser caracterizada como um liame entre iguais. Pelo contrário, é pela apropriação do tempo e da energia feminina nestes ambientes, seja pela dedicação praticamente exclusiva às tarefas domésticas de forma não-remunerada, seja pela função de cuidado dos menores, dos mais idosos e dos enfermos que lhes é socialmente atribuída sem a correspondente valorização simbólica, é que torna possível ao homem educar-se apropriadamente de modo que lhe passa a ser praticamente natural a locomoção por espaços de poder na esfera pública; não lhe estranha o fato de não deparar-se com mulheres nos ambientes que frequenta - seja nos parlamentos, seja nas bancas de avaliação de dissertações e teses nas universidades.

Para além de mudanças estruturais, esta exigência encampou uma verdadeira revolução cultural. Várias práticas antes tidas por usuais, cotidianas e até mesmo naturalizadas passaram a ser

veementemente questionadas; as vozes das mulheres, mesmo que não sem grande dificuldade, passaram a ser ouvidas e debatidas nos grandes veículos de imprensa. A *internet* teve um papel fundamental neste processo. A difusão de uma infinidade de *blogs*, *vlogs* e canais de vídeo tornou possível a identificação entre pessoas que vivenciam as mesmas formas de submissão e, assim, questões que antes eram tratadas como particulares passaram a ser encaradas como devem ser, isto é, como questões tipicamente políticas, de enfrentamento público.

É neste contexto de transmissão de pontos de vista marginalizados e silenciados que costumes masculinos associados ao cômico e ao recreativo - "era só uma brincadeira", "você leva tudo a sério, se magoa por qualquer coisa" - passam a ser revelados como de fato são, como práticas brutais de assédio e violência contra as mulheres como *modus operandi* cotidiano. "Meu corpo, minhas regras", "não tira o batom vermelho" são lemas que comprovam que, longe de impossibilitar uma relação apropriada com a própria identidade (como afirmam os comunitaristas), a autonomia possibilita uma relação muito mais verdadeira consigo, na medida em que torna possível questionar uma identidade que, se coletivamente imposta, não é totalmente aceita pelas minorias subjugadas da sociedade. De fato, se esta identidade coletiva é uma que me oprime e reduz meu campo de ação ao me impor a obrigação de papéis secundários, como a manutenção desta identidade coletiva em minha vida pode me tornar mais íntegro e plenamente realizado?

A teoria feminista de Okin (1999) é cunhada nas indagações de movimentos sociais deste tipo, movimentos que, como mulher e ativista, ela também faz parte. Na encruzilhada entre discriminações de cultura e de gênero, Okin (1998a) coloca pela primeira vez em dúvida a afirmação - até então tomada como unanimidade entre os multiculturalistas - de que a afirmação de relações de reconhecimento positivas entre indivíduos culturalmente

diferenciados perpassa pela atuação positiva do Estado no sentido de assegurar a continuidade no tempo das comunidades culturais das quais fazem parte. Okin (1998a) mostra que, se essas culturas são hierarquizadas e internamente diferenciadas a partir de questões de gênero - como é, saliente-se, qualquer sociedade - a saída igualitária reivindicada pelos multiculturalistas pode funcionar como um "tiro ao revés" - ao tempo em que se propõe igualar culturas abaixo de um mesmo Estado, acaba por reificar/engessar culturas conhecidamente opressoras para com parcela de seus membros/integrantes. Mas de que multiculturalismo Okin (1998a) fala e a que ele se propõe?

Antes de qualquer coisa, é preciso descartar desde já tudo o que multiculturalismo não é quando Okin (1998a) fala sobre o assunto. Em primeiro lugar, quando utiliza a palavra "multiculturalismo", Okin (1998a) não quer fazer referência de nenhum modo a qualquer política pública da área educacional que diga respeito à inclusão de autores e autoras mulheres, negros, indígenas, orientais, dentre outros, no cânone tradicional ensinado nas universidades, em especial na área de ciências humanas. Quando Okin (1998a) menciona a palavra "multiculturalismo" é para fazer referência a toda e qualquer teoria normativa sobre como a estrutura básica da sociedade deve ser reformulada para que ela possa ser considerada justa para com os cidadãos culturalmente diferenciados da sociedade mais ampla, isto é, para aqueles cidadãos que fazem parte de culturas minoritárias não no sentido com que esta expressão é usualmente empregada, mas no sentido bastante específico utilizado por Kymlicka em *Cidadania Multicultural* (1995), sentido este para o qual o autor criou a denominação técnica de "cultura societária".

Uma ou duas observações são necessárias até aqui. Em primeiro lugar, relembremos que "multiculturalismo", no sentido dado por Okin (1998a), não se refere a uma política pública específica, mas a um modelo mais amplo sobre como as principais

instituições da sociedade devem ser organizadas, desenvolvido no âmbito da ciência política conhecido como "teorias da justiça". Não é incomum autores e autoras de ciência política confundirem os dois significados. Charles Taylor mesmo, no seu texto seminal de 1994, *A Política do Reconhecimento*, utiliza a palavra "multiculturalismo" ora para referir-se à versão substantiva (em oposição ao que ele considera a versão "procedimental") do liberalismo que ele defende como solução política para a situação controversa da província de Quebec no âmbito do Estado federado canadense, ora para tratar da representatividade de culturas sociais marginalizadas no currículo de ensino das escolas superiores americanas. O mesmo se diga a respeito de Amy Gutmann (1994) e Susan Wolf (1994), que, nas considerações ao texto tayloriano de 1994, também confundem os dois significados do mesmo termo.

Okin (1998a) quer desfazer desde já este equívoco para mostrar que é completamente plausível a defesa de direitos individuais iguais para todos (e a recusa de direitos de titularidade coletiva para apenas uma pequena parcela da população, aquela culturalmente minoritária) associada à reivindicação de políticas educacionais específicas para os grupos culturalmente marginalizados, com o objetivo justamente de garantir que o exercício material daqueles direitos individuais se dê em bases realmente igualitárias[19].

[19] Quando questões institucionais importantes (a exemplo de alguma ação afirmativa específica) são decididas por uma esfera pública ampliada, muitas vezes torna-se difícil a tarefa de determinar, no meio da profusão multidirecional de ideias, os exatos contornos das diferentes esferas de questionamentos com que se pode abordar um mesmo objeto temático. Se isto não é de se surpreender quando o debate se dá com o grande público, onde o rigor lógico cede às tentações de uma retórica mais pomposa, é de se estranhar que isto possa acontecer justamente aqui, no âmbito da estrita teoria. Mas é o que frequentemente acontece. Não raras vezes diferentes tipos de indagação entrelaçam-se em uma confusão infindável - confunde-se o estado ideal de coisas com um estado constitucional historicamente realizado; por sua vez, raramente admite-se que um estado constitucional específico é compatível com uma ampla variedade de políticas públicas, cuja oportunidade e conveniência não pode ser determinada senão fazendo-se uso de empírica evidência (mais do que qualquer outro recurso

Pois bem, multiculturalismo será utilizado para referir-se a uma teoria política normativa e não a qualquer política pública específica. Mas não se trata de uma teoria política qualquer. Trata-se de uma teoria política que cuida especificamente dos cidadãos que sofrem discriminação/opressão em razão da cultura minoritária da qual fazem parte, da mesma forma que o feminismo é o âmbito da teoria política normativa que diz respeito à situação de opressão/dominação vivenciado pelas mulheres.

Neste particular, uma observação muito importante deve ser feita - e esta é a segunda observação. Quando Okin (1998a) fala de cidadãos culturalmente diferenciados, ela não está falando de culturas em sentido generalista, mas apenas de "culturas societárias" no sentido empregado por Kymlicka (1995). Vimos, na seção correspondente, que Kymlicka (1995) utiliza a expressão "cultura societária" de um modo bastante específico, para referir-se a um grupo de pessoas que ocupa uma determinada parcela do território de forma tradicional e que compartilha uma linguagem (não só uma língua, portanto, mas todo modo de ser e de se expressar no mundo) e instituições sociais comuns.

Vimos também que, ao contrário do que afirmam autores renomados como Bonilla (2011), os sentidos de cultura dados por Taylor (1994) e por Kymlicka (1995) não se referem ao mesmo

teórico). Assim, se quisermos levar a sério nosso papel de pensadores profissionais, precisamos fazer o esforço intelectual de tentar compreender cada argumento em seus próprios termos. É desta maneira que devemos entender uma afirmação sobre a incompatibilidade de direitos coletivos com princípios liberais de justiça - como uma afirmação sobre *direitos* e não como uma afirmação sobre políticas públicas direcionadas a um grupo cultural específico; quanto menos sobre arranjos federativos passíveis de serem ratificados democraticamente. Do mesmo modo, sustentar que culturas de qualquer espécie precisam orientar-se de acordo com um patamar mínimo de tratamento digno para com seus membros para serem admitidas como razoáveis por um Estado genuinamente liberal não significa negar de antemão a pluralidade de formas de vida enquanto fato social, nem determinar *a priori* a saída política para culturas iliberais que mesmo assim querem ver-se publicamente reconhecidas. Trata-se, isto sim, de um juízo que visa determinar quais reivindicações feitas pelas minorias culturais podem ser moralmente aceitas desde um ponto de vista liberal e quais outras não e assim deve continuar a ser entendida. Exigir mais do que o ideal da tolerância liberal pode entregar teria o condão de descaracterizar a própria natureza do liberalismo enquanto empreendimento.

objeto. Para Taylor (1994), cultura refere-se ao nosso pano de fundo, ao nosso horizonte interpretativo, ao espaço de pré-conceitos que nos é dado de forma ainda irrefletida desde o nascimento. Por outro lado, Kymlicka (1995) defende o uso de "cultura societária" - veja, ele cria um novo termo justamente para diferenciá-lo de outros sentidos mais conhecidos de "cultura" - apenas para comunidades históricas mais ou menos institucionalmente completas nos exatos termos em que menciona. Se o sentido de cultura descrito por Taylor (1994) é "etnicamente denso" - para utilizar a caracterização feita na antropologia por Clifford Geertz (1926), com o qual Taylor (1994) compartilha muito de seus pressupostos - já o de "cultura societária" criado por Kymlicka (1995) diferencia-se por seu sentido institucionalmente forte.

Assim, em resumo, só há cultura societária, nação ou povo - termos que Kymlicka (1995) utiliza de maneira intercambiável - quando as seguintes características podem ser observadas: a) aspecto populacional: existe um grupo de pessoas historicamente associadas; b) aspecto territorial: estas pessoas ocupam uma parcela específica do território já há muito tempo (ocupação tradicional); c) aspecto institucional (o diferencial da noção de Kymlicka (1995): esta comunidade é dotada de instituições (sociais, políticas, econômicas) que regulam a vida social; d) aspecto cultural: em virtude da presença de instituições e regulações comuns da vida social, é até natural que os indivíduos passem a se comunicar por meio de uma só língua e passem a desenvolver hábitos, valores, opiniões que se tornam cada vez mais comuns com o passar das gerações.

Portanto, o multiculturalismo referido por Okin (1998a) não é aquele que cuida precipuamente da situação dos imigrantes e de outras minorias étnicas (CARENS, 2013; MILLER, 1946) são exemplos deste tipo de teoria), mas sim aquele cujo principal objeto de preocupação normativa são os povos historicamente colonizados

pelos países europeus, os povos originários/indígenas em particular, o que justifica a inclusão da autora neste estudo.

Okin (1998a) está interessada neste tipo de teoria, porque, como afirma Kymlicka (1995, p. 76), somente culturas societárias - e não culturas de qualquer outro tipo - culturas oriundas da existência prévia de sociedades políticas que são, são capazes de fornecer aos seus membros formas significativas de vida (*meaningful ways of life*) ao longo de um amplo espectro de atividades humanas, inseridas em áreas da vida social tão distintas quanto a educação, a religião, a economia e a recreação, incluídas tanto na esfera pública quanto na esfera privada.

Mas o que Kymlicka (1995) quer dizer de fato com esta explicação? Vamos a maiores detalhes. Vimos que a cultura societária para Kymlicka (1995) não deve ser de nenhuma forma igualada a outros sentidos mais conhecidos de cultura. Cultura aqui não tem nenhum sentido folclórico - não se resume a um conjunto de formas de expressão, seja uma língua ou uma maneira particular de se vestir - geralmente o aspecto mais visível de uma cultura, nem um sentido demasiado abstrato, como um conjunto de pré-concepções ou teia de significados que tornam possível a inteligibilidade da cultura no primeiro sentido para os seus membros - em outras palavras, que torna possível que uma forma de agir ou de se expressar (uma conduta ou uma palavra) "faça sentido" para os indivíduos que daquela cultura fazem parte.

Pelo contrário, cultura societária em Kymlicka (1995) possui um sentido bastante preciso: refere-se à própria comunidade concreta que, pelo exercício da força coletivamente compartilhada (coação) por parte de suas instituições, torna possível, pela continuidade histórica, a existência de um espaço ainda que tácito e irrefletido de indagações, avaliações e concepções conjuntas - o segundo sentido de cultura referido acima - o qual, por sua vez, torna possível a existência do aspecto mais visível da cultura - a cultura no

primeiro sentido - ou seja, costumes, práticas, hábitos, rituais, normas comuns.

É por esta razão que, para nós, seria mais crível falar em uma "sociedade cultural" e não em uma "cultura societária", posto que este termo se refere à comunidade histórica em si e não à cultura por ela produzida. Só há cultura societária onde há minorias nacionais (e não minorias étnicas/migrantes). Minorias nacionais, diferentemente das minorias étnicas, são verdadeiras sociedades políticas que já exerciam domínio sobre o território antes mesmo da fundação do Estado moderno e que, por razões de conquista ou colonização, foram integradas como parte minoritária da sociedade abrangente e encontram-se até hoje em estado de assimilação promovido pelas instituições oficiais em prol do objetivo maior da unidade nacional.

Minorias étnicas não são sociedades deste tipo em nenhum sentido importante. São grupos de pessoas que se deslocaram das suas culturas societárias de origem em direção a outras nas quais poderiam encontrar melhores condições de vida para desenvolver seus projetos pessoais e comunitários. Estas minorias não desejam desenvolver-se enquanto sociedades políticas distintas no contexto do país receptor, mas apenas negociar termos mais equânimes de integração - que, por sinal, não é só o objetivo do Estado, mas também das próprias minorias de que estamos falando - como, por exemplo, que não se exija uma unificação no nível da cultura abrangente ou substantiva - no plano da eticidade e da etnicidade, é o que quero dizer - mas apenas que ela se dê no nível da cultura estritamente política, baseada assim, apenas no respeito às leis, ao Estado democrático de direito e no patriotismo constitucional. É desta forma que as minorias étnicas acreditam ser possível, por exemplo, tornar-se um cidadão pleno, cumpridor da Carta constitucional do país que as recebeu, sem que, para tanto, seja preciso abandonar a sua língua, costumes e normas familiares, o que

pode e deveras contribui para a diversidade de ideias no seio da população.

Nada mais diferente do que as minorias nacionais reivindicam. Como elas eram sociedades políticas com status próprio antes de serem conquistadas/colonizadas pelos Estados que agora as abrigam, o que elas desejam é cada vez maiores níveis de autonomia dentro do pacto federativo, o que lhes permitiria desenvolver-se enquanto sociedades culturais distintas - é o que afirma Kymlicka (1995), mas, como defenderei com mais vagar no terceiro capítulo deste livro, o que estas minorias realmente querem é continuar a autodeterminar-se enquanto sociedades políticas e de direito que são, resistindo a novas tentativas de colonização interna, o que, ao contrário do que muitos pensam, nunca chegou a cessar.

Não à toa a descrição que Kymlicka (1995) faz de uma cultura societária coincide integralmente com a de qualquer sociedade política. Estão lá os elementos clássicos apontados por qualquer teoria geral: povo, território e governo. São comunidades que governam a si mesmas por meio de instituições (não só culturais, mas também políticas e econômicas, como até a Convenção nº 169 da OIT [ONU; OIT, 1989] reconhece em seu artigo 1º, 1, b) estabelecidas em território imemorial e que, não coincidentemente, também são chamadas por Kymlicka (1995) de povos ou nações, equiparadas sob o signo da "cultura societária" aos Estados nacionais europeus.

Não à toa também a província de Quebec, objeto principal de atenção por parte de Taylor (1994), coincide com uma unidade federativa do Estado canadense que, na história de formação daquele Estado, já existia anteriormente como sociedade política independente, à semelhança das treze colônias americanas que primeiramente se organizaram sob a forma de confederação para só depois formar a federação tal como a conhecemos hoje.

Mas por que estou me alongando tanto em tentar convencer o leitor de que culturas societárias são, na verdade, sociedades políticas anteriores à formação do Estado? Para mostrar por que as culturas societárias são capazes de prover seus membros com formas significativas de vida e por que este aspecto é de fundamental importância para a teoria feminista de Okin (1998a).

Se relembrarmos a teoria de Taylor (1994), iremos lembrar que, para este autor, no campo ontológico, a cultura é um horizonte prévio de significados e avaliações fortes que fornece aos indivíduos concepções éticas primeiras com as quais começar. De acordo com a minha interpretação - e adianto desde já que se trata de uma interpretação polêmica, para que o leitor não seja levado de má-fé a aceitar a ideia facilmente - a noção de cultura societária desenvolvida por Kymlicka (1995) não carrega este histórico - para muitos (WALDRON, 1995; BENHABIB, 2002), praticamente essencialista - eticamente forte característico da visão tayloriana.

Se entendermos, como eu mesmo proponho no terceiro capítulo deste livro, que culturas societárias são, na verdade, culturas produzidas em razão da existência de sociedades políticas, tudo fica mais fácil de entender. Sociedades políticas são associações de pessoas dotadas de autogoverno sobre um território e cujas instituições existem para regular o espaço de assuntos de interesse comum que existem entre seus associados.

Toda sociedade política é dotada de uma esfera pública e de uma esfera privada, portanto. Não utilizo estes termos em qualquer sentido técnico que já tenha sido empregado por um autor específico, como, por exemplo, Habermas (1962) ou Cohen (1992). Apenas quero dizer que, em toda sociedade política (por mais tradicional que seja, isto é, por mais que a justificação do exercício da força coletivamente compartilhada não tenha se desprendido das normas de conduta ética e religiosa que ainda compõem o pano de fundo mais ou menos coeso da sociedade), há uma separação entre os

assuntos que interessam a todos e os assuntos que são considerados de decisão particular do cidadão, individualmente considerado. Não estou afirmando de antemão onde esta linha divisória deve ser demarcada. Mas afirmo que até mesmo nos regimes mais autocráticos ela de fato existe. Caso contrário, a identidade pessoal seria completamente moldada pelos regimes políticos e a diversidade seria reduzida à mesmidade, o que os registros históricos demonstram ser impossível.

Se toda sociedade política é assim organizada, torna-se fácil perceber como esta sociedade política consegue prover seus membros com formas significativas de vida e como, pelo menos em princípio e de acordo com a visão de Okin (1998a), acabam por sujeitar a mulher a uma situação de submissão. É que, ao regular os assuntos que tocam a esfera pública de interesses, necessariamente a sociedade política irá determinar quais são as atividades de maior interesse para a comunidade, quais são os cargos e posições de maior prestígio e assim por diante. É neste sentido que Kymlicka (1995) afirma que a garantia de uma cultura societária bem estabelecida é condição necessária (mas não suficiente, frize-se) para o exercício do livre-arbítrio, posto que é só por meio de uma cultura societária institucionalmente completa que tornam-se disponíveis ao indivíduo não só as opções de trajetória à disposição na esfera pública (ensino, vida social, recreação, economia, política) como também a medida anteriormente concebida - anterior ao nascimento do indivíduo, digo - de quais são as opções mais importantes e recompensadoras - Kymlicka (1995) fala em opções significativas neste ínterim.

Ao mesmo tempo, determinados assuntos são retirados do escrutínio e da consideração pública, destinados à livre regulação pelas partes envolvidas. Como na maioria esmagadora das culturas, estas matérias dizem respeito ao controle da sexualidade da mulher e da paternidade dos filhos - em regra, são disciplinas afeitas ao direito de família e da personalidade, como, por exemplo, casamento

e regime de separação de bens, divórcio e guarda dos filhos - o impacto da existência de uma esfera privada é muito maior para a vida de mulheres e meninas do que para a vida dos homens e meninos.

São elas que devem esconder o corpo sob vestes adequadas, sob pena de serem culpadas de despertar a malícia naturalizada do olhar masculino. São elas que, representadas negativamente pela imagem de Eva, colocam em risco a estabilidade da sociedade. São elas que, reclusas no ambiente doméstico, longe do olhar público, são exploradas patrimonialmente pela desvalorização simbólica e pela não-remuneração de seu trabalho de cuidado (das crianças, dos idosos e dos enfermos).

É esta mais-valia (de tempo, de dinheiro, de energia física) apropriada pelos homens em casa que os permite participar quase que exclusivamente do exercício da vida pública, com a correlata exclusão quase completa das mulheres das atividades inerentes àquela. Forma-se um ciclo vicioso em que a mulher não tem outra alternativa senão perder. Explorada no ambiente privado, não tem condições de participar da esfera pública. Excluída da esfera pública, reforça-se a manutenção da esfera privada como está, pela própria invisibilidade de suas vozes naquele espaço.

É por esta razão que interessa somente a Okin (1998a) multiculturalismos que tenham por foco culturas societárias - e não culturas de qualquer outro tipo. São as culturas societárias - e somente elas, em razão da sua produção por sociedades políticas - que tornam possível a existência da esfera privada pelo reflexo negativo da existência necessária de uma esfera pública (como já lecionava Bobbio, 2001), uma norma dirige a conduta não apenas quando a regula expressamente, mas também e quiçá principalmente, diante da infinitude de ações humanas, quando cria um espaço de decisão livre para os indivíduos, ao deixar em aberto o que se deve fazer com as condutas não-reguladas). Por

consequência, são as culturas societárias que tornam possível - quiçá reificam - a exploração da mulher nestes espaços privados de regulação. A teoria feminista de Okin (1998a), debitária que é do liberalismo abrangente, pode ser anunciada como uma tentativa de igualar o impacto da existência inafastável de uma esfera privada na vida de homens e mulheres.

Explicadas as razões pelas quais somente interessa a Okin (1998a) as teorias normativas do multiculturalismo que tenham por objeto de estudo precípuo formas de remediar a desigualdade vivida por minorias culturais que conformam culturas societárias - e somente elas - cabe esclarecer que Okin (1998a) também só está interessada - e somente a este aspecto ela se contrapõe em seus textos - em um tipo de reivindicação multiculturalista que afirma a insuficiência igualitária da previsão de uma carta a maior possível e igual para todos de direitos e liberdades fundamentais de titularidade individual como medida para a proteção da dignidade de cidadãos que fazem parte de culturas societárias minoritárias, ao mesmo tempo em que defende a sua complementação por direitos coletivos cuja titularidade é exclusivamente conferida a estes grupos culturalmente diferenciados e oprimidos - com a exclusão do restante da população.

Okin (1998a), portanto, não se contrapõe em princípio à ideia do que Levy (2003) e Barry (2001) chamam de "isenções" ou "exceções negativas", a ideia de que a supremacia do princípio da igualdade exige que, em determinadas situações e apenas para alguns casos bastante específicos, a lei garanta a prerrogativa de que grupos culturais possam se recusar a cumprir algumas normas aplicáveis a todos, justamente quando a sua obediência lhes requer um custo mais excessivo quando comparado ao custo geralmente admitido pelo restante da população. Da mesma forma, Okin (1998a) não se dedica a refutar as diversas formas de discriminação positiva ou reversa já aplicadas pelos Estados contemporâneos.

Tanto as isenções negativas - como a excepcionalidade protegida por lei de não cumprir deveres cívicos quando estes contrariam mandamentos ético-culturais - como as ações positivas de discriminação reversa efetivadas pelo Estado - o exemplo maior são as cotas para ingresso de indígenas no ensino superior público - ainda que sejam conferidas em razão do grupo, em razão da opressão/discriminação/dominação vivenciada por algumas pessoas de forma coletiva, produzem efeitos positivos que só podem ser usufruídos individualmente. Ao final das contas, é uma pessoa individualmente considerada que irá decidir se cumpre ou não com o serviço militar obrigatório. É esta mesma pessoa que irá ocupar os bancos das universidades, ainda que o seu lugar lhe seja conferido, em parte, em razão do seu pertencimento a um grupo específico. Não são verdadeiros direitos coletivos.

Só podemos falar em direito coletivo quando o poder ou a faculdade conferida pela norma de direito é exercida de forma irredutível pela coletividade. Não apenas o seu fundamento de existência é explicado em razão do grupo, mas o seu exercício só pode se dar pela coletividade e não pelos membros da cultura individualmente. O maior exemplo de direito deste tipo é o direito à autodeterminação política reivindicado pelas minorias nacionais - dentre elas, os povos indígenas - quando parcela da soberania estatal ou de alguns poderes a ela inerentes (como autolegislação, autoadministração e autogoverno) são transferidos a estes grupos, permitindo a continuidade da sua existência enquanto sociedade culturalmente distinta, mesmo diante da pressão unificadora/assimilacionista exercida invariavelmente pelos Estados nos quais elas se encontram inseridos.

Okin (1998a) se mostra especialmente interessada no direito à autodeterminação política e nas justificativas que o multiculturalismo dá para a sua previsão. O que ela mostra de forma bastante original - e ao contrário do que é costumeiramente afirmado

pela teoria geral dos direitos - é o fato de que mesmo os direitos coletivos, cuja titularidade é atribuída exclusivamente ao grupo como um todo, não podem ser exercidos senão de forma individual, por uns membros em detrimento de outros. Autores como Levy (2003) e Barry (2001) diferenciaram muito bem a razão de existência de titularidade, mas é preciso ir além para diferenciar titularidade de efetivo exercício e o exercício sempre se dá individualmente, por mais coletiva que seja a sua titularidade. É por esta razão que os direitos coletivos e, em particular, o direito à autodeterminação política, podem se tornar verdadeiras ameaças aos direitos humanos/fundamentais dos membros do grupo, na medida em que não haveria controle prévio e externo sobre o uso adequado dos poderes possibilitados pelos direitos coletivos que não fosse confundido com uma nova forma de imperialismo ou colonialidade.

Finalmente, Okin (1998a) não está interessada em modelos normativos do multiculturalismo que se propõem justificar direitos coletivos, incluindo-se aí o direito à autodeterminação política das minorias nacionais, a partir de premissas comunitaristas. Teorias comunitaristas do multiculturalismo, das quais poderíamos citar como exemplo a versão de Vernon Van Dyke (1977; 1982) de justiça social, pretendem defender direitos coletivos como uma forma de proteção da cultura em si e não como uma condição necessária para a proteção de algum bem individual próprio do ser humano. Noções coletivistas do multiculturalismo partem do princípio de que comunidades e culturas possuem um status moral igual ou superior ao dos seres humanos individualmente considerados, razão pela qual seria justificável prever ou defender direitos de titularidade coletiva sem qualquer tipo de limitação quanto ao seu modo de exercício.

O comunitarismo parte do pressuposto de que a comunidade é ontologicamente anterior ao indivíduo. Todo ser humano, ao nascer, já se encontra lançado em uma teia de significados e distinções qualitativas que será constitutiva para a sua identidade e

capacidade cognitiva. Não por outra razão, existem fins éticos e morais que, para o indivíduo, não estão à disposição para revisão. São, antes, fins constitutivos da nossa identidade; eles já atuam em nossa vida, mesmo que da sua presença não nos demos conta, razão pela qual, como afirma Michael Sandel (2010), eles precisam ser, antes de tudo, descobertos, mais do que revistos. As pessoas inseridas em uma cultura defendem os fins coletivamente compartilhados como um bem social em si, como um bem irredutivelmente coletivo. Por consequência, qualquer teoria que avance no campo normativo sem qualquer consideração pela forma como as pessoas elas mesmas lidam com as questões morais possui a tendência de tornar-se paternalista. Assim, uma teoria comunitarista defende que uma comunidade possui este ou aquele status moral ou ainda que um fim social específico é um bem a ser perquirido como um objeto em si (e não como um meio para qualquer outra coisa), porque esta é a maneira como pessoas de comunidades historicamente determinadas lidam com questões cruciais importantes e a forma como as pessoas lidam com estas questões é a única via de acesso aberta à reflexão humana no campo da moralidade.

É uma questão de opinião crítica saber até que ponto a teoria de Charles Taylor (1994) pode ou não ser classificada como comunitarista. Contra essa inclusão, podemos afirmar que o próprio autor se autodenomina liberal, recusando o rótulo de comunitarista, e só excepcionalmente podemos pensar que a inteligência do intérprete é mais aguçada do que a do próprio autor da teoria; que, de fato, ele defende direitos de titularidade coletiva, mas cujo exercício é limitado por razões substantivas, representadas pelos direitos individuais clássicos de uma teoria liberal (como o direito à vida, à propriedade e ao devido processo legal); que a própria Okin (1998a) não o cita como autor comunitarista, mesmo quando teve oportunidade para fazê-lo.

Já se quisermos defender a sua inclusão neste rol, poderíamos lembrar que Taylor (2005) é tradicionalmente classificado como um autor comunitarista pela literatura especializada no campo (*c.f.* GARGARELLA, 2008; KYMLICKA, 2006), por maiores que sejam as reivindicações do autor em sentido contrário; e principalmente o fato de que a defesa de um direito coletivo com limitações substantivas está ligada, na teoria de Taylor (1989), a uma concepção de identidade humana marcada pelas características da interioridade, da originalidade e da afirmação da vida cotidiana. Se fossem outras as características da identidade social moderna, poderíamos chegar a conclusões igualmente distintas no que diz respeito à previsão de direitos coletivos com limitações. Isto se dá porque o liberalismo abrangente - ou holista, como ele prefere chamar - do tipo defendido por Charles Taylor (1931) não é um que vê assertivas identitárias como uma forma de "ceticismo externo" (*c.f.* DWORKIN, 2011), mas um no qual questões de "identidade e moralidade são temas inextricavelmente entrelaçados" (TAYLOR, 1989, p. 3).

De nossa parte, acreditamos tratar-se de questão de menor importância saber se um determinado autor pode ou não ser incluído dentro de um conceito genérico, vago e constantemente em disputa como é o liberalismo ou o comunitarismo. Mais importante é analisar o autor nos seus próprios termos e, neste particular, a forma como ele concebe a sua própria teoria ganha em peso e consideração. É por esta razão que preferimos não descartar de vez a teoria tayloriana, analisando-a, isto sim, como uma digna representante do "multiculturalismo liberal", na forma como o próprio autor concebe a sua obra.

Por outro lado, não há dúvidas de que, como mesmo afirma Okin (1998a), é muito mais fácil justificar direitos coletivos quando a comunidade ou a cultura são concebidas como um agente moral com status próprio ou ainda como um fim ou bem em si mesmo. No entanto, esta maneira coletivista de justificar direitos não sobrevive

às críticas que lhe foram dirigidas em sequência, em especial aquelas elaboradas por Jeremy Waldron (1995) e seu cosmopolitismo, dentre as quais podemos destacar duas como especialmente relevantes: a) em primeiro lugar, quando o comunitarismo multiculturalista afirma tratar-se a comunidade de um agente moral ou de um fim socialmente irredutível, ele não indica que sentido de comunidade é para ele especialmente importante. De que tipo de comunidade o comunitarismo se refere? Seria a comunidade ética de um grupo religioso mais ou menos coeso? Ou seria a comunidade jurídica típica de um Estado democrático de direito, na qual as pessoas encontram-se inseridas senão pela via da liberdade negativa, como portadores de direitos que são? Ou a comunidade do tipo política, em que os indivíduos participantes são considerados apenas como cidadãos, como sujeitos ativos no processo de elaboração das leis e dos programas de governo, independentemente de quais sejam suas concepções particulares de boa vida ou pessoa ética? Ou será que a comunidade da qual o comunitarismo está falando é a comunidade moral em sentido último ou universal, na qual todas as pessoas estão potencialmente incluídas pelo simples fato de serem agentes morais, dotados que são de inteligência e de constatada capacidade cognitiva, reflexiva e de decisão?

Nas teorias comunitárias do multiculturalismo, como a de Van Dyke (1977; 1982), estas camadas de relações comunitárias parecem entrelaçar-se, quando não se sobrepõem completamente. A comunidade político-jurídica é concebida da forma mais tradicional possível, coincidindo em seus aspectos importantes com uma comunidade ética fortemente coesa. A possibilidade de uma linguagem moral universalmente válida é posta em dúvida, abrindo-se espaço para localismos ou relativismos de cores especialmente fortes.

Nada mais distante do que uma sociedade moral aparenta ser. Não podemos mais falar de um pano de fundo moral ou espiritual

intrinsecamente válido para todas as pessoas. A comunidade política característica da época moderna é uma na qual cidadãos de diferentes *backgrounds* éticos precisam chegar a um acordo sobre quais serão as normas jurídicas aplicáveis a todos e que, para tanto, precisam invocar razões que pareçam minimamente razoáveis ao olhar do outro.

O contexto de justificação de normas jurídicas, em um ambiente de acentuada pluralidade, não pode de nenhuma forma coincidir totalmente com o âmbito de justificação de normas éticas, sob a pena de ver fragilizada consideravelmente a estabilidade das instituições políticas. É bem verdade que as normas jurídicas de uma comunidade política deste tipo podem angariar apoio por razões internas aos grupos éticos, mas é também verdade o fato de que a justificação dessas normas não pode reduzir-se integralmente a estas mesmas razões internas; no mínimo, elas terão que ser traduzidas em termos exclusivamente políticos para que, assim traduzidas em linguagem compreensível por todos, possam ser devidamente aceitas e obedecidas, se assim for o caso.

Em uma comunidade política deste tipo, a razão humana pode ser exercida livremente sob o império de leis iguais para todos. É assim que surgem mais e mais doutrinas morais, religiosas e filosóficas, em um ambiente de exponencial pluralidade, no qual há a garantia de que nenhuma delas possa utilizar-se da força coletivamente compartilhada para impor-se contra as demais.

Neste mundo de acentuado pluralismo, a linguagem dos direitos humanos desponta como a mais apta a assumir o lugar de mínimo moral universal. Por mais diferenciadas que sejam as comunidades políticas e as comunidades éticas existentes sob o seu poder soberano, os direitos humanos apresentam-se como espelho moral e crítico a partir do qual as normas locais/contextuais podem ser julgadas.

De que outra forma seria possível distinguir diferentes níveis de comunidade - que também se encontram relacionadas em muitos momentos, é verdade - senão diferenciando-se também os diferentes contextos dentro dos quais torna-se possível justificar normas com diferentes propósitos e âmbitos de incidência?

Se é verdade, como o comunitarismo gosta de afirmar, que a comunidade antecede o indivíduo e que, por esta razão, ela possui um papel crucial na formação da identidade do mesmo - como ele concebe a si próprio, quais são seus valores fundamentais e assim por diante - não podemos esquecer que o indivíduo é lançado em diferentes níveis de comunidade substancialmente distintos entre si (família, bairro, escola, entidade religiosa, culturas, partidos políticos) cujas normas e seus respectivos âmbitos de incidência podem potencialmente entrar em conflito. Isto é impensável para uma teoria como a comunitarista, que não distingue adequadamente os diferentes níveis de comunidade e seus respectivos contextos de justificação.

Neste sentido, a própria colocação do problema nestes termos torna-se inviável. Como pode o comunitarismo apresentar propostas de solução de conflito, se a própria noção de conflito e dos casos em que eles são reais (e não apenas aparentes) não são devidamente elaborados por teorias deste tipo? Esta é, portanto, a segunda linha de argumentação elaborada por Okin (1998a) contra o multiculturalismo comunitarista, a saber, (b) como teorias deste tipo não distinguem adequadamente os sentidos de comunidade especialmente importantes para as suas assertivas, também torna-se dispensável para elas a formulação de propostas de solução de conflitos entre as distintas esferas de relações comunitárias.

Teorias comunitaristas do multiculturalismo são mais propícias a justificar direitos coletivos e isto porque concebem a cultura como um bem social a ser protegido por razões intrínsecas. No entanto, mostram-se como de menor interesse para Okin (1998a).

Ela não vê como pode ser possível compatibilizar teorias assim justificadas com os propósitos igualitários de uma teoria feminista e isto por dois motivos.

Se o comunitarismo parte da sobreposição entre diferentes níveis de comunidade (ética, jurídica, política e moral), torna-se possível descrever a cultura social tal como uma caixa estanque e internamente coesa, dentro da qual a pluralidade e a divergência de ideias não têm vez. No entanto, só muito raramente este retrato pode ser considerado uma descrição aperfeiçoada da realidade. Na verdade, todas as culturas são dinâmicas e internamente diversificadas. Mesmo nos estratos mais hierarquizados, ainda há um grau de pluralismo a ser levado em conta.

Se considerarmos ainda que o indivíduo, ao nascer, está sujeito a uma infinidade de comunidades, muitas delas contrapostas entre si, podemos entender por que a imagem de uma identidade pessoal internamente coesa não pode corresponder àquilo que se observa cotidianamente na realidade social. Não há comunidade que possa, diante da multiplicidade de filiações a que o indivíduo está sujeito, infundir qualquer imagem pessoal sem questionamentos. No máximo, podemos falar de uma formação meramente parcial da identidade por parte dos laços comunitários pré-existentes e, ainda assim, sem desconsiderar o papel "gerencial" que o indivíduo invariavelmente terá de assumir na negociação interna do alcance e da medida das diversas formas de fonte cultural em sua pessoa, sob o risco - que não pode ser de nenhuma maneira olvidado - do mesmo estar sujeito a patologias sociais de toda sorte.

Somente em culturas assim compreendidas - dinâmicas e invariavelmente pluralizadas - podemos compreender o lugar de inferioridade ocupado tradicionalmente pelas mulheres na hierarquia social. De outro modo, este aspecto não pode outra coisa senão passar despercebido. Se o comunitarismo não concebe adequadamente os diferentes níveis de comunidade, também não é

capaz de propor formas de solução de conflitos, quando, por exemplo, a regulação ética, jurídica ou política de uma comunidade entra em colisão com a noção moralmente fundada das mulheres como agentes morais de reconhecida e igual dignidade. Assim, qualquer teoria do multiculturalismo que se proponha justificar direitos coletivos a partir de premissas comunitaristas (em especial, a noção de cultura internamente homogênea, sem qualquer tipo de conflito social) deve ser descartada por sua total incompatibilidade - impossível de ser revertida neste caso - com o propósito igualitário de uma teoria feminista, forte na ideia da igualdade de status moral entre homens e mulheres.

Depois de todos esses recortes, o que sobrou do multiculturalismo? Sobrou a parte mais forte e desafiadora, aquela que, para Okin (1998a), apresenta os argumentos mais sólidos que merecem a devida consideração. Trata-se do chamado "multiculturalismo liberal". Seus principais representantes são Charles Taylor (1994) e Will Kymlicka (1995), não por acaso objeto de estudo do primeiro capítulo.

Este tipo de multiculturalismo diferencia-se do seu antecedente comunitarista por dois motivos ligados entre si: a cultura não é protegida como um fim em si mesmo, mas como um meio para a realização de um bem individual, em especial a autonomia. Por esta razão, não obstante a cultura ser ainda considerada um bem irredutivelmente social que deve ser protegido, agora deve ter a sua realização balanceada por questões de ordem personalíssima.

No multiculturalismo liberal, portanto, a cultura não é mais protegida como um fim em si mesmo, mas como uma condição para a realização pessoal do indivíduo, seja para o adequado reconhecimento de suas características personalíssimas (como em Taylor, 1994), seja para o correto exercício de sua capacidade de decisão (é o caso de Kymlicka, 1995).

Por esta razão - e este é o segundo motivo interligado - a proteção da cultura por meio de direitos coletivos deve se dar sempre de maneira limitada. Este limite é dado pela dignidade pessoal, representada pela esfera intransponível de proteção dada pelos direitos individuais. Vimos como, em Taylor (1994), é admissível que o governo tome iniciativas visando a unidade cultural, contanto que esteja limitado neste processo pelos direitos individuais de uma teoria liberal clássica (direito à vida, à propriedade e ao devido processo legal), sob pena de perder seu caráter essencialmente democrático. Por outro lado, se é verdade que Kymlicka (1995) defende direitos diferenciados para grupos culturais minoritários, também não deixa de sê-lo o fato de que, em sua teoria, estes direitos só podem ser utilizados como formas de proteção externa e não como mecanismos de restrição interna (do dissenso).

A tese original de Okin (1998a, p. 664), como ela mesma diz, é procurar demonstrar que o multiculturalismo, mesmo quando é justificado a partir de uma perspectiva liberal e ainda que os direitos coletivos por ele defendidos sejam limitados por direitos individuais, ainda assim apresenta sérios riscos à dignidade humana, ainda mais se levarmos em consideração a situação específica de desigualdade vivenciada pelas mulheres (e por seus filhos). Mostrar por que Okin (1998a) considera ser assim necessariamente é o objetivo desta seção, assim como esclarecer qual a solução por ela sugerida para este potencial conflito.

Mas antes precisamos averiguar as razões pelas quais tanto o multiculturalismo quanto o feminismo deixaram de abordar a supracitada tensão, quando, para Okin (1998a), ela se apresenta demasiadamente aparente. Isto nos ajudará a compreender algumas premissas próprias da autora que, se elucidadas, tornarão mais inteligível o caminho por ela escolhido para a solução final.

Uma Mesma Tensão para Duas Razões de Esquecimento: Multiculturalismo e Feminismo Comparados

Por que multiculturalismo e feminismo deixaram de abordar a alarmante tensão entre direitos coletivos das minorias culturais e direitos individuais das mulheres? Não é óbvio, como salienta Parekh (1999), que, em se tratando de culturas tradicionais organizadas hierarquicamente, a previsão de direitos coletivos, ainda que com limitações, pode servir para reificar a posição estrutural de inferioridade ocupada pelas mulheres e por outras minorias internas dentro dessas culturas?

Se a tensão é tão óbvia assim, precisamos investigar as razões pelas quais tanto multiculturalismo quanto feminismo esqueceram de mencioná-la. Ao fazê-lo, iremos entender melhor algumas das características próprias de cada uma dessas correntes políticas, bem como estaremos já pavimentando um caminho seguro para a compreensão global das premissas de Okin (1998a), de forma que, ao tratarmos da solução apontada por ela ao final desta seção, o leitor poderá compreendê-la - ou até mesmo antecipá-la - como uma consequência natural de suas investigações.

Duas são as razões pelas quais o multiculturalismo desconsidera a potencial tensão entre direitos coletivos e direitos individuais. Em primeiro lugar, se não ontologicamente, pelo menos no que concerne aos seus reflexos normativos, o multiculturalismo não trata as culturas sociais - ainda mais as culturas societárias - como internamente diferenciadas e conflitantes. Pelo contrário, elas são tratadas como homogêneas internamente. Nelas, a vontade individual se subsume à vontade coletiva. O conflito, enquanto categoria social, por sua vez, parece-lhes quase inexistente. Por outro lado, à semelhança das teorias redistributivas da justiça que ele mesmo critica, o multiculturalismo não trata especificamente da

esfera privada de relações, o que é de se estranhar, uma vez que é nela que a cultura é mais fortemente transmitida. Vamos analisar essas duas razões de esquecimento em sequência.

O multiculturalismo liberal, ao prever direitos de grupo, desconsidera que as culturas que visa proteger podem ser opressoras em relação a alguns dos seus indivíduos. Como as culturas são tratadas como indiferenciadas internamente, a questão das minorias internas - as minorias dentro das minorias - torna-se invisibilizada. Assim, entra-se em uma contradição - particularmente premente para teorias que, como as de Taylor (1994) e Kymlicka (1995), autodenominam-se liberais - se a proteção da cultura tem por objetivo tornar possível o exercício do livre-arbítrio pelo indivíduo ao disponibilizar opções que para ele(a) são significativas, o que fazer quando estas mesmas culturas a serem juridicamente protegidas teimam em reduzir o campo de ação à disposição de mulheres, idosos, crianças e deficientes físicos? Por outro lado, se a garantia da sobrevivência da cultura no tempo tem por fim possibilitar que a pessoa cultive uma imagem positiva a respeito de si mesma, sem danos, o que fazer quando estas culturas inferiorizam material e simbolicamente os membros que - por razões de idade, cor, raça, gênero, orientação sexual e posição ideológica diversa - não conseguem ou não querem cumprir com o ideal de vida compartilhado e proposto pelo grupo?

Isto é particularmente verdadeiro no que diz respeito à questão das mulheres. Todas as culturas são estruturadas a partir de questões de gênero (*gendered*). A cada sexo são atribuídos papéis sociais distintos, com não menos distintas cargas simbólicas. Às mulheres - sejas nas culturas ditas ocidentais, seja nas culturas ditas exóticas do novo mundo - é atribuído, em regra, o papel primário de geração, criação e cuidado dos filhos, dos idosos e dos doentes, liberando tempo e energia para que os homens se dediquem às atividades da vida pública, na qual serão decididas as regulações

tanto da própria esfera pública, quanto da esfera privada de relações. As culturas são, portanto, internamente estruturadas a partir de questões de gênero e, nesta estrutura organizacional, as mulheres, em regra, ocupam a pior posição. Proteger estas culturas, sem consideração do seu real conteúdo, pode significar a reificação de desigualdades do tipo estrutural/posicional/de gênero.

Por outro lado, é de se estranhar que realmente o multiculturalismo tenha se esquecido da esfera privada de relações, principalmente do âmbito familiar, no qual a identidade é primeira e primariamente formada e no qual a cultura é mais fortemente transmitida, ainda mais se levarmos em consideração que o conceito de cultura societária elaborado por Kymlicka (1995), lembremos, abrange atividades disponibilizadas tanto na esfera pública quanto na esfera privada de interesses. Não à toa grupos culturais visam manter controle mais rígido sobre este campo - refiro-me ao direito privado, em especial o direito de família, que abrange questões que dizem respeito à vida sexual e reprodutiva, como, por exemplo, disputas referentes ao casamento e à determinação dos filhos legítimos e de sua guarda ou custódia, divórcio e divisão de bens, herança e assim por diante.

Se associarmos os dois fatores (vida privada e minorias posicionais), podemos entender como a previsão de direitos coletivos gera maiores impactos/custos para a vida de mulheres e meninas do que para a trajetória de homens e meninos. Se uma cultura é opressora em relação à mulher - e de acordo com Okin (1998a), todas elas são, algumas mais, outras menos, na medida em que objetivam controlar a capacidade reprodutiva da mulher, para fins de identificação dos filhos legítimos e de transmissão da herança - o acesso garantido a ela só pode resultar em um dano irreversível à identidade pessoal.

Acostumadas ao papel de servilidade que lhes é primariamente imputado pela tradição, elas são forçadas a adaptar as

suas condutas e expectativas à simbologia negativa atrelada à sua imagem (Eva tenta Adão e, finalmente, o corrompe). Seus trajes devem esconder-lhe o corpo, por exemplo, sob a pena de serem responsabilizadas pelo ímpeto sexual despertado por elas no olhar masculino. Uma vez que a formação universitária não é uma opção disponível no seu universo de alternativas, quanto menos conseguir um emprego que lhe dê autonomia financeira, suas aspirações se voltam para o ambiente doméstico (arranjar um bom casamento, cuidar bem dos filhos), o que reforça a posição de subordinação já vivida pelas mulheres em relação aos homens, em um ciclo vicioso que teima em se perpetuar.

Se as teorias do multiculturalismo são fundadas em um liberalismo abrangente que demanda a igualdade de impacto, elas não podem deixar de dar a devida consideração à posição negativa ocupada pelas mulheres na estrutura das culturas societárias que reivindicam direitos de sobrevivência. Da mesma forma, desconsiderar a esfera privada significa também desconsiderar o impacto negativo dos direitos coletivos de matriz cultural na identidade, na autonomia e nas expectativas de mulheres e meninas. Ao contrário do que afirmam Taylor (1994) e Kymlicka (1989), a cultura de origem nunca pode ser considerada um bem primário - algo de que todos precisam, independentemente de qual seja seu plano de vida - quando o acesso a ela só tende a diminuir o sentido de auto-respeito que os indivíduos têm por si mesmos.

Em resposta a essas críticas, poderíamos dizer que, de fato, Taylor (1994) defende um federalismo assimétrico, dentro do qual a província de Quebec recebe poderes, não compartilhados por outras províncias, que lhe permitem manter-se enquanto sociedade culturalmente distinta. É verdade também que estes poderes parecem fundamentar-se em um suposto consenso ideológico a respeito da necessidade de uma política de unificação cultural forte ao redor da língua francesa. Neste modelo, as minorias culturais e ideológicas de

caráter interno parecem não ter vez. A superação da divergência parece ser o preço a ser cobrado por um Estado culturalmente coeso. No entanto, se analisarmos com maior caridade a teoria de Taylor (1994), podemos chegar à conclusão contrária: a de que as coisas não são bem assim se devidamente consideradas.

Em primeiro lugar, a política da unidade cultural defendida por Taylor (1994) é substancialmente limitada por direitos individuais de caráter liberal e não há notícia, em sua teoria, de que estes direitos devem ser apenas previstos formalmente (sem a correspondente garantia de seu exercício material em igualdade de condições, inclusive para as mulheres). Não há dúvidas de que Taylor (1994) restringe significativamente esta classe de direitos, ao excluir todas as prerrogativas criadas via Poder Judiciário com base na cláusula da igual consideração perante a lei. No entanto, ainda estão lá assegurados os direitos à liberdade de expressão, à liberdade de imprensa e, principalmente, ao voto e à participação política. É por isso que dissemos, na seção respectiva, que o modelo tayloriano possui um caráter essencialmente democrático. Em nenhum momento, o autor afirma que a política da sobrevivência cultural pode ser mantida à revelia da vontade popular. É verdade que, tomada a decisão democraticamente, as minorias ideológicas terão de submeter-se à vontade geral. Mesmo assim, apenas temporariamente, como é próprio dos processos democráticos. Como bem salientado por Walzer (1994), o liberalismo substantivo defendido por Taylor (1994), bem como o que este autor denomina de "liberalismo procedimental" devem ser encarados não como defesas definitivas da justiça, mas como modelos de sociedade a serem escolhidos pelo povo de acordo com as suas necessidades.

Por outro lado, se Quebec pode manter-se como sociedade culturalmente distinta no contexto de um país de maioria inglesa, é de se esperar que o mesmo direito possa ser estendido a minorias culturais que, à época da fundação de Quebec, já constituíam

sociedades políticas plenamente independentes sobre o seu território. Claro que estou falando dos povos originários/aborígenes/indígenas. Se Taylor (1994) já limita a política de Quebec ao respeito às minorias inglesas por acaso existentes em seu território, não há por que não fazer o mesmo em relação a povos que são historicamente anteriores a ambas as nações, tanto em relação à maioria inglesa, quanto em relação à minoria francesa.

Por fim, é verdade que as minorias posicionais/estruturais não ocupam o foco de atenção do modelo tayloriano, mas isto porque não o ocupam também as questões redistributivas em geral. Vimos como o texto de 1994 é construído explicitamente como resposta aos problemas políticos advindos das reivindicações de Quebec por maior autonomia dentro da federação canadense. Mas isto não nos impede de tentar desenvolver a teoria, por nossa conta e risco, para que possamos responder a mais questões.

Foi o que fizemos, inclusive, no primeiro capítulo deste livro, quando verificamos quais poderiam ser as consequências normativas para os povos indígenas da adoção do pressuposto da igualdade de reconhecimento. Foi o que a própria Susan Okin (1999) fez, ao utilizar-se do aparato conceitual criado por Rawls em *Uma Teoria da Justiça* (1971), para articular soluções normativas para problemas de desigualdade estrutural eminentemente femininos.

A nosso ver, portanto, um autor não pode ser acusado de ter pretensões maiores ou menores do que as de fato teve. Mais do que um projeto acabado, toda teoria é fruto de um diálogo contínuo, diálogo este que começa muito antes da intenção original do autor e que não tem a menor pretensão de terminar quando esta mesma intenção alcança, por fim, a projeção de uma proposta de solução ao mesmo tempo conceitual e normativa. Assim, em conclusão, podemos afirmar que a acusação de Okin (1998a) de que a noção tayloriana de cultura é estanque e homogênea não passa no teste da verificação caridosa. A existência de limites à política da unidade

cultural representada pelos direitos individuais demonstra justamente a ciência do autor da pluralidade característica de qualquer grupo cultural.

Se quiséssemos ser bastante rigorosos, poderíamos ver na afirmação tayloriana de que a identidade moderna é dotada de tais e tais características uma pressuposição deste tipo. Mas, se entendemos bem a metodologia hermenêutica aplicada por Taylor (2012), esta afirmação nunca pode ser compreendida como uma descrição simples dos fatos humanos - de como as coisas são em si ou de como elas foram - mas como uma interpretação valorativamente permeável sobre como a história humana deve ser compreendida se quisermos fazer sentido da nossa situação de agentes morais hoje.

O mesmo se diga a respeito da teoria liberal dos direitos das minorias escrita por Will Kymlicka (1995). Sem a constatação de que as culturas societárias são internamente plurais, a própria formulação dos direitos coletivos em termos de proteções externas (e não de restrições internas) tornar-se-ia incompreensível. Se não há dissenso no interior destas culturas, por qual razão haveria a necessidade de proibir a utilização de restrições internas por parte dos líderes do grupo? Por outro lado, quando Kymlicka (1995) afirma que o acesso à cultura societária de origem é um bem primário, ele não está falando que este e apenas este deve ser assim considerado. Este bem deve ser alocado para os cidadãos junto com os demais bens primários - renda, riqueza, recursos, oportunidades sociais, educacionais e empregatícias. Assim, a cultura societária da qual Kymlicka (1995) está falando é uma cultura eminentemente liberal ou em vias de liberalização; uma cultura na qual a desigualdade posicional/estrutura/de gênero deve ser imediatamente remediada.

Em réplica, Okin (1999) afirma que, para que este objetivo seja alcançado, não basta proibir restrições internas públicas e

formais, posto que a maior parte das desigualdades vivenciadas pelas mulheres acontece de maneira informal, dentro do ambiente familiar (como, por exemplo, por meio da atribuição de um maior número de tarefas domésticas justamente às meninas).

Em tréplica, incluída no artigo *Liberal Complacencies*, Kymlicka (1999) fala que é justamente este tipo de desigualdade que ele tem em mente quando menciona restrições internas; que, em nenhum momento, ele restringe essa categoria à esfera pública e formal; que isto seria incongruente, como salientado pela própria autora, com a sua noção de cultura societária (que, como vimos, abrange atividades tanto públicas quanto privadas). Confessa, no entanto, que, apesar de compatível e passível de complementação, a sua teoria não dá a devida consideração à esfera privada de relações - mesmo pode ser dito a respeito de Taylor (1994) - no que Okin (1998a) tem toda a razão.

Mas por que o feminismo foi silente em relação a estes mesmos assuntos? Não seria razoável esperar que, muito antes do trabalho inventivo de Okin (1999), o feminismo já tivesse chegado a um consenso quanto ao potencial discriminatório das políticas multiculturais e à necessidade de revisá-las? Quais são as razões que explicam - mas não justificam, é bom lembrar - este esquecimento?

Sabemos que, à semelhança do multiculturalismo (KYMLICKA, 1995), o feminismo se destacou historicamente por seu ataque a qualquer forma de generalização. Assim é que contestou a concepção predominantemente masculina de cidadania, pressuposta por uma noção tão abstrata de "eu" que foi capaz de naturalizar desigualdades óbvias e patentes. O feminismo, da mesma forma que o multiculturalismo, é marcado, por conseguinte, por um mesmo desejo de valorização da diferença. Ambos fazem parte ou são resultado de um mesmo grupo de lutas por reconhecimento.

Uma vez aberta a porta do relativismo - é o que diz o dilema da ladeira escorregadia - ela dificilmente poderá ser fechada outra vez. Não tardou para que o feminismo recebesse as mesmas críticas que ele um dia dirigiu contra as concepções liberais e abstratas de justiça. Mulheres negras, indígenas, pobres, deficientes, orientais passaram a questionar o lugar de fala das mulheres brancas, acadêmicas, européias e de classe média, bem como a possibilidade de sua voz representar os desafios e pretensões de toda a classe. Chegou-se a um ponto em que passou a ser consensual, entre boa parte das autoras feministas (Flax, 1995; Mohanty, Russo e Torres, 1991; Childers, Hooks, 1990; Harris, 1990; Minow e Spelman, 1990; Spelman, 1988 e todos do grupo da então denominada crítica anti-essencialista), a impossibilidade de ser feita qualquer generalização; cada mulher só poderia ser compreendida em sua condição histórica particular. Em outras palavras, o único consenso que poderia ser alcançado era a falta de consenso sobre todos os demais temas. De maneira inconsciente até o feminismo acabou abrindo espaço, no plano internacional, para que líderes masculinos fizessem uso do relativismo e da excepcionalidade cultural como justificativa para a violação grosseira e contínua dos direitos humanos das mulheres (MOGHADAM, 1994).

Okin (1994), junto com outras autoras (SEM; GROWN, 1987; ROSALDO; LAMPHERE, 1974), posicionam-se do lado oposto do espectro. A generalização é possível, desde que ela não se confunda com um ponto de vista abstrato e ahistórico. Mas é possível generalizar aplicando-se o método indutivo, aquilo que Okin (1994) chama de método da evidência comparativa, identificando, a partir do contato com o outro real e concreto, quais são os problemas comuns.

Não há dúvidas de que as mulheres de todas as culturas possuem problemas semelhantes. O ativismo político das mulheres do assim chamado “terceiro mundo” o comprova necessariamente.

Todas elas sofrem com a vulnerabilidade gerada pela desigual divisão do trabalho no ambiente doméstico, que as impede de participar do mercado de trabalho da mesma forma que os homens, aumentando a sua dependência, sem falar nos abusos de ordem física, sexual e psicológica a que elas estão constantemente sujeitas. Não à toa a maior parte das defesas de excepcionalidade cultural feitas com base no relativismo referem-se a práticas cujo impacto é sentido muito mais gravemente pelas mulheres. Neste particular, cabe relembrar que movimentos sociais feministas de todo o mundo, reunidos para a Quarta Conferência Mundial sobre as Mulheres, realizada em setembro de 1995, em Pequim, chegaram à conclusão, relatada em seu Programa de Ação, de que "qualquer aspecto de práticas costumeiras, tradicionais ou modernas, que viole direitos humanos das mulheres deve ser proibido ou eliminado" (FWCW, 1996). Assim, podemos concluir, com Okin (1994), que a diferença deve ser utilizada para melhor identificar violações de direitos, nunca para justificá-las.

A Tensão entre Multiculturalismo e Feminismo Revelada: Duas Comprovações

Identificamos os sentidos precisos de "multiculturalismo" e de "feminismo" utilizados por Okin (1998a), livrando-nos de qualquer confusão conceitual ou terminológica. Posteriormente, investigamos as razões pelas quais historicamente tanto multiculturalismo quanto o feminismo se abstiveram de analisar a tensão entre os seus respectivos propósitos.

O multiculturalismo, devido à sua associação com uma noção homogênea de cultura que é fundamental para o sucesso de suas conclusões, sem falar na desconsideração por ele mesmo confessada de todo um conjunto de relações informais que se dão entre as

pessoas no âmbito da esfera privada. O feminismo, por sua relação histórica com a valorização da diferença, até confundir-se com um relativismo epistemológico que em nada contribuiu para a realização dos seus ideais emancipatórios.

Agora, dotados que estamos de um arcabouço conceitual suficiente, podemos averiguar se, de fato, a crítica feminista elaborada por Okin (1998a) contra o multiculturalismo liberal faz algum sentido: será mesmo que os direitos de grupo reivindicados pelas minorias culturais e moralmente justificados pelo multiculturalismo são realmente capazes de sujeitar as mulheres e outras minorias internas (crianças, idosos, gays e lésbicas) a um estado de maior vulnerabilidade social?

Para tanto, iremos analisar como a crítica de Okin (1998a) se aplica a duas teorias pertencentes ao chamado panteão multiculturalista liberal: a teoria conjunta de Avishai Margalit e Moshe Halbertal (1994), bem como a já conhecida teoria liberal dos direitos das minorias do filósofo canadense, Will Kymlikca (1995).

Mas por que não usar a teoria de Charles Taylor (1994), exposta de maneira tão abrangente no primeiro capítulo deste livro, ao invés da elaborada por Margalit e Halbertal (1994)? Ao elaborar a sua crítica de que os direitos coletivos previstos pelo multiculturalismo, mesmo quando substancialmente limitados por direitos individuais, conforme propõe a sua vertente liberal, podem potencializar a violação dos direitos humanos das mulheres, Okin (1998a) não faz uso da teoria tayloriana do liberalismo substantivo para comprovar a sua hipótese inicial. Em alguns momentos (*c.f.* OKIN, 1998a), a autora parece incluir Taylor (1994) naquele grupo de autores e autoras comunitaristas que, tal como Alasdair MacIntyre (2007) e Michael Walzer (1984), devem ser rejeitados em bloco. A pressuposição de uma tradição comum por eles defendida ou de um horizonte de crenças e significados compartilhados parece, pelo menos à primeira vista, não poder ser compatibilizada com as

necessidades e interesses dos grupos estruturalmente oprimidos dentro da comunidade culturalmente coesa.

Quero demonstrar como esta interpretação é equivocada. A própria inclusão de Margalit e Halbertal (1994) como autores do multiculturalismo liberal já demonstra este fato necessariamente. É que as teorias de Margalit e Halbertal (1994) e Charles Taylor (1994) são extremamente semelhantes entre si, tanto em seus pressupostos ontológicos, quanto em suas conclusões normativas - o que ficará patente para o leitor na exposição que se fará a seguir - o que justifica a opção deste trabalho (por nossa conta e risco) de utilizar-se das críticas elaboradas por Okin (1998a) contra Margalit e Halbertal (1994) como críticas de Okin (1998a) contra a teoria de Taylor (1994) ela mesma.

Por fim, lembremos que, para uma teoria multiculturalista ser considerada liberal nos termos de Okin (1998a), ela precisa preencher dois requisitos: a) em primeiro lugar, a preservação da cultura deve ser vista não como um fim em si mesmo, mas como uma condição necessária (ainda que insuficiente em muitos casos) para a realização plena do indivíduo, seja por causa do reconhecimento do igual status e estima de sua identidade particular, seja pela capacitação adequada para o exercício do livre-arbítrio; b) em segundo lugar, estas teorias, não obstante preverem direitos coletivos para as minorias culturais sob domínio, limitam substancialmente estes direitos, em regra, por meio da previsão, na mesma carta, de direitos e liberdades fundamentais de titularidade individual que não podem ser violados em nenhuma hipótese.

Nestes termos, só equivocadamente poderíamos classificar as teorias de Margalit e Halbertal (1994) e de Charles Taylor (1994) como fiéis representantes da corrente comunitária neste campo, não obstante a já conhecida proximidade destes autores com o holismo no plano ontológico, o que, pelo menos para nós, é a responsável por toda esta celeuma nas classificações.

Em primeiro lugar, vamos analisar a teoria de Avishai Margalit e Moshe Halbertal (1994). Posteriormente, iremos verificar como se aplica a crítica de Okin (1998a) à teoria desses autores. Assim, será possível também elucidar quais são os pontos de divergência entre a teoria feminista de Okin (1998a) e a teoria multiculturalista-liberal de Charles Taylor (1994).

Para Avishai Margalit e Moshe Halbertal (1994), cultura é todo e qualquer modo de vida abrangente (*a comprehensive way of life*). Se uma cultura estritamente política é uma que diz respeito à forma de conduta entre os indivíduos apenas na qualidade de cidadãos de uma mesma sociedade política (estabelecendo, para tanto, direitos e deveres, permissões e obrigações), uma forma culturalmente abrangente de vida estabelece não apenas quais são as condutas permitidas e proibidas de uns para com os outros, mas também quais são os critérios que fazem uma vida ser considerada digna e bem vivida. Assim, em resumo, um modo abrangente de vida é caracterizado por uma forma ética substantiva (e não apenas uma forma estritamente moral, aqui compreendida a moral da maneira como as concepções modernas costumam conceber esta divisão entre questões éticas e questões estritamente morais).

Uma descrição substantiva do bem, ao detalhar a maneira como a pessoa deve conduzir a sua própria vida, acaba por prescrever regras sobre como esta mesma pessoa deve se portar perante os outros (desde como ela deve se vestir nos espaços públicos até quais são os ensinamentos que devem ser passados para os filhos por meio de rituais). Cria-se, assim, uma identidade de personalidade ou uma personalidade identitária (*personality identity*), uma identidade personalíssima, por meio da qual é possível diferenciar as pessoas em grupos. Só de observar uma pessoa é possível identificar se ela é judia ou muçulmana, pelas roupas que veste, pelos rituais que deve cumprir. Chamemos um grupo assim caracterizado por um modo de vida abrangente e sua respectiva

identidade da personalidade de grupo abrangente ou compreensivo (*encompassing group*).

Quando uma pessoa nasce dentro de um grupo deste tipo, condutas são reforçadas e outras, em geral, estigmatizadas, de modo que, ao longo da vida, os fins do grupo passam a ser também os fins pessoais do indivíduo. Há, portanto, um interesse superior do grupo (*overriding interest*) de transmitir ou de garantir a transmissão deste modo de vida para as futuras gerações. Estes grupos não querem apenas ter a liberdade de viver a sua vida de acordo com a concepção de bem livremente eleita. Eles querem ter o poder necessário para garantir permanentemente a sobrevivência do seu modo de vida *pro futuro*. Trata-se de um interesse digno de proteção na forma de direitos, porque é legítimo esperar que os pais queiram o melhor para os seus filhos, quando este "melhor" é representado por um modo de vida abrangente tal como o descrevemos[20]. A esta forma jurídica, Margalit e Halbertal (1994) dão o nome de "direito à própria cultura" (*right to own culture*) - e não à qualquer cultura, observem.

Agora, se este modo de vida constitui, a longo prazo, a identidade pessoal, isto quer dizer que, se este mesmo modo de vida não estiver mais disponível posteriormente, o indivíduo nunca conseguirá desenvolver um sentido de respeito e estima por si mesmo, até mesmo porque aquela que o indivíduo acredita ser a melhor versão de si mesmo não está mais disponível. Da mesma forma, se o modo de vida passa a ser desprezado e reconhecido de forma negativa, danos irreparáveis à identidade individual podem ser cometidos. São os indígenas, por exemplo, que, de tanto serem

[20] Avishai Margalit e Moshe Halbertal (1994), à semelhança (novamente) de Charles Taylor (1994) parecem adotar, no âmbito da teoria do direito, uma teoria dos interesses (e não da vontade). Neste tipo de teoria, o direito serve para proteger interesses considerados legítimos e não para resguardar a autonomia individual, como afirma a teoria da vontade. É neste sentido que Taylor (1994) afirma que se faz necessário investigar quais são os interesses protegidos pelos direitos caso a caso, a fim de que se torne possível verificar quais deles constituem direitos invioláveis e quais outros podem ser restringidos em seu campo de incidência, claro desde que assim aprovado pelos representantes do povo, após respeitados os procedimentos democráticos.

discriminados por sua cultura, acreditam piamente serem incapazes de participar ativamente da vida pública.

Logo - podemos nos perguntar - o que o Estado deve fazer nestes casos? O Estado deve garantir ativamente a sobrevivência destas culturas, sob a pena dos seus integrantes sofrerem danos irreparáveis em sua identidade: deve dar suporte público; aportes de recursos para o grupo por meio de subsídios; prerrogativas, imunidades, privilégios merecidos. Isto tudo ainda que as culturas e grupos de que estamos falando sejam iliberais em sua organização interna, isto é, admitem restrições a direitos individuais[21].

A crítica de Okin (1998a) segue duas linhas de argumentação que já foi por nós antecipada, quando tratamos das razões pelas quais historicamente o multiculturalismo não abordou o "paradoxo da vulnerabilidade multicultural": a) culturas heterogêneas e b) esfera privada. Vamos começar pela primeira linha de argumentação.

Vimos que, para Avishai Margalit e Moshe Halbertal (1994) e Charles Taylor (1994), a cultura é um modo de vida abrangente que, ao determinar avaliações fortes (discriminações sobre o certo e o errado, o aprazível e o desprezável), constitui uma identidade social - a identidade da personalidade - cuja obediência pode ser exigida daqueles que compõem o grupo.

[21] Charles Taylor (1994) não admite restrições a direitos individuais (aceitando-as, no entanto, quando se trata de prerrogativas e imunidades) para o caso específico da autodeterminação política de Quebec, onde a questão das liberdades protegidas por aqueles direitos não está em jogo. Considerando, no entanto, que o pressuposto fundamental da teoria é o do igual reconhecimento de identidades; que existem identidades que não passaram pela mesma construção moderna descrita em *As Fontes do Self* (Taylor (1989) mesmo afirma existirem várias modernidades a depender das noções prévias de bem compartilhadas por cada sociedade antes de ingressar no processo de industrialização e renovação tecnológica); que o "liberalismo não é um terreno neutro para o encontro de culturas" (TAYLOR, 1989, p. 4), onde algumas possuem sempre mais chances de sobreviver do que outras; só se pode concluir - é o que defendemos no primeiro capítulo - que, se expressa em uma fórmula geral, a teoria de Taylor (1994) teria as mesmas conclusões registradas por Margalit e Halbertal (1994), as quais podem ser expressas sinteticamente na seguinte oração: "diferentes direitos para diferentes identidades".

No entanto, se partirmos da ideia, defendida por Okin (1998a), de que em todas as culturas existem homens e mulheres, aos quais são atribuídos diferentes papéis sociais, cada qual com distintos valores materiais e simbólicos - ou seja, da ideia de que toda cultura é interna e hierarquicamente estruturada a partir do critério de gênero (*gendered*) - podemos chegar à conclusão de que este modo de vida socialmente abrangente gerará impactos de tamanho e qualidade diferenciados, a depender se se trata de um homem ou de uma mulher.

Este impacto irá se manter assim diferenciado - e esta é a segunda linha de argumentação relativa à esfera privada - mesmo que o grupo abrangente se abstenha pública e formalmente de restringir a liberdade individual dos seus membros. Para os homens, isto pode significar ter que abdicar do desenvolvimento de seus talentos e paixões em nome de uma identidade da personalidade que não foi livremente eleita e para a qual o indivíduo pode apresentar completa inaptidão. Para as mulheres, isto pode significar estar destinada a um papel de segunda ordem e de menor respeito na sociedade. Em ambos os casos, a identidade da personalidade parece ser mais opressora/limitadora do que propriamente emancipadora; isto quando a cultura não viola claramente critérios de justiça, caso em que a contradição seria ainda mais perturbadora.

Se a preocupação central de uma teoria multiculturalista fundada no liberalismo é a integridade pessoal, o que justifica o "direito" a ser coagido a favor de uma identidade social apenas heteronomamente imposta? O simples fato de alguém ter nascido no seio de uma cultura ortodoxa? Isto parece muito pouco para ser nomeado como uma justificativa em termos liberais. Se Charles Taylor (1994) não aceita o argumento da diferenciação entre as

comunidades ética e política[22], ele precisa pelo menos demonstrar que a identidade da personalidade é melhor para o indivíduo do que a identidade típica de uma comunidade política liberal.

Para Okin (1998a), o autor falha consideravelmente nesta tarefa. Para uma identidade política liberal, a cultura de origem deve ser considerada uma circunstância externa, arbitrária, oriunda que é da loteria da natureza, razão pela qual o indivíduo não pode responsabilizar-se por ela. A sociedade, por meio de seu corpo de cidadãos coletivamente reunidos, deve garantir as oportunidades institucionais necessárias e suficientes para que indivíduos, em semelhante situação jurídica, tenham iguais oportunidades - ressalte-se, *oportunidades* e não a obrigação - de desvencilhar-se da sua comunidade cultural de origem (direito de saída). Para uma identidade liberal deste tipo, a sobrevivência de um modo de vida abrangente, seja ele qual for, depende diretamente da decisão dos seus membros após reflexão pessoal. Utilizar-se da força coletivamente compartilhada para alcançar semelhante desiderato é terminantemente proibido. Já para Taylor (1994), Margalit e Halbertal (1994), a existência de uma identidade da personalidade justifica que grupos estilizados façam uso desta mesma força para impor-se frente à multiplicidade de identidades pessoais dos seus membros, quando não violando liberdades para alcançar este objetivo.

É assim que deve ser entendida a famosa passagem de *Is multiculturalism bad for women?*, na qual Okin (1999) afirma que, em se tratando de uma minoria cultural mais patriarcal do que a sociedade envolvente, as mulheres estariam em uma melhor posição

[22] No capítulo primeiro, afirmamos que Taylor (1994) descreve uma comunidade ética e não uma comunidade política, na qual diferentes concepções do bem podem potencialmente entrar em conflito. Taylor (1989) responde que qualquer teoria política pressupõe alguma noção, ainda que fina, do bem. Teorias liberais seriam resultado da secularização de formas ético-religiosas baseadas no livre-arbítrio. A teoria liberal responde de duas maneiras: afirmando que a autonomia não pode ser equiparada a uma concepção substantiva de bem ou restringindo a autonomia à autonomia política.

estrutural se se integrassem de vez à cultura majoritária ou se conseguissem, com o apoio da sociedade envolvente, mudar a sua cultura de origem a partir de dentro: não como uma recomendação normativa a favor do imperialismo cultural ou uma defesa da cidadania igualitária, mas como uma resposta à falácia do argumento tayloriano de que a garantia da sobrevivência de uma cultura, independentemente de qual seja seu conteúdo, é uma condição *sine qua non* para o respeito à própria pessoa humana.

Se o argumento okiniano é verdadeiro - poderia contra-argumentar Charles Taylor (1994) - como é possível para estas mulheres darem o seu consentimento para normas que supostamente as oprimem? Será que não há atitude que possa ser considerada de bom grado? Todas fazem parte daquilo que se acostumou chamar de "falsa consciência"? A verdade é que o impacto de normas culturais opressoras na constituição da identidade de uma pessoa não pode ser desconsiderado, diz Okin (1998a), ainda mais considerando-se que boa parte da reputação dos idosos está atrelada à sua capacidade de introduzir os mais jovens nestas mesmas normas. É por esta razão que as mulheres jovens fazem parte da solução democrática apontado por Okin (2005) para este problema.

Discutidas as propostas de Charles Taylor (1994), Avishai Margalit e Moshe Halbertal (1994), podemos passar à análise da teoria liberal dos direitos das minorias de Will Kymlicka (1995), sob a ótica da crítica feminista de Okin (1998a).

No conjunto da obra de Kymlicka (1995), existem duas formulações para a necessidade de se garantir igualmente para todos os indivíduos o acesso às suas respectivas culturas de origem. A primeira está contida na sua tese de doutoramento, então denominada de *Liberalismo, Comunidade e Cultura* (*Liberalism, Community and Culture*) (a partir de agora, *LCC*), de 1989. Nela, influenciado pela teoria rawlsiana da justiça, o autor afirma que a cultura é um bem primário, cuja equânime distribuição é tarefa

necessária para que os indivíduos desenvolvam um pleno sentido de auto-respeito por si mesmos. Não à toa a cultura de origem, como qualquer outro bem primário, é algo que todos desejam ter, independentemente de qual seja o seu plano particular de vida. A segunda formulação, por sua vez, já se desenvolve no âmbito da sua obra-magna, *Cidadania Multicultural* (*Multicultural Citizenship*) (apenas *MC* daqui em diante) (1995). Afastando-se do arcabouço teórico de John Rawls de *Uma Teoria da Justiça* (1971) e influenciado pelas recentes descobertas de Avishai Margalit e Joseph Raz (1995) à época, descritas no artigo denominado *National Self-determination*, Kymlicka (1995) reformula o seu conceito em termos institucionais, dando-lhe o nome de "cultura societária" (*societal culture*). Agora, a importância da cultura está no fato de ela fornecer aos indivíduos as opções significativas que lhes possibilitam o exercício da liberdade de escolha.

Okin (1998a) discorda de ambas as formulações. Cultura não é nem um bem primário nos moldes dados por *LCC*, muito menos um contexto de opções significativas cuja garantia é propícia ao exercício da liberdade humana. Se considerarmos, como fizemos até aqui, que as culturas são internamente diferenciadas, estruturadas que são a partir do critério de gênero e que isto gera impactos distintos na vida de homens e mulheres, ainda mais se levarmos em conta a esfera privada ou informal de relações, podemos chegar à conclusão de que a garantia de acesso à cultura de origem pode causar o efeito reverso, a saber, o de diminuir a imagem de autorrespeito/autoestima das mulheres e de outras minorias internas, por reservar-lhes papéis secundários e de apoio; ou ainda o efeito de restringir a capacidade feminina de escolha (lembremos como estas culturas que requerem proteção objetivam ter maior controle sobre a sexualidade e a capacidade reprodutiva das mulheres, com profundo impacto sobre a sua liberdade e as suas formas de vida). De fato, o lugar ocupado pela mulher dentro da estrutura societária de sua cultura de origem é tão ou mais importante para o desenvolvimento

do autorrespeito individual das mulheres do que o acesso propriamente dito às suas respectivas culturas societárias.

Em resposta, Kymlicka (1999) afirma que a cultura de que ele está falando é aquela cuja organização intrínseca obedece aos mandamentos políticos liberais. Uma cultura liberal deste tipo é uma que respeita o caráter dinâmico comum a todas as culturas e que, por esta razão, não restringe a liberdade de manifestação de pensamento de seus membros. Pelo contrário, fornece as garantias formais e as condições materiais (como uma educação liberal de qualidade, por exemplo) que lhes possibilitam o exercício desta faculdade em sua plenitude. É assim que deve ser compreendida a afirmação em *MC* de que as culturas minoritárias não podem fazer uso dos direitos diferenciados de grupo para restringir internamente a liberdade dos dissidentes. É neste sentido também que se deve compreender a declaração feita em *LCC* de que a cultura é um bem primário. A cultura é um bem primário, mas certamente não é um bem primário exclusivo. O sentido de auto-respeito só pode ser adequadamente desenvolvido em um contexto no qual todos os bens primários - e não apenas um deles, a cultura em si - são garantidos.

De qualquer forma, depois de concedida a titularidade de direitos diferenciados, só se poderá controlar as ações do grupo após detectadas as violações de direitos em concreto. É por esta razão que Okin (1998a, p. 678) afirma que, para que direitos de grupo sejam justificados a partir de um ponto de vista liberal, faz-se necessário levar em consideração o grau de patriarcalismo apresentado pela cultura minoritária, bem como a sua disposição em mudar como fatores relevantes para tanto. Caso contrário, corre-se o risco do multiculturalismo ser utilizado como via mais curta para a estabilidade de culturas aparentemente opressivas do que como um ideal emancipatório importante para cidadãos culturalmente diferenciados.

O multiculturalismo liberal acerta ao denunciar a falta de chances igualitárias para os cidadãos culturalmente minoritários levarem seu plano de vida adiante. No entanto, falha ao recomendar normativamente a previsão de direitos coletivos para estas culturas. Na medida em que todas as culturas são internamente estruturadas a partir de questões de gênero, a garantia de direitos coletivos pode gerar, por sua vez, uma nova desigualdade de chances, agora orientada a partir do sexo. Assim, coloca-se um desafio premente para uma teoria política normativa de ordem liberal - o que é melhor para o indivíduo: ser assimilado a uma sociedade racista e culturalmente discriminatória ou permanecer atrelado a uma comunidade hierárquica e patriarcal? Se agora podemos enunciar o paradoxo da vulnerabilidade multicultural com clareza, a solução para ele ainda se apresenta como um dilema a ser resolvido. Na próxima seção, iremos investigar os esforços feitos por Okin (2005) justamente neste sentido.

Uma Saída Democrática para um Problema Insolúvel

A saída para este dilema não pode ser outra, senão uma que descortine o melhor interesse da mulher. Mas, se o leitor prestou bastante atenção a tudo que foi dito até aqui, saberá informar por que este melhor interesse não pode ser definido em abstrato, sem a participação das vítimas caso a caso[23]. A metodologia da evidência comparativa o impede necessariamente. Mas como podemos identificar apropriadamente qual é este melhor interesse, sabendo-

[23] Para o dilema da vulnerabilidade multicultural, Okin (2005) opta por uma saída democrática e deliberativa caso a caso, em que as mulheres mais jovens tenham voz e vez no processo de tomada de decisão sobre direitos coletivos. Okin (2005), portanto, ao contrário do que é afirmado por algumas de suas intérpretes (*e.g.* AYELET SHACHAR, 2003), não rejeita os direitos coletivos *a priori*, nem *in totem*. Ela não pode ser considerada uma defensora da cidadania igualitária pura e simples, como ficará claro nesta seção.

se, como afirma Okin (1999, p. 117), que estas culturas não apenas oprimem as mulheres, como também as socializam nas normas opressivas, de modo que pode se tornar natural para elas a aceitação de um status social subordinado? A participação delas nas negociações de direitos coletivos não pode significar a legitimação de normas flagrantemente injustas?

Estamos diante de um novo dilema. No entanto, já se mostra patente a necessidade de considerar a participação de mulheres jovens nestas negociações políticas. Só ouvindo o que elas têm a dizer, podemos desmistificar - sem sermos acusados de um novo tipo de imperialismo cultural - a ideia relativista bastante comum de que determinadas práticas desumanas fazem parte da concepção particular de "ser feminino" que certas mulheres tem a respeito de si mesmas. Somente mulheres jovens, cujas identidades ainda não foram completamente moldadas pelas normas opressoras, podem cumprir este papel.

Para demonstrar esta aporia, vamos tratar de três soluções distintas que podem ser dadas para este caso. Denominemos a primeira simplesmente de "solução liberal". O liberalismo acredita que existem valores morais substantivos que servem de limites para o processo democrático. Por mais que se pareça antidemocrático e elitista, considerar determinados *outputs* injustos como inaceitáveis significa aceitar que, se fossem cumpridas de fato as condições ideais de fala, os resultados democráticos iriam se aproximar cada vez mais da garantia de direitos. O liberalismo não precisa ser interpretado desta maneira, portanto - como um projeto antidemocrático sem igual - se for devidamente compreendido o que este modelo entende por democracia depois de devidamente reconsiderada.

Para demonstrar essa ideia, vamos tratar de uma autora que tentou desenvolvê-la em um nível superior: Marilyn Friedman (2006). A recusa de opções democráticas passa a estar fundada no

descumprimento do requisito da autonomia agora interpretado em termos exclusivamente procedimentais, livre de qualquer conteúdo.

É com esta solução liberal pura e simples que a posição teórica de Okin (2005) foi continuamente confundida. Para Ayelet Shachar (2001), a abordagem de Okin (2005) pode ser caracterizada como uma tentativa de reunificar e re-universalizar a cidadania, negando, para tanto, a diferença cultural. Ao rejeitar os direitos coletivos na sua totalidade e apoiar um projeto de assimilação a favor da igualdade substantiva entre as mulheres de todas as culturas, continua Shachar (2001, p. 66, n. 15), Okin (2005) exige a pura, completa e imediata abolição de toda e qualquer prática cultural que não esteja de acordo com as normas legais editadas pelo Estado de forma centralizada.

Nada poderia ser mais contrário ao que propõe o multiculturalismo. Trata-se de uma insensibilidade sociológica cuja militância só pode produzir extinção cultural, sem a garantia de que à violência interétnica corresponda a predominância dos valores maiores da justiça (BENHABIB, 2002; LEVY, 2003). Se feminismo e multiculturalismo podem potencialmente entrar em conflito, pior para o multiculturalismo (KUKATHAS, 2001, p. 85-86).

Se o leitor nos tem acompanhado com atenção até aqui, já será capaz de dizer como essas descrições são equivocadas. Em nenhum momento até agora, Okin (1999, p. 680) fez qualquer proposição sobre como o dilema da vulnerabilidade multicultural deve ser resolvido. Ela apenas se limitou a responder o argumento multiculturalista (TAYLOR, 1994; *c.f.* KYMLICKA, 1995; TULLY, 1995) de que a viabilidade da cultura de origem é uma condição necessária para uma imagem pessoa bem-sucedida, demonstrando não ser isso verdadeiro, particularmente para as mulheres, para as quais o acesso garantido às referidas culturas de origem parece mais inviabilizar do que contribuir para um real sentido de auto-respeito. Mais estranho ainda é constatar essa atitude

por parte de Shachar (2000a, p. 81), cuja proposta de acomodação transformadora (ao invés de uma simples acomodação contingente[24]) em muito se aproxima da sugestão dada por Okin (1999a, p. 234; 1998, p. 684) de que as mulheres - principalmente as mulheres mais jovens - sejam formal e materialmente incluídas nos processos originais de negociação dos direitos coletivos.

A segunda proposta é a mais democrática possível. É muita pretensão, diz esta corrente, acreditar que somos capazes de antecipar o que essas mulheres duplamente marginalizadas (por raça/cultura e por gênero) diriam, se lhes fossem garantidas condições ideais de fala em um processo materialmente democrático. Ao invés disso, devemos nos concentrar em tentar garantir que o processo deliberativo seja o mais democrático possível, isto é, que as mulheres indígenas tenham reais oportunidades de serem ouvidas na sua própria voz. Só assim seremos capazes de aceitar como legítimo qualquer resultado democrático que se desvie do modelo político liberal que consideramos excelente. Para melhor compreender esta teoria, iremos analisar a proposta de Monique Deveaux (2003).

Por fim, a terceira categoria de solução refere-se a qualquer tentativa de reunir propostas liberais e democráticas em uma unidade coerente. Acreditamos que se a teoria de Okin (2005) for adequadamente desenvolvida a partir de seus pressupostos, ela pode ser incluída acertadamente como uma opção dentro desta terceira categoria de soluções.

[24] Na acomodação contingente, o Estado apenas garante a opção do indivíduo fazer parte de um determinado grupo ou de abandoná-lo sem maiores custos, se assim for o seu desejo (*option-protection*). A acomodação transformadora, por sua vez, caracteriza-se pelo fato do Estado ter que oferecer as condições necessárias para que o indivíduo possa mudar seu grupo de origem a partir de dentro e não apenas abandoná-lo, se for considerado dissidente. Esta segunda estratégia inova ao mostrar que o direito liberal de saída nem sempre pode ser considerado uma realidade à disposição das mulheres mais jovens, como veremos nas seções a seguir.

Vamos começar, então, pela análise da proposta liberal de Marilyn Friedman (2006). Para esta autora, a legitimidade política do Estado advém do consentimento livre e informado de todos os seus cidadãos. Assim, a força coletivamente compartilhada (a coação) só pode ter seu uso autorizado para fins com os quais os cidadãos concordam. Mas como podemos averiguar se o consentimento dos cidadãos foi realmente livre, informado e refletido, ao invés de um simples assentimento externo por medo/receio da coação?

Três são as condições que devem ser preenchidas para que todo e qualquer consentimento possa ser caracterizado como livre e informado. Em primeiro lugar, deve existir mais de uma alternativa à disposição. Caso contrário, não poderíamos falar nem mesmo da existência de uma verdadeira escolha moral propriamente dita. Em segundo lugar, esta escolha deve ser feita livre de coação ou coerção de qualquer ordem (violência física ou psicológica, ameaça econômica, dentre outras), senão estaríamos diante de uma mera obediência externa a ordens com base em ameaças. Por fim, os cidadãos devem ser acostumados desde cedo (por exemplo, por meio de uma educação formal rigorosa) a desenvolver a sua capacidade cognitiva e deliberativa que os capacite ativamente a participar dos debates públicos.

Observem que estas condições não determinam previamente qual será ou qual deve ser o conteúdo decisório da deliberação democrática, mas apenas em que medida podemos falar de uma verdadeira deliberação democrática. São condições substancialmente neutras, livres de qualquer conteúdo, cujo principal objetivo é determinar quando o cidadão agiu e deliberou de maneira autônoma.

É claro que só muito raramente uma sociedade política conseguirá cumprir com todos esses requisitos. Isto é particularmente verdadeiro para povos indígenas que não são

organizados internamente nem de forma liberal, nem de maneira democrática e que invariavelmente tem que usar alguma medida de força contra as suas minorias internas para manter o controle sobre as futuras gerações. Submetidas à coação de alguma forma, às mulheres indígenas não é dada a oportunidade de fazer uma escolha moral, seja porque só há a opção dos antepassados para ser escolhida, seja porque o papel secundário que lhes é imposto impede maiores participações nos debates públicos. Se isto é verdadeiro, não podemos concordar que a adesão feminina a direitos de grupo que só fazem piorar a sua posição estrutural seja, de fato, resultado de decisões bem refletidas.

Podemos imaginar, inclusive, que, quanto mais se fizerem presentes as condições de autonomia anteriormente relatadas, mais o resultado democrático se aproximaria da indisponibilidade de direitos como antevêem experimentos mentais do tipo semelhante à posição original rawlsiana. Assim, o consentimento atual das mulheres a favor da flexibilização de seus direitos individuais não é suficiente para justificar moralmente estas restrições[25]. Muito provavelmente elas não assim se conduziriam se estivessem inseridas em um contexto ideal de autonomia. Desta forma, podemos concluir que a violação de direitos considerados indisponíveis já conduz invariavelmente a um uso ilegítimo da força.

Okin (2005, p. 79) não se mostra muito propensa a aceitar a colocação de Friedman (2006). Seria, no mínimo, estranho ter que esperar que mulheres indígenas, elas mesmas, tenham que comprovar estarem agindo de forma autônoma para que suas visões de mundo acerca das práticas sob debate possam enfim ser consideradas. É por esta razão que Okin (2005) se aproxima, em um

[25] Da mesma forma que o consentimento de uma pessoa negra não pode de nenhuma forma justificar a discriminação racial contra ela cometida.

primeiro momento, da abordagem democrática, proposta por Monique Deveaux (2003), a qual analisaremos a seguir.

Para Monique Deveaux (2003), a solução para o dilema da vulnerabilidade multicultural não pode ser outra que não seja uma que envolva "mais democracia". Precisamos não apenas democratizar o acesso a espaços formais de decisão já existentes. Precisamos também criar novos espaços de contestação democrática no âmbito da sociedade civil. Somente desta forma as mulheres poderão elas mesmas chegar a um acordo programático sobre qual a melhor forma de enfrentar diferentes tipos de opressão que as afligem dia a dia. Somente desta forma, elas poderão se sentir responsáveis por sua realização, na medida em que o programa de ação foi primariamente idealizado por elas.

Em se tratando de um acordo programático de forças, não podemos esperar que o seu resultado (*outcome*) seja uma solução do tipo "tudo ou nada", estando mais próximo de um compromisso - um compromisso público e politicamente negociado - para o qual concorrem não apenas razões públicas, mas também barganha e ações estratégias. O objetivo não é chegar a uma solução final e completa de pronto - até porque uma solução deste nível para este dilema não existe - mas sim, por meio de acordos parciais cada vez mais abrangentes, chegar, nível a nível, a soluções cada vez melhores, mas sempre passíveis de revisão.

Assim, podemos destacar três princípios normativos sem os quais nenhuma deliberação pode ser fidedignamente caracterizada como democrática: a) em primeiro lugar, não podemos nem classificar como deliberativo um espaço de decisão onde a força ocupa um papel predominante. Assim, a não-dominação/não-coerção é o primeiro princípio a ser observado, principalmente na relação entre elites culturais locais e minorias internas; b) o segundo princípio afirma que, pelo simples fato de serem cidadãos de uma mesma sociedade política, todos devem ter iguais condições, formais

e materiais, que os habilitem a ter voz ativa nos processos decisórios sobre assuntos de interesse comum. Trata-se do princípio da igualdade política. É justamente pelo fato de sermos todos iguais perante a lei que precisamos justificar, com razões passíveis de serem aceitas por todos, decisões que consideramos universalmente válidas, ao invés de simplesmente usar a força para garantir a sua eficácia social; c) por fim, qualquer que seja o resultado produzido por este processo, ele deve sempre ser considerado revisável. Não há solução final e definitiva, portanto. A orientação para a melhor solução possível, dadas as circunstâncias, deve conformar nosso interesse prático no processo, conferindo-lhe caráter marcadamente pragmático. Muitas vezes, a orientação para uma solução abrangente e definitiva do tipo preferido pelos liberais *a priori* impede que reformas parciais sejam acordadas e que interesses comuns no emaranhado de conflituosidade tornem-se visíveis.

Claro que a posição democrática não está livre das suas próprias aporias. O fato notório de que os representantes indígenas não são, em regra, democraticamente eleitos já coloca um primeiro problema para uma teoria que vê na não-dominação e na igualdade política as suas diretrizes morais de maior porte. Deveríamos aceitá-los como representantes mesmo assim ou deveríamos exigir-lhes a realização de eleições livres como condição de legitimidade de seus representantes e do que eles têm a dizer? Por outro lado, como exigir que mulheres indígenas jovens participem das negociações sobre direitos coletivos quando os próprios representantes da sociedade política abrangente são majoritariamente homens? Claro que estes homens são representantes democraticamente eleitos, cujas decisões, pelo menos em princípio, não visam restringir direitos individuais das mulheres. Mesmo assim, a contradição é capaz de mostrar o quanto acabamos por exigir do outro algo que nós mesmos não temos condições de cumprir.

Independentemente destas questões insolúveis, o importante é mostrar que a participação das mulheres nestes processos pode sujeitar as práticas da comunidade a críticas tanto de ordem interna, quanto de ordem externa. Críticas de ordem interna, porque integrantes da própria cultura do sexo feminino poderão revelar para a comunidade o impacto da manutenção de determinadas práticas desde o ponto de vista do mais prejudicado. Por sua vez, a crítica externa não precisa ser desencarnada, abstrata ou generalista. O próprio encontro com modos de vida distintos e, em particular, com ativistas de direitos humanos pode suscitar esta mesma análise, por parte dos povos originários e sempre a partir das suas pré-compreensões, das práticas mantidas pela comunidade a partir da perspectiva do mais impactado negativamente.

Neste sentido, o emprego do experimento mental do "véu da ignorância" rawlsiano pode assumir uma importância toda especial. Longe de ser a manifestação de uma concepção voluntarista e atomizada de sujeito humano, o véu rawlsiano nos impele a desenvolver nossos sentimentos morais mais intrínsecos: a ter empatia pelo outro e pela posição social na qual ele se encontrada, verificando a força moral dos nossos argumentos pelo impacto que eles terão na vida de quem se encontra em uma pior posição social. Assim, se uma prática desrespeita as mulheres e mesmo assim encontra-se justificada perante a comunidade, podemos incitar os homens e líderes a refletir sobre como seria para cada um deles se as posições sociais pudessem ser instantaneamente trocadas.

Por fim, não podemos nos esquecer das críticas ao mesmo tempo internas e externas, por parte de pessoas que, não obstante ainda fazerem parte da comunidade, tiveram a oportunidade de participar do modo de vida da sociedade majoritária - é o caso, por exemplo, dos estudantes indígenas que conseguiram ingressar no ensino superior público brasileiro por meio do sistema de cotas. Apesar de poderem ser acusados de "ocidentalização", as suas

críticas tem a vantagem de estarem fundadas no horizonte moral-compreensivo da comunidade e, ao mesmo tempo, servir de espelho crítico para este mesmo horizonte (NARAYAN, 1997).

Em conclusão, diante do embate entre liberais e democráticos, Okin (2005, p. 82) se mostra mais simpática às propostas democrático-deliberativas, pelo menos no que se refere à questão das mulheres inseridas em minorias culturais.

Resumindo a sua proposta até aqui, podemos dizer que Okin (2005) defende um liberalismo abrangente que possui na autonomia o seu valor ético e político de maior importância e na igualdade de impacto o seu critério de imparcialidade/neutralidade. Se o liberalismo não é nem pode ser um "terreno neutro para o encontro de culturas" (TAYLOR, 1989, p. 3) e se o Estado terá que invariavelmente tomar decisões que impactam de forma diferenciada as chances de sobrevivência de cada grupo cultural sob seu império (KYMLICKA, 1995) - como, por exemplo, ao demarcar as fronteiras das unidades federativas internas ou ainda ao escolher uma língua oficial para o regular funcionamento das suas instituições políticas - os direitos diferenciados de grupo, dentre eles o direito à autodeterminação dos povos originários/indígenas, podem ser moralmente justificados, principalmente nos casos em que é possível identificar a presença de discriminação racial por parte dos cidadãos da sociedade envolvente, ou ainda nos casos em que uma língua corre o risco de completa extinção.

No entanto, como toda e qualquer cultura é internamente estruturada a partir do critério de gênero, a garantia de direitos coletivos pode ter o condão de reificar normas, práticas e costumes cujo impacto é mais desfavorável para as mulheres, ainda mais se levarmos em consideração o âmbito privado e informal das relações humanas.

Diante da dupla desigualdade (racial/cultural e de gênero) à qual estas mulheres se encontram submetidas, não nos cabe estabelecer de antemão uma saída justa para todos os casos, ainda mais quando a solução visada é uma do tipo que privilegia definitivamente uma categoria de direitos sobre a outra - direitos individuais sobre direitos coletivos, por exemplo. Devemos, isto sim, incluir as mulheres - e, principalmente, as mulheres jovens, cuja identidade pessoal ainda não foi completamente moldada pelas normas opressivas - nas negociações formais sobre direitos coletivos, para que formas políticas que conjuguem a igualdade cultural e de gênero sejam acordadas, ainda que parcialmente. Estas mulheres duplamente marginalizadas precisam ainda de suporte financeiro para suas organizações e apoio político e intelectual das feministas e da comunidade internacional.

Descrita desta maneira, a posição de Okin (2005) não parece em nada diferir daquela anteriormente esposada por Deveaux (2003). No entanto, se desenvolvermos a teoria para considerar a situação das crianças culturalmente minoritárias, veremos que, para Okin (2005), existem limites de ordem substantiva que nenhuma proposta democrático-deliberativa é capaz de transpor. Na seção seguinte, nos dedicaremos a revelar quais são esses limites.

Quando o que Está em Jogo é o Melhor Interesse da Criança: Limites Morais à Democracia Deliberativa

Vimos que Okin (1998a) se classifica como uma liberal abrangente. Os defensores do liberalismo abrangente, ao contrário daqueles que preferem uma versão estritamente política desta teoria (*e.g.* RAWLS, 1993; BARRY, 2001), acreditam não ser possível separar completamente a regulação das relações entre os indivíduos

na qualidade de cidadãos de uma concepção ética mínima sobre como se deve levar a própria vida.

Isto fica particularmente claro quando a questão a ser tratada é o grau de intervenção legítima do Estado na forma como os pais educam seus filhos. Consideremos verdadeira a assertiva do liberalismo político - a de que o Estado deve apenas regular as relações entre os indivíduo *qua* cidadãos, deixando ampla margem de discricionariedade para que grupos e associações da sociedade civil organizem-se internamente de acordo com as suas respectivas concepções de bem - podem os pais (e as comunidades éticas nas quais estão inseridos) serem responsáveis integralmente pela educação dos seus filhos (*homeschooling*)?

Contrariando Martha Nussbaum (2000), Okin (2002) defende que não. Em um modelo político liberal, escolas públicas e particulares devem cumprir um mesmo conteúdo curricular mínimo estabelecido coletivamente que vise formar bons cidadãos, cientes dos seus direitos e deveres e capazes de agir autonomamente. Isto não é possível sem que a criança seja exposta a outras visões de mundo (as dos seus colegas e as dos pais de seus colegas) e passe a compreender a sua alternativa de vida apenas como mais uma dentre outras, todas elas igualmente válidas e merecedoras de igual tolerância. Da mesma forma, também não é possível fazê-lo sem o desenvolvimento adequado da capacidade reflexiva, por exemplo, por meio da apropriação da linguagem descritiva das ciências, o que pode servir, inclusive, para que o indivíduo decida futuramente abandonar a sua comunidade de origem. Por todas as razões elencadas, não se pode dissociar a formação do bom cidadão de um grau mínimo de eticidade compreendido como autonomia.

Se a autonomia é o valor mínimo de um liberalismo eticamente fundamento, por que Okin (2005) aceita a continuidade de direitos coletivos que restringem o campo de ação autônoma das mulheres? Porque diante do fato de que a prevalência de um direito

em um eixo conduz ao livre curso da desigualdade no outro - assim, por exemplo, a manutenção de direitos coletivos para minorias culturais sujeita as mulheres à desigualdade de gênero; da mesma forma, direitos individuais podem inibir a desigualdade de gênero, mas serem insuficientes para proteger a comunidade, inclusive as mulheres, da discriminação racial/cultural perpetrada pelos cidadãos da sociedade majoritária - Okin (2005) vê na própria deliberação feminina a forma mais apropriada para construir arranjos, se não integralmente justos, pelo menos legitimamente aceitáveis.

No entanto, se, ao invés das mulheres, considerarmos a situação das crianças nascidas nestas culturas minoritárias, a questão torna-se mais delicada por duas razões básicas. Em primeiro lugar, como a própria Okin (2002; 2005) afirma, não parece ser possível incluir as crianças entre aqueles seres capazes de agir autonomamente. Falta-lhes o discernimento necessário que lhes habilite a considerar alternativas contrapostas e a tomar decisões. É por esta razão que podemos dizer que se trata de seres em estado de completa sujeição à vontade dos pais. Inseridos que estão em um contexto de completa dominação/coerção/vulnerabilidade, não se pode esperar que elas exerçam ativamente seus direitos de participação política de qualquer modo razoável. Se é verdade que a participação das mulheres nas negociações formais pode justificar direitos coletivos que reificam sua posição estrutural de inferioridade, como pode ser isto possível quando o impacto da decisão coletiva recai sobre crianças? A questão torna-se mais premente quando o que está em jogo na decisão comunitária é a distinção entre entes humanos e entes não-humanos, o que pode significar - como em alguns casos deveras significa - a recusa do pertencimento à comunidade, com a consequente negação do direito à vida. Se dois dos requisitos normativos não podem ser preenchidos neste caso - a não-dominação e a igualdade política - como pode um processo democrático validar qualquer decisão neste caso?

De fato, submissas que estão às concepções éticas dos seus progenitores - aleatoriamente escolhidos pela loteria da natureza, sempre é bom lembrar - às crianças não é dada a oportunidade de exercer a sua autonomia política enquanto cidadã, apresentando no espaço público perspectivas divergentes sobre a manutenção de práticas que visam ceifar suas vidas. Mesmo se hipoteticamente pudéssemos considerar a possibilidade - inexistente no mundo dos fatos - de que as crianças não estão sujeitas à coação e de que, portanto, elas podem exercer com paridade de armas seus direitos políticos, poderíamos nos questionar ainda: será que, nestas condições de liberdade de coação, pluralidade de alternativas e capacidade aguçada de raciocínio, as crianças poderiam decidir por sua própria caracterização como não-humanas, como entes merecedores de menor consideração e respeito? Uma decisão neste sentido, mesmo no contexto de um processo que contou com a participação de todos os envolvidos e impactados, poderia realmente ser considerada válida?

Não por outra razão, há divergência sobre se a autonomia pode realmente ser interpretada em termos puramente procedimentais nos moldes visados por Friedman (2006). Parece que, mesmo em um contexto de completa autonomia de ação, algumas opções devem ser descartadas em razão do seu conteúdo - justamente aquelas que visam restringir a autonomia dos cidadãos que por elas optam.

Assim, se por um lado a vulnerabilidade da criança parece exigir que a decisão sobre a sua humanidade seja tomada via procedimentos democráticos, nos quais seja garantida à toda coletividade política a oportunidade de manifestar a sua opinião sobre o assunto, ao invés de ser reservada exclusivamente aos pais ou aos líderes da comunidade ética; por outro, a impossibilidade de que os mais prejudicados pela decisão possam se manifestar de qualquer forma no exercício de sua cidadania política parece militar

contra a ideia de que qualquer decisão sobre o assunto possa ser considerada válida.

Estamos diante, portanto, de um limite à própria soberania nacional; daquilo que se costumou positivar internacionalmente sob o título de direitos humanos. Os direitos humanos, mais do que um limite ao exercício da soberania nacional, tornou-se um fundamento de legitimidade do próprio poder estatal; um critério que torna possível diferenciar o seu exercício legítimo da simples violência de cima para baixo (puro poder/poder arbitrário).

A questão trazida por esta pesquisa, por conseguinte, não se resume ao fato de termos que saber até que ponto uma cultura tradicional minoritária pode ou não desviar-se, em sua organização interna, dos ditames de um modelo político liberal; mas se trata da questão muito mais grave de saber se e em que medida uma cultura minoritária deste tipo pode invocar a sua distinção/particularidade histórica como justificativa para a violação de direitos humanos de crianças - mais correto seria dizer recém-nascidos - pelo menos para nós as minorias mais vulneráveis de todas as minorias internas.

Assim, resumindo a nossa interpretação da autora até aqui, chegamos à conclusão de que os direitos humanos de crianças se apresentam como um limite intransponível para qualquer exercício de poder - seja por parte do Estado, seja por parte dos grupos éticos nos quais aquelas crianças se encontram inseridas. Se a dupla marginalidade (cultural/racial e de gênero) a que estão submetidas, bem como a possibilidade de participarem de uma deliberação não-coerciva, politicamente equânime e cujos resultados são temporários e revisáveis justificam a capacidade de as mulheres decidirem a respeito de direitos que as inferiorizam estruturalmente, o mesmo não pode ser dito a respeito de crianças, cuja sujeição à vontade dos pais e inabilidade para o exercício da cidadania política tornam inviável qualquer participação democrática, ainda mais

considerando que a vigência destes direitos coletivos pode significar a violação completa dos seus direitos individuais à vida.

Nestes casos, parafraseando Okin (2002, p. 229-230), nenhuma teoria liberal é capaz de justificar direitos coletivos como condição para o autorrespeito pessoal ou para o exercício da liberdade. Nestes casos, um Estado não pode garantir direitos coletivos para minorias culturais que minam os direitos individuais das suas crianças. Pelo contrário, um Estado como este deve, a cada oportunidade que aparecer, fazer tudo o que estiver a seu alcance para fazer valer os direitos individuais das crianças contra seus grupos culturais de origem - se eles devem valer contra a tentativa dos pais de educá-las em período integral, por que agora, quando o que está em jogo é o direito à vida, seria diferente?

Permitir que estas práticas tenham curso ao invés de desencorajá-las a qualquer custo não poderia ser mais contrário à missão de um Estado liberal. Significa privilegiar a tolerância pela diversidade, mesmo que esta diversidade coloque em risco a dignidade e a sobrevivência de mulheres, crianças e outras minorias potencialmente vulneráveis.

Mas - poderiam contra-argumentar os multiculturalistas liberais de plantão - um dos direitos individuais que serve de limite aos direitos de grupo é o direito de saída (*exit right*). Poderíamos dizer até que o direito de saída serve de justificativa para os direitos de grupo. É que mesmo que não se concorde com a decisão tomada pela comunidade, ainda resta a oportunidade de abandonar o grupo, o que, para mulheres e crianças cujas existências estão sob ameaça, pode-se apresentar como uma alternativa viável, mesmo que o seu custo seja bastante alto.

Na próxima seção, me dedicarei a rebater este argumento multiculturalista-liberal que alguns autores, como Kukathas (2003), transformaram no mote inspirador de todo o seu edifício teórico.

Pretendo mostrar que o direito de saída, ainda que sejam garantidas as condições materiais para o seu exercício em patamares igualitários, não pode ser considerado uma realidade à disposição de mulheres, quanto mais de crianças.

O Direito de Saída é uma Ilusão

Existe um direito individual que toda e qualquer teoria do multiculturalismo liberal que se preze considera inviolável: o direito de saída. Os outros direitos individuais previstos por uma teoria multiculturalista-liberal parecem existir para garantir-lhe o exercício. Assim, se o acesso à cultura de origem é entendido como uma condição necessária para o autorrespeito individual ou para o exercício da liberdade, o direito de saída pode ser considerado como a demonstração máxima dessa liberdade, bem como do respeito que a sociedade política tem pelo indivíduo enquanto sujeito autônomo, não obstante as condicionantes históricas e culturais das quais parte.

Se a previsão do direito de saída pelas constituições democráticas é feita com a intenção de mostrar justamente isso, é verdade que o seu exercício não se dá de maneira equânime quando comparadas as situações materiais vividas por homens e mulheres. Nos parágrafos seguintes, mostrarei por que esta assertiva faz sentido.

O exercício material do direito de saída não se dá em pé de igualdade, quando comparadas as posições sociais ocupadas por homens e mulheres. Se considerarmos, como Okin (2002) fez até aqui, que todas as culturas são estruturalmente organizadas a partir do gênero - e que, por esta razão, exercem maior controle sobre o comportamento das mulheres, principalmente se considerarmos o

âmbito da esfera privada de relações - não será difícil demonstrar por que isto acontece.

Em primeiro lugar, vimos que, no âmbito da esfera privada, às mulheres é imputada primordialmente a tarefa de assistência e cuidado do outro (das crianças, dos mais idosos, dos doentes). Como esta responsabilidade retira-lhe o tempo e a energia sem a devida contraprestação pecuniária, a mulher tem menos chances, quando comparada ao homem, de instruir-se adequadamente. O resultado é a reprodução, no ambiente de trabalho, da divisão de tarefas já observada no ambiente doméstico. Quando não ocupam cargos de assessoria aos homens (secretárias, faxineiras, garçonetes) são discriminadas pelo exercício, com igual ou superior competência, de ocupações até há pouco tempo consideradas essencialmente masculinas (recebendo, por exemplo, menor pagamento pela conclusão da mesma tarefa).

Os menores salários - quando não estão sofrendo do completo desemprego - cria a dependência financeira em relação ao marido. Esta dependência financeira diminui o potencial de saída das mulheres das suas respectivas relações conjugais e este menor potencial de saída, por sua vez, torna-se responsável pelo desequilíbrio de poder nas relações dentro da família. Assim, o impacto de uma separação é muito maior para mulheres do que para homens, ainda mais se considerarmos, lembremos, que é justamente sobre esta área que a cultura de que estamos falando sempre pretendeu exercer maior domínio, o que pode significar para as mulheres, inclusive, a perda da custódia dos filhos menores para os pais das crianças.

Desta forma, enquanto não houver uma divisão paritária das tarefas domésticas entre os sexos e enquanto as instituições públicas e privadas tratarem seus quadros apenas na condição de seus empregados (e não integralmente como pessoas que também possuem responsabilidades como pais, mães, filhos, maridos e

esposas), o direito de saída, não obstante a sua previsão formal em uma Constituição, nunca poderá ser considerado verdadeiramente como uma alternativa à disposição, pelo menos pelas mulheres.

Mas o argumento original de Okin (2002) não pára por aí. Okin (2002, p. 226-227) dá um passo a mais para afirmar que, mesmo que fossem garantidas condições paritárias de exercício, o direito de saída pode não ser uma solução satisfatória para muitas mulheres que se sentem atadas às suas raízes culturais, mas não aos seus aspectos opressivos.

O direito de saída não pode justificar de nenhum modo a continuidade de práticas iliberais, portanto. Devemos procurar mudar a cultura a partir de dentro e, para tanto, as propostas democráticas e deliberativas ainda aparentam ser a melhor alternativa disponível. Não há saída mais legítima - ainda que não seja a mais justa - do que esperar que as mulheres atingidas possam determinar elas mesmas qual a melhor forma política de conciliar pertencimento étnico com igualdade social.

Se o direito de saída não é uma solução satisfatória para as mulheres, muito menos ele é para as crianças. É reconhecido o fato de que o bem-estar da criança está intrinsecamente ligado ao da mulher. Se a mulher ocupa uma pior posição social, o mesmo pode ser dito a respeito da criança. Assim, se o direito de saída não serve para as mulheres, também não servirá para as crianças.

Mas Rita Laura Segato (2014) chama a atenção para uma particularidade fundamental, quando o que está em jogo são práticas tradicionais semelhantes às discutidas neste livro. Precisamos distinguir duas situações no mundo dos fatos, mesmo que ambas conduzam igualmente à definição da humanidade de um ente vivo recém-nascido. No primeiro caso, o destino da criança é decidido por toda a comunidade. Já no segundo, quem tem a última palavra é a própria mãe. No primeiro caso, há uma violação do direito individual

tanto da mãe quanto da criança, mas, no segundo caso, viola-se apenas o direito individual da criança. É por esta razão que se torna necessário analisar a situação da criança separadamente e não apenas em relação com a da mãe. Não é preciso explicitar muito para estarmos convencidos de que, neste caso, é impossível para a criança abandonar a sua relação humana mais básica, a relação maternal.

O multiculturalismo parece afirmar que o fato discricionário do nascimento em uma comunidade cultural específica me dá o direito a ser coagido a favor de uma identidade da personalidade e seu respectivo modo de vida, mesmo que isto signifique a minha descaracterização como ser humano com o consequente risco à minha sobrevivência. São muitos "saltos lógicos" que o multiculturalismo quer dar de uma só vez. Em primeiro lugar, não sabemos até que ponto é possível identificar uma cultura (ou uma tradição cultural, como queiram) como algo internamente coeso, capaz de fazer exigências ao ser humano. Por outro lado, é discutível, como vimos exaustivamente até aqui, que o acesso a uma cultura tradicional deste tipo signifique mais a sua emancipação do que a invisibilidade do seu sofrimento. Por fim, mesmo que conseguíssemos comprovar assertivamente as respostas multiculturalistas às perguntas anteriores, ainda faltaria tratar do questionamento essencialmente político do uso legítimo da força: mesmo que a cultura seja identificada como constitutiva do ser humano e da relação positiva do indivíduo consigo mesmo, disso não se segue necessariamente que a força possa ser utilizada para garantir a sua sobrevivência. Considerada em seus próprios termos, a conclusão deveria seguir em direção oposta. Se a cultura é tão importante assim para o indivíduo, por que seria necessário utilizar-se da força para garantir a sua continuidade? A própria ação livre dos seus membros já não seria suficiente para que a cultura permanecesse no tempo?

Todas as teses multiculturalistas tornam-se ainda mais contraditórias quando a garantia de direitos coletivos pode significar, como no presente caso, a violação do direito à vida de crianças. A vida de uma criança, pelo simples fato de ela pertencer à espécie humana, é um interesse legítimo que nenhuma vontade externa, ainda que democraticamente deliberada, pode querer restringir, seja ela proveniente da comunidade cultural de origem ou até mesmo dos próprios pais. Trata-se de um direito, por isto mesmo chamado de "humano", que não é apenas o limite, mas também o fundamento para o exercício do poder sobre o indivíduo (seja ele oriundo de grupos sociais ou até mesmo do Estado). Situados os membros da comunidade em uma posição social equidistante, como no hipotético exemplo rawlsiano da posição original, quem iria se dispor a trocar de lugar com a criança cuja vida está sob ameaça? Por fim, se a criança está completamente sujeita à vontade dos pais e da comunidade de nascimento, inviabilizando-lhe o exercício tanto do direito de participação democrático quanto do direito de saída, então o Estado tem o dever moral de intervir, diante da mínima oportunidade, para fazer valer os direitos individuais contra qualquer que seja o interesse coletivo mantido pela comunidade. O bem-estar da criança é um interesse supremo que nenhum objetivo comunitário pode subjugar.

É verdade que o multiculturalismo pode ser fundamentado a partir de um ponto de vista liberal, principalmente quando a sua intenção é a de resguardar a dignidade de pessoas que sofrem de discriminação cultural e racial. No entanto, a sua proposta de solução normativa baseada em direitos coletivos pode potencialmente entrar em conflito com as pretensões de um liberalismo que tem na dignidade de todas as pessoas, incluindo as minorias internas (mulheres e crianças), um objeto inegociável. Nestes casos, em que o respeito pela diversidade entra em choque com a dignidade humana, é melhor correr o risco de ser imperialista do que deixar de

salvaguardar aqueles que mais precisam. A prioridade é certamente a liberdade.

CAPÍTULO 3

A Igualdade entre a Liberdade e a Cultura

A IGUALDADE ENTRE A LIBERDADE E A CULTURA

Gostaria de defender, neste capítulo, duas ideias básicas. A primeira é até bastante conhecida e, creio, nenhuma falta faria se eu assim não a enunciasse. Já em relação à segunda, acredito tratar-se de uma ideia de certo modo original, pelo menos no que toca à teoria normativa brasileira, onde este assunto quase nunca alcança o interesse do grande público. Vale a pena, então, tratá-la com maior acuidade e atenção.

A primeira ideia afirma que a melhor saída para o dilema da vulnerabilidade multicultural é tratar os povos originários indígenas com igual consideração e respeito. Entre uma teoria que privilegia a liberdade dos indivíduos estruturalmente minoritários e outra que vê na preservação da cultura um objetivo último a ser perquirido, o que proponho é considerar a igualdade como o valor moral por excelência das instituições sociais, em relação ao qual todos os demais fins políticos devem se subordinar.

A segunda ideia, por sua vez, ressalta que tratar os povos indígenas com igualdade significa tratá-los, desde o começo, como sociedades políticas. Por que eles devem ser assim considerados; o que significa conceitualmente ter a natureza de sociedade política, ao invés de uma cultura eticamente abrangente; quais os reflexos práticos dessa tomada de posição no campo teórico para as relações entre os povos originários e os Estados nos quais aqueles que se encontram inseridos - responder a todas essas questões é o objetivo deste capítulo.

O que pretendo defender é a tese de que, considerados os povos originários como sociedades políticas que são, o conflito entre a autodeterminação política daqueles povos e os direitos individuais de crianças não pode ser devidamente resolvido a partir da articulação dos limites do ideal político da tolerância liberal, como o

debate entre multiculturalismo e feminismo fez até aqui, sobretudo porque seria, de fato, deveras imperialista exigir-lhes, para além da obediência irrestrita a uma pauta internacional de direitos humanos para cuja elaboração eles muito pouco contribuíram, que sua organização política se molde necessariamente a qualquer teoria liberal.

O ideal político da igualdade deve governar a partir de agora as relações historicamente estabelecidas entre colonizadores e povos colonizados. Este ideal recusa terminantemente que se possa intervir na organização interna dos povos indígenas, sob a justificativa de que alguma prática nelas corrente seja intrinsecamente injusta. A própria sociedade que se arroga o papel de curadora dos direitos fundamentais os viola constantemente por seus próprios atos e nem por isso submete-se facilmente ao controle externo de Estados estrangeiros e organismos internacionais. Pelo contrário, resiste-os copiosamente, como a hesitação expressa da Corte Suprema brasileira em incorporar os precedentes do Sistema Interamericano de Direitos Humanos muito bem o demonstra (MAGALHÃES, 2015). A única exceção que se admite são as intervenções humanitárias para os casos de graves ameaças e violações de direitos humanos em massa, porque a esta restrição de soberania se submetem todos os Estados nacionais.

O ideal da igualdade se funda em um ponto fixo da nossa moralidade cotidiana, a ideia de que não devemos tratar o outro de uma forma que não desejamos a nós mesmos. Ela nos força a nos colocar no lugar do outro antes de tomarmos decisões políticas importantes sobre quais regras valerão para todos e quais não. Trata-se da mesma intuição moral que justifica, para Rawls (1971), a escolha dos princípios de justiça em uma situação inicial de completa paridade, onde os participantes nada sabem a respeito de si mesmos, condicionados que estão pelo véu da ignorância. Passo, então, a aplicar o mesmo recurso para a relação entre Estados e povos

originários, com o fim de alcançar um estado de coisas idealmente justo. Se a conquista, a colonização e o genocídio representam o que há de pior em termos de justiça neste campo, um estado ideal de coisas pode muito bem ser representado por uma situação pré-contratual na qual os diferentes povos se colocam em pé de igualdade e decidem, de livre e espontânea vontade, quais serão os termos da cooperação social. Chego, portanto, a conclusões semelhantes às obtidas por James Tully (1995)[26], mas agora reformuladas de maneira estritamente política, de modo que se torna possível defender algum grau de autonomia para estes povos, sem que se seja necessário, para tanto, incorrer em argumentos de incomensurabilidade cultural.

Questões como as debatidas neste livro devem ser resolvidas preferencialmente no campo político, por meio de tratados internos com cada povo indígena, e não no campo essencialmente jurídico (das Cortes e dos Tribunais), onde as soluções do tipo "tudo ou nada" (X tem direito a Y ou X não tem direito a Y) suplantam e muito as soluções conciliatórias que questões deste viés exigem (soluções

[26] James Tully (1995) defende que as relações entre os povos indígenas e os Estados nacionais só serão justas se forem mediadas pelo que ele mesmo denomina de convenções. As convenções do mútuo reconhecimento, do consentimento e da continuidade estabelecem o que deve ser necessário em termos procedimentais para que o resultado desta deliberação política possa ser considerado ao mesmo tempo justo e legítimo. A convenção do mútuo reconhecimento - a mais importante, a meu ver, posto que as duas restantes dela decorrem - afirma que ambas as sociedades contratantes devem ser vistas como iguais, apesar da diferença cultural que as individualiza. A convenção do consentimento exige que todos os termos do pacto de convivência recebam o assentimento de todas as partes envolvidas sem que, para tanto, seja possível utilizar-se de qualquer meio coercitivo. Por fim, a convenção da continuidade estabelece que, caso não se tenha alcançado nenhum acordo, as práticas, os costumes e os hábitos de cada comunidade cultural poderão permanecer os mesmos. Trata-se de uma convenção eminentemente supletiva, como se pode notar. Em conjunto com a convenção do consentimento, demandam que qualquer prática tradicional só possa vir a ser alterada ou suprimida com a concordância da respectiva comunidade. Se, por um lado, os povos indígenas ainda são concebidos como culturas - posição esta que foi retificada pelo autor em publicações posteriores (*c.f.* 2012a; 2012b) - é inegável o potencial emancipatório desta proposta que Tully (1995) acredita também poder aplicar-se às relações internas entre os indígenas. Afinal, para utilizar-se da linguagem proporcionada pelo ideal da reciprocidade, como podem os povos indígenas exigir um tratamento nestes moldes por parte do Estado, quando a relação com as suas minorias se dá, no mais das vezes, em bases não-igualitárias, discriminatórias e não-consensuais?

estas que permitem avançar em pequenas etapas ou ainda encontrar terceiros caminhos que escapem da polarização característica da situação pré-debate).

Acredito que este modo de ver as coisas possui pelo menos duas vantagens em relação aos modelos tradicionais. Em primeiro lugar, se a autonomia está fundada no caráter essencialmente político das sociedades indígenas, a necessidade do grupo de salientar a sua coesão cultural para fins políticos pode tornar-se menor, sujeitando-o a uma maior carga de transformações de ordem social, econômica e cultural. Por outro lado, se os direitos passam a não ser mais conferidos em razão da cultura, a identificação do indígena com um passado idílico tende a se dissipar e, junto com ela, as diferentes formas de discriminação racial e étnica. Por fim, acredito que apresentar a relação desta maneira - como uma forma de negociação política entre duas sociedades igualmente autônomas - torna possível o avanço da linguagem dos direitos humanos não apenas entre os povos indígenas, mas também no seio da sociedade dominante. É que, seguindo o que diz o ideal da reciprocidade, as reivindicações da sociedade colonizadora por maior justiça entre os indígenas podem sofrer o ataque de reivindicações do mesmo tipo em sentido inverso. Como resultado, ambas as sociedades podem auxiliar-se mutuamente na realização de seus ideais políticos e na promoção dos direitos humanos.

Não desconsidero que a política é também espaço de luta e não meramente de diálogo. Mesmo assim, acredito que o modelo normativo que descrevo nas páginas seguintes possui um potencial explicativo importante da realidade social. Neste sentido, as lutas dos povos indígenas por reconhecimento devem ser compreendidas como tentativas de recuperar ou desenvolver em um sentido normativo superior o modelo político aqui apenas esboçado, enquanto que os desvios da sociedade dominante de seu

cumprimento podem ser vistos como engrenagens que colocam em ação estas mesmas lutas.

Por fim, reconheço que o exercício do poder político pelos povos indígenas precisa ser controlado de alguma forma a partir de uma perspectiva externa, mas afirmo que não necessariamente este poder de controlar deve ser exercido pela sociedade que já se encontra em estado de dominação na relação com os povos originários.

Em um exercício de imaginação política, como bem recomenda Taylor (1994), sugiro a possibilidade de se criar um Tribunal (ou mais de um Tribunal) interindígena, composto por representantes de vários destes povos. Desta forma, seria possível haver controle externo, sem que isto se confunda com uma nova e disfarçada forma de imperialismo. Ao mesmo tempo, seria possível observar como estes povos, por meio dos precedentes dos seus Tribunais, interpretam as exigências da pauta internacional de direitos humanos que neles também incide. A proximidade ou o distanciamento das concepções cosmológicas de cada povo pode tornar, respectivamente, possível ou improvável a criação do referido Tribunal - daí a possibilidade por mim ressalvada de que possa ser criado mais de um Tribunal deste tipo - o que deve ser levado em consideração na negociação política. De qualquer modo, sabendo-se da incidência do ideal da reciprocidade nessa relação, não é difícil antever que, para poder exigir a criação deste Tribunal por parte dos indígenas, o Estado deve dar o exemplo primeiro e submeter-se integralmente à jurisdição de Cortes e sistemas de controle regionais e internacionais já consolidados. Não por outra razão afirmei anteriormente que o ideal da reciprocidade tem o condão de reforçar o discurso dos direitos humanos em situações nas quais sociedades políticas distintas fazem exigências morais recíprocas, na medida em que se lhes abre a possibilidade de realizar

concessões mútuas para pôr termo ao conflito anteriormente deflagrado.

Não tenho a menor pretensão de apresentar, neste espaço, um modelo completo sobre como seriam estas relações, se elas fossem idealmente justas. A intenção principal continua a ser responder, da forma mais precisa e completa possível, a um desafio prático que emergiu na realidade política brasileira, utilizando-se, para tanto, do arcabouço conceitual fornecido pela teoria política contemporânea. Lanço pistas, no entanto, sobre quais deveriam ser os próximos passos desta pesquisa, se ela se dirigisse, no campo da normatividade, à formulação de um modelo normativo cada vez mais completo e abrangente a respeito destas relações entre Estados soberanos e povos originários em busca de uma autonomia muitas vezes ameaça e quase sempre perdida.

TEORIA POLÍTICA COMO UM EXERCÍCIO DE INTERPRETAÇÃO

A teoria política normativa é um exercício de interpretação construtiva. Ao afirmar que se trata de um exercício de interpretação, estou concordando com tudo o que Charles Taylor (1985c) disse acerca da particularidade do método das ciências humanas. Fenômenos sociais são necessariamente linguísticos. Não podem ser dissociados das compreensões prévias que lhes conferem sentido por meio da linguagem. Não há descrição neutra, nem avaliação pura destes fenômenos. É uma impossibilidade.

Descrever simplesmente o fenômeno significaria endossar de forma acrítica as concepções prévias que impõem significado. Avaliar sem qualquer pretensão de descrever pode significar começar uma corrida pelo ponto errado de partida (e é exatamente o

que eu acredito estar acontecendo aqui). Avaliação e descrição são atividades que acontecem concomitantemente em um mesmo processo de interpretação. Sabemos que estamos interpretando quando estamos engajados em duas tarefas que, só para fins de exposição, podem ser separadas: a tarefa de adequar e a tarefa de justificar.

Se não estamos preocupados em visualizar se o que dissemos a respeito do fenômeno realmente se adequa a ele, então não estamos de fato interpretando, estamos criando. Se descrevemos sem nos preocuparmos com a melhor justificativa para o fenômeno, então também não estamos interpretando, mas apenas repetindo, para quem quiser ouvir, interpretações que já foram articuladas anteriormente. Só estamos interpretando quando realizamos as duas atividades conjuntamente. Somos bem sucedidos nesta tarefa quando conseguimos descrever o fenômeno sob a melhor luz, quando conseguimos apresentar a sua melhor versão, enfim, quando a interpretação que sustentamos representa um ganho de compreensão em relação às interpretações anteriores do fenômeno.

A diferença entre descrever e interpretar explica por que as críticas de que o interpretativismo é insuficientemente reflexivo são tão infundadas. Explica também o fato de a crítica adotar uma noção bastante estreita do que significa estar interpretando, aquela restrita a situações de conversação pessoal. "A tarefa da teoria normativa não pode ser adequadamente descrita como interpretativa. De que forma teria sido possível, então, para a teoria política feminista formular ideias cuja aceitação provocaria mudanças radicais na estrutura patriarcal da sociedade nas quais suas autoras nasceram?" é o que sustentam aqueles contrários à ideia de uma teoria política interpretativista.

Quero mostrar por que este argumento erra o alvo. Podemos afirmar, para fins didáticos, que existem dois tipos de interpretação: A interpretação conversacional e a interpretação construtiva. A

interpretação conversacional é aquela típica das situações de fala. O seu propósito é decodificar a mensagem emitida pelo emissor (falante) para o ouvinte. Considera-se que a mensagem foi bem decodificada pelo ouvinte quando a interpretação por ele realizada condiz, ao máximo possível, com a intenção original do emissor. É por esta razão que também podemos chamar este tipo de interpretação de originalista.

Quando a interpretação do ouvinte destoa, em algum grau, da intenção original do emissor, ocorre um ruído da comunicação. E para corrigir este ruído, podemos recorrer ao falante ele mesmo, pedindo novas explicações: "Não entendi muito bem; você poderia repetir, por favor?", "O que você quis dizer quando disse essa última frase?". A possibilidade de se recorrer às intenções do falante para interpretar a mensagem que ele mesmo emitiu faz toda a diferença na interpretação conversacional.

A mesma possibilidade não está aberta quando estamos interpretando um texto, por exemplo. O autor não está à nossa disposição para nos ajudar a resolver todas as incompreensões que nos assaltam durante a leitura do texto. Somos nós mesmos, portanto, que impomos uma intenção ao texto. A cada parágrafo que terminamos a leitura, avançamos um sentido global do texto que pode vir a ser confirmado ou não com a leitura dos parágrafos seguintes. A intenção pode ser do próprio intérprete, mas ela deve, a todo momento, conformar-se à modelagem apresentada pelo texto.

A nossa intenção pode ser impor um propósito revolucionário/socialista ao texto da carta constitucional brasileira, mas o artigo 170, inciso II, que reconhece a propriedade privada como princípio geral da atividade econômica, apresenta-se como um verdadeiro limite para o nosso propósito. A justificativa que encontramos para o texto deve passar continuamente pelo teste da adequação. Mas determinar o sentido mais adequado não é toda a tarefa da interpretação.

Precisamos ainda debater a respeito de qual é o sentido mais justificável dentre todos os sentidos que podem ser incorporados como adequados perante a moldura dada pelo texto. É por esta razão que não podemos entender a intenção de Charles Taylor (1989) de reconstruir a história da identidade moderna em *As Fontes do Self* como uma tentativa de relatar algo que já está dado, que basta ser descoberto. Reconstruir a história da imagem moderna de *self*, no entanto, é uma empreitada que exige necessariamente a participação criativa daquele que se propõe a realizá-la.

Mas não se trata de uma criação pura e simples, mas uma que só pode ser feita adequadamente, ainda mais quando o meio utilizado para este intento é, tal qual revelado por Charles Taylor (1989) no prefácio da supracitada a obra, a recuperação das ideias filosóficas de autores que já não estão mais nesse mundo para revelar-nos sua verdadeira intenção. A ausência de uma intenção original que possa vir a ser descoberta é mais evidente ainda quando se trata da interpretação de atos legais, em relação aos quais não podemos mesmo identificar o autor certo e determinado cuja intenção possa falar em nome de todos os representantes políticos responsáveis por sua elaboração.

Sabemos como as leis são feitas e sabemos como o amálgama de interesses nos Parlamentos se reflete nos termos definitivos destas mesmas leis, cuja contrariedade só pode ser resolvida pela boa intenção do intérprete. É o intérprete que, ao impor sua intenção ao texto, confere unidade onde antes só existia diversidade; coerência onde antes só existia incoerência. O mesmo pode ser observado quando intentamos interpretar fenômenos sociais. À semelhança dos textos legais, fenômenos sociais são dialogicamente construídos por uma multiplicidade de vozes. É verdade que podemos fazer uso de entrevistas – a ciências sociais continuamente o fazem – para ter acesso às intenções dos participantes destes fenômenos.

Mas o fenômeno objetivamente considerado não pode ser reduzido aos atos linguísticos individuais das partes que dele participam. Não pode nem mesmo ser considerado o resultado do somatório desses atos individuais. Quando Taylor (1985d) afirma que os fenômenos, indissociáveis que são do universo linguístico no qual eles ocorrem, são irredutivelmente sociais, era a isso a que ele estava se referindo. Os fenômenos sociais não podem ser decompostos e explicados em razão de suas partes componentes.

Hegel (1807) tem um exemplo muito bom neste sentido – e como Taylor é de certa maneira um hegeliano, o exemplo parece ser bem-vindo aqui. A síntese hegeliana incorpora a tese e a antítese em um sentido novo. Não é redutível à tese ou à antítese, separada ou conjuntamente. É o que de novo é produzido pelo confronto entre as duas posições anteriores. A associação entre o movimento circulatório e o movimento linear em um eixo horizontal ou vertical produz algo novo e irredutível: uma espiral que tende ao infinito.

Gislene Aparecida dos Santos (2015) realizou pesquisa junto ao arquivo judicial do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo a fim de verificar o andamento de processos que tinham por objeto atos capitulados como crime de racismo ou injúria qualificada pela categoria raça. Após relatar os dados obtidos com a pesquisa, ela chega a duas conclusões surpreendentes: não há crime, nem castigo para os atos de racismo praticados dentro do Estado de São Paulo.

O trâmite processual é um roteiro de desqualificação jurídica por meio do qual o crime de racismo – um crime gravíssimo, para o qual a própria constituição comina pena de reclusão associada às características da imprescritibilidade e da inafiançabilidade (Ver o seu artigo 5º, inciso LXII) – é transmutados primeiro em injúria qualificada pela raça; posteriormente, em injúria simples; até que, finalmente, o ato torna-se, por exemplo, uma mera desavença entre vizinhos, que não configura crime, nem deve ser sancionada pelo

Poder Judiciário – *nem crime, nem castigo*, portanto (título do artigo da autora).

Vamos supor que nossa pretensão seja compreender este fenômeno. Vamos supor também que, para realizar a nossa pretensão, acreditamos ser necessário realizar entrevistas com dois grupos de atores participantes dos processos: o juiz competente para decidir os casos e as vítimas dos supostos atos de racismo. Consideramos hipoteticamente que os juízes entrevistados demonstrem uma percepção bastante estreita do que significa o crime de racismo: só há crime de racismo quando o ato é intencionalmente destinado a menosprezar toda uma coletividade; quando a intenção do autor é atacar a honra e a integridade de apenas uma pessoa individualmente considerada, não há crime de racismo, mas sim injúria qualificada pelo tipo raça. Não basta a referência à cor da pele, às feições do rosto ou ao tipo de cabelo. Para que haja injúria racial, é preciso que reste suficientemente comprovada nos autos do processo a intenção do autor de desqualificar a vítima em razão do grupo racial a que pertence; caso contrário, tratar-se-á a de simples injúria; injúria não se confunde com o simples descontentamento, no entanto; a violação ao bem jurídico protegido deve ser considerável sob pena de faltar ao ato impugnado a tipicidade conglobante e fazendo-se incidir o princípio da insignificância jurídica, segundo o qual a máquina judiciária não deve ser movimentada para reprimir condutas transgressoras insignificantes, de bagatela. Por sua vez, consideremos também hipoteticamente que as vítimas dos atos de racismo não desejam efetivamente a punição dos seus agressores. “Eu só queria que ele pedisse desculpas” é o que mais ouvimos falar nas entrevistas.

Diante dos dados obtidos, dois cientistas sociais oferecem explicações diferentes para o mesmo fenômeno. O primeiro cientista levanta a hipótese de que os dados da pesquisa confirmam a existência de uma democracia racial no Brasil. Atos de racismo são

excepcionais e, por isso mesmo, raramente se pune um crime deste tipo. O fato de as vítimas não desejarem a punição dos agressores realça o ambiente de laços fraternos entre as raças que o Brasil conseguiu construir.

O segundo cientista, por sua vez, oferece uma versão bastante diferente dos mesmos fatos. A estrutura social brasileira é inerentemente injusta e racista. Homens brancos têm acesso a maiores oportunidades sociais, econômicas e educacionais do que mulheres negras e, portanto, têm maiores chances de se tornarem juízes (como de fato acontece neste caso). Ambos os atores desse processo são socializados, desde a infância, sob o manto de instituições racistas para que cada um cumpra com a sua função de classe: o juiz branco, para não perceber o lugar privilegiado de onde fala, o que lhe dá a sensação de neutralidade que lhe permite, de boa consciência, julgar racialmente os réus, encarcerando em massa a população negra e pobre, enquanto protege os seus aliados brancos ao desqualificar condutas criminosas cujas vítimas são, em sua grande maioria, pessoas que fazem parte de minorias raciais; a mulher negra vítima de racismo, para não ter o auto respeito suficiente que lhe permita exigir das autoridades competentes a punição exemplar dos seus agressores.

De acordo com essa segunda hipótese, o racismo não é excepcional no Brasil, A sua punição que o é, o que abala profundamente a confiança da população negra nas instituições de Estado (o que, por sua vez, explica por que as vítimas procuram denunciar cada vez menos os crimes de racismo ao sistema de segurança pública, dando a falsa impressão de que o país está vivenciando um estado de democracia racial).

Ambas as hipóteses científicas inserem as falas dos entrevistados em uma narrativa coerente que lhes confere um significado particular. A narrativa global é fruto da imaginação do cientista. É verdade que a narrativa tem de se adequar à fala dos

entrevistados, mas em nenhum momento aquela se reduz a esta, nem pode ser considerada o resultado do somatório simples das perspectivas individuais dos entrevistados. Pelo contrário, a narrativa introduz um sentido novo, irredutível às perspectivas individuais, que confere significado à fala de cada um dos entrevistados a depender do lugar que ocupa na história geral contada pelos cientistas.

Assim, na primeira hipótese, o ato de julgar do juiz representa um sinal comprobatório da democracia racial existente no país. Já na segunda hipótese, este mesmo ato de julgar passa a ser representativo do racismo estrutural que permeia as instituições brasileiras. Ambas as narrativas são adequadas, porque ambas se conformam minimamente à fala dos entrevistados. Mas apenas uma delas apresenta a melhor justificativa, isto é, a narrativa que revela o fenômeno sob sua melhor luz: a segunda.

Por que a segunda e não a primeira? Porque só a segunda consegue inserir a primeira dentro da sua própria narrativa: como um erro, uma incongruência histórica que a própria ciência social ajudou a estabelecer, mas que agora precisa ser corrigida o quanto antes. Ora, se há democracia racial no Brasil, por que a maioria dos juízes são homens brancos e a maioria das empregadas domésticas são mulheres negras? A primeira narrativa faz parte ela mesma do racismo estrutural que permeia as instituições acadêmicas, em particular o campo das ciências sociais.

Durante muito tempo, questões de raça e gênero foram apenas marginalmente tratadas por estas ciências e mesmo assim a partir de um ponto de vista naturalizado epistemologicamente (naturalização esta que chamo de aguilhão epistêmico) que permitia ao cientista social, homem, branco e beneficiado economicamente, falar de boa-fé em nome de todos, como o seu lugar privilegiado de fala sumisse a partir do momento em que ele decidisse segir rigorosamente o método das ciências da natureza.

Até hoje é raro encontrar pesquisas sobre os povos indígenas no âmbito das ciências políticas, por exemplo. Daí eu considerar esta obra um pequeno esforço neste sentido (pequeno mesmo, porque continua a ser um homem branco privilegiado financeiramente o responsável pela pesquisa). A primeira narrativa é, portanto, uma narrativa naturalizada (produzida que foi pelas ciências sociais, quando da prevalência do método das ciências da natureza) que mais impediu do que ajudou a realizar o ideal emancipatório da população racialmente minoritária.

O mesmo sentido de ganho de compreensão ou redução de erro não pode ser obtido quando seguimos o caminho inverso, da segunda para a primeira, razão pela qual a segunda deve ser forçosamente reconhecida como a melhor alternativa (pelo menos até que uma terceira versão apareça e invente uma nova forma de contar a mesma história). Se teóricos da política são, sobretudo, contadores de histórias, esta obra é um exercício de interpretação construtiva exatamente nesse sentido.

Não se trata de simples descrição dos fatos ou pura avaliação normativa. Também não se trata de interpretação conversacional. Não há intenção original a ser descoberta. A intenção é posta pela intérprete, que procura inserir a fala dos autores em uma narrativa coerente que lhes dê o melhor sentido. Foi o que fez Charles Taylor (1989) em *As Fontes do Self*, ao reconstruir a história da identidade moderna a partir da recuperação das ideias da nossa tradição filosófica. Foi o que eu também pretendi fazer neste livro ao reconstruir o debate entre multiculturalismo e feminismo.

Agora, antes de terminar esta seção, gostaria de sustentar mais uma hipótese. Se retirarmos o aguilhão epistêmico e reconhecermos o papel da linguagem, da interpretação, das narrativas e dos acordos provisórios em qualquer empreendimento que se faça no âmbito das ciências humanas, não precisamos mais conceber a supremacia da igualdade como manifestação do

formalismo no campo da teoria da justiça. Relembremos que o formalismo é um dos reflexos possíveis do avanço das ciências naturais no âmbito da moralidade humana (ao lado do subjetivismo e do relativismo individual cultural).

De acordo com o formalismo, todos os conflitos entre bens são solúveis. Basta que o cientista recorra a um único princípio/procedimento no âmbito da moralidade estritamente política, especialmente no campo das teorias contemporâneas da justiça, isto significou solver todos os conflitos entre valores políticos por meio do recurso ao princípio da igual consideração e respeito (*equal consideration and respect*).

Não precisamos mais compreender a igualdade deste modo. Agora podemos concebê-la como o relato mais adequado e justificado das nossas lutas por justiça – e como a teoria está ligada à *práxis*, também das motivações por justiça que nos incitam a empreender teoricamente. Todos os grupos sociais (pobres, mulheres, homoafetivos, negros, indígenas, deficientes), ao lutar por justiça, lutam por igualdade (de status, de direitos, de condições socioeconômicas, de reconhecimento das suas particularidades identitárias).

Mesmo quando Taylor (1994) recupera uma categoria diferenciada do pensamento político – o reconhecimento – só o faz associando-a à ideia de igualdade. Não basta que a nossa identidade seja reconhecida. É preciso que ela seja *igualmente* reconhecida. Mulheres lutam por *iguais* salários para a mesma função. Negros querem ser *igualmente* respeitados; não querem ser discriminados em razão da cor da sua pele. Povos indígenas também querem ser tratados com igualdade, mas o que significa igualdade aqui? É o que vamos começar a ver na próxima seção.

TEORIA IDEAL E POVOS INDÍGENAS COMO CULTURAS

O nosso relato começa aqui, do lugar onde multiculturalismo e feminismo pararam de debater. Precisamos dar um passo a mais. Se conseguirmos apresentar uma narrativa que explique as incongruências das posições anteriores e, ao mesmo tempo, revele o aspecto que os povos indígenas querem ver igualado, então teremos constituído uma tese. A nossa posição representará um ganho em compreensão e teremos contribuído com algo original para a ciência brasileira.

O primeiro passo é entender porque tanto Charles Taylor (1994) quanto Okin (1999) concebemos os povos indígenas como culturas. Para Taylor (1994), povos indígenas representam diversas culturas, porque cada um daqueles é dotado de linguagem própria. Já Okin (1999), seguindo o exemplo iniciado por Kymlicka (1995), vê nos povos indígenas a existência de distintas culturas societárias, porque neles é possível identificar grupos de pessoas que ocupam tradicionalmente espaços imemoriais, dotados ainda de uma cultura própria que se mantém coesa e sobrevive no tempo graças à existência de instituições.

Por que isto acontece? Isto acontece, a meu ver, por que ambas estão escritas por seus respectivos autores para funcionarem como teorias ideais da justiça. Quais são os requisitos que uma teoria da justiça precisa preencher exatamente para ser considerada ideal? Uma teoria ideal leva muito a sério a distinção entre questão de justiça e questão de autoridade/legitimidade. As questões de justiça se referem à forma como a estrutura básica de uma sociedade (as suas principais instituições sociais, políticas e econômicas) deve ser organizada para que ela seja considerada justa. Questões de autoridade, por seu lado, tratam de quem tem legitimidade para determinar qual será a concepção de justiça aplicável à estrutura

básica da sociedade. Em palavras mais simples, uma coisa é saber o que uma sociedade deve fazer para que ela possa ser chamada de liberal. Outra coisa é saber se a sociedade quer ser liberal ou não. Teorias ideais da justiça dão por legítimo o exercício do poder pelo Estado e se preocupam em determinar como este poder deve ser exercido (para que ele possa ser considerado justo).

São diversas as concepções políticas que procuram delimitar o que é justo: concepções liberais, liberal-igualitárias, libertárias, comunitárias, feministas, multiculturalistas, socialistas e comunistas. Uma teoria ideal de recorte liberal pretende determinar como o poder deve ser exercido para que a sociedade possa ser chamada de liberal. Por consequência, versões liberais do multiculturalismo e do feminismo almejam verificar quais das demandas, respectivamente, de culturas minoritárias e mulheres podem ser reconhecidas como justas por uma estrutura social liberal. Esta constrição na argumentação é representada pela assunção necessária, por qualquer teoria ideal, do pressuposto da "sociedade bem-ordenada" tal como o formulou John Rawls (1993), no *Liberalismo Político*.

Adotar como parâmetro a "sociedade bem-ordenada" importa em assumir três pressupostos: a) o de que só existe uma única sociedade política, fechada (isto é, sem quaisquer relações com outras sociedades) e autossuficiente, cujos cidadãos aceitam uma e apenas uma concepção de justiça; b) o de que a estrutura básica da sociedade é inteiramente regulada por esta concepção de justiça; c) e o de que todos os cidadãos agem de acordo com esta concepção, ou seja, são membros plenamente cooperativos, de uma geração às seguintes (RAWLS, 2011). Se quiséssemos utilizar a tipologia criada por Hume (2017), em seu *Tratado da Natureza Humana*, diríamos que a ação humana pode ser motivada tanto por autointeresse, quanto por afeição (a entes queridos, em regra) ou princípios morais, mas que, na sociedade bem-ordenada, as ações motivadas pelo

autointeresse e pela afeição sempre se encontram limitadas pelo respeito aos princípios morais de uma concepção de justiça publicamente compartilhada.

Agora, fica até mais fácil entender o que está em debate entre Charles Taylor (1994) e Susan Okin (1999). Trata-se de saber quais das demandas feitas por grupos culturais minoritários, em sociedades constitucionais democráticas, podem ser aceitas por uma teoria liberal da justiça. Como vimos, para Taylor (1994), o liberalismo clássico, baseado na garantia meramente formal de direitos individuais, é inerentemente etnocêntrico, porque o Estado não pode cumprir com o princípio da neutralidade frente à cultura. Somos seres necessariamente discursivos. Por consequência, não há outra forma por meio da qual as instituições de Estado possam funcionar que não seja adotando-se uma língua oficial para a comunicação entre seus agentes.

Como, para Taylor (1994) a linguagem não é apenas um meio de transmissão de mensagens, mas um modo próprio de ser do ente humano no mundo, podemos chegar à conclusão que todo o Estado produz, claro que não totalmente, o tipo de indivíduo desejável para a sociedade. É o que mesmo espera Rawls (1971), quando afirma que as principais instituições da sociedade, se devidamente reguladas por princípios liberais de justiça, tendem a gerar cidadãos mais tolerantes e cooperativos ao longo do tempo.

Da mesma forma, se o Estado não pode deixar de ser construído discursivamente a partir de determinada cultura, logo ele tenderá a gerar também cidadãos que apoiem a cultura-referência do Estado. Se estivéssemos em um contexto de Estados-nações, não haveria nenhum problema nisso. Mas é dos Estados multinacionais que estamos tratando. Nestes casos, a cultura majoritária teria a chance de perpetuar-se, enquanto as culturas minoritárias seriam continuamente integradas.

A política do reconhecimento da diferença serve justamente para isso: para dar boas chances de sobrevivência a todas as culturas nacionais por acaso existentes no território. Mas sabemos que toda linguagem carrega consigo uma determinada configuração moral, porque é na e pela linguagem que fazemos avaliações morais fortes, distinções estas que não necessariamente coincidem com o patamar de igual respeito imposto por princípios liberais da justiça. Transferir poderes estatais para culturas nacionais via direitos coletivos, ainda que limitadamente, pode significar aumentar a vulnerabilidade das minorias internas a estas culturas: mulheres, crianças, idosos, deficientes. É o que contra argumenta Susan Okin (1994).

Se o que pretendemos fazer é elaborar uma teoria ideal da justiça de recorte liberal-igualitário e se o liberalismo clássico é um exemplo de individualismo normativo, onde a dignidade pessoal é o que importa em primeiro lugar, a saída mais apropriada para combater ambos os tipos de desigualdade – a do Estado contra as culturas minoritárias e a destas contra as suas minorias internas – não seria recuperar a cidadania indiferenciada, baseada na previsão do maior número possível e igual para todos os direitos e liberdades fundamentais de titularidade individual, aliada a políticas públicas (*policies*) setoriais que visem resguardar a identidade cultural destas minorias, sem que isto importe em violações a direitos individuais?

De qualquer maneira, a prioridade lexicográfica dos direitos individuais sobre a afirmação pública da diferença deveria ser mantida. Seria uma contradição de princípio exigir que uma teoria liberal reconheça e afirme culturas que contrariam frontalmente os próprios princípios básicos do liberalismo. Reconheço uma incongruência em cada uma das posições expostas. Se quisermos apresentar um relato verdadeiramente aperfeiçoado sobre este tema, deveremos ser capazes de explicar por que elas acontecem.

Tratemos da primeira incongruência. Ao abordar o exemplo de Québec, Charles Taylor (1994) afirma que, se adotado o

liberalismo substantivo que ele defende e a sua respectiva política do reconhecimento, então seria permitido à província exigir dos imigrantes e dos cidadãos francófonos a matrícula obrigatória dos seus filhos em escolas públicas de língua francesa. O mesmo não poderia ser exigido dos cidadãos ingleses que vivem dentro de Québec.

Observem como, já na explanação de Taylor (1994), é possível observar como os direitos coletivos, criados para proteger minorias, acabam por gerar outras minorias, agora internamente à minoria protegida pelo direito. Mas por que há esta diferença? Por que Québec pode impor sua cultura francófona aos imigrantes, mas não pode fazer o mesmo em relação aos cidadãos canadenses de origem inglesa que residem dentro do seu território? Taylor (1994) não articula bem esta diferença no seu texto de 1994, *A Política do Reconhecimento*. Mas sabemos que a diferença existe por causa da tipologia criada originalmente por Kymlicka, em sua obra de 1995, *Cidadania Multicultural*.

Desde lá, sabemos que as minorias nacionais se diferenciam, em essência, das minorias étnicas/migrantes pela sua vontade de manterem-se como sociedades culturalmente distintas. Minorias étnicas, por sua vez, compartilham da vontade de se integrar na sociedade de chegada. Mas os cidadãos ingleses não estão na sua província de origem, estão? E quando os imigrantes afirmam querer se integrar, isto significa participar de forma plenamente cooperativa da sociedade receptora (cumprindo com a sua ordem jurídica e com as exigências de cidadania, por exemplo), mas não necessariamente abandonar *in totem* a sua identidade de origem, não é mesmo?

Afinal de contas, o liberalismo substantivo reconhece que a falta do reconhecimento ou reconhecimento de forma negativa pode gerar tamanho dano à identidade individual que o indivíduo passa se tornar incapaz de criar um senso de respeito por si próprio. Então por que insiste em não conferir a mesma medida de reconhecimento para

as identidades migrantes? Por que não restringir a política de preservação cultural levada a efeito por Québec aos cidadãos de origem francófona? Não foram eles que, exercendo a sua liberdade positiva, não decidiram democraticamente dar continuidade a esta mesma política? Esta é a primeira contradição.

A segunda contradição é a que segue: o objetivo do feminismo de recorte liberal é modificar a estrutura básica da sociedade de modo que as mulheres tenham iguais oportunidades de decidir autonomamente sobre a sua própria vida. Desta forma, o fato de uma prática estar ancorada na tradição cultural de um povo não é argumento suficiente para a sua manutenção, ainda mais quando a referida prática restringe ou impossibilita o exercício da capacidade das mulheres de decidirem autonomamente. Se isto tudo é verdade, por que Susan Okin (1999) admite a possibilidade de as mulheres oriundas de povos colonizados decidirem a respeito da manutenção da prática que as oprimem, ainda mais quando ela mesma afirma que estas mulheres foram socializadas desde o início no âmbito de práticas opressivas justamente para demonstrar um comportamento receptivo à condição de subordinação que lhes é historicamente imposta?

Estas duas contradições apontam para algo que não foi articulado, mas que está subjacente às teorias anteriormente expostas. Um caminho possível para descobrir o que está implícito nesta questão é desenvolver as condições não-ideais que a assunção do pressuposto da sociedade bem-ordenada nos impede de enxergar. É o que faremos na próxima seção.

CONDIÇÕES NÃO-IDEAIS E POVOS ORIGINÁRIOS COMO SOCIEDADES POLÍTICAS[27]

Foi John Rawls (1971) quem elaborou pela primeira vez o ideal da sociedade bem-ordenada tal como *o conhecemos*. Foi John Rawls (1971) quem disse que dificilmente uma sociedade política chegaria a cumprir plenamente com este ideal. Se seguirmos a orientação inversa daquela que nos levou à sua formulação, podemos descobrir facilmente sob que condições não-ideais as sociedades políticas têm de agir neste mundo. São elas: a) existem várias sociedades políticas em disputa pelo poder sobre o território (a maleabilidade das fronteiras em tempos de pós-socialismo real demonstra isso), todas elas abertas (senão o fenômeno da migração não faria nenhum sentido) e quase nunca autossuficientes (tamanha é a interdependência gerada por tempos de globalização). Seus respectivos cidadãos, por sua vez, disputam continuamente a respeito de qual concepção de justiça irá prevalecer. Muitas vezes, em questões morais divisivas, a única saída possível parece ser a solução conciliatória (checkerboard solution), algo totalmente repudiável para autores liberais que, como Dworkin (2010), aceitam o princípio da integridade em matéria de questões de princípio; b) a concepção de justiça prevalecente em um determinado momento nunca regula inteiramente a estrutura básica da sociedade. Não raras vezes as instituições políticas e econômicas parecem responder mais a interesses privados do que às exigências morais de uma concepção de justiça. A instalação de grandes projetos de desenvolvimento na Amazônia, em desacordo com as condicionantes ambientais e só possível com expresso apoio político, parece bem demonstrar este fato; c) os cidadãos não são plenamente cooperativos, o que pode significar até três coisas: c¹) que, assim como os princípios morais

[27] Para a construção desta seção e das seguintes, foi essencial o livro "*The Law of Peoples*", de John Rawls.

podem prevalecer em um determinado momento, o autointeresse também o pode, razão pela qual a estrutura básica da sociedade também pode corresponder a interesses privados de indivíduos e grupos; c²) pelas mesmas razões elencadas acima, a afeição pode ser a razão principal de uma conduta. Por afeição, deve-se entender não apenas o amor em sentido amplo, mas também a identificação com grupos, seja por semelhança física (raça), seja por compartilhar o mesmo sistema cultural (seja qual for a sua definição). A afeição quando associada ao autointeresse não raras vezes gera a busca por privilégios para o grupo com o qual o indivíduo se identifica (geralmente também identificado por ele como superior), assim como produz discursos racistas e assimilacionistas, por meio dos quais o outro (diferente de si) é visto como merecedor da posição inferior que ocupa e cuja única salvação reside na sua completa e irrestrita integração à sociedade hegemônica (trata-se do mito do sacrifício, segundo o qual o mal é infligido para o próprio bem da vítima); c³) por fim, existe a possibilidade de que determinado grupo de indivíduos, diante da exclusão gerada pelas atitudes acima descritas, decida não mais cooperar, passando a aceitar os custos de viver em uma sociedade política própria.

Povos indígenas são, portanto, sociedades políticas, isto é, coletividades que compartilham um senso do que é público e privado e cujas decisões sobre matéria de ordem pública são garantidas pelo uso da força institucionalizada (a coação). O fato de cada um destes povos compartilhar uma cultura particular apropriada à sua forma de organização social, pode até ser uma condição necessária (o que eu duvido), mas de nenhum modo é uma condição suficiente para a identificação destes povos enquanto indígenas.

Antes de culturas, são povos. Não são culturas societais, como prefere ver Kymlicka (1995), mas sim sociedades culturais, sociedades cujo exercício da força por instituições possibilita a existência de uma cultura conjunta compartilhada, como acontece

com qualquer outra sociedade. A denominação "povos originários" tem por objetivo justamente tornar explícita essa modificação de percepção. É por estarem sobre o domínio da teoria ideal que tanto Taylor (1994) quanto Okin (1999) incorrem no erro de pressupor estruturas institucionais que deveriam ser objeto de avaliação normativa.

Taylor (1994) não consegue perceber que Québec, antes de tudo, é uma sociedade política cujo ingresso na federação canadense foi condicionado à reserva de poderes assimétricos para ela, agora enquanto província. O que está em jogo é a manutenção dos termos originais do pacto social, de cujo equilíbrio fino dependeu o surgimento do Canadá enquanto país. É verdade que o exercício destes poderes assimétricos tornou possível para Québec manter-se como uma comunidade culturalmente coesa, na medida em que o permite um processo cada vez mais crescente e intenso de globalização.

Mas antes de tudo, está em disputa a identidade política de Québec e a medida de poderes de autogoverno que esta identidade confere aos cidadãos francófonos no âmbito da federação canadense. A diferença entre o que se convencionou chamar de minorias nacionais e minorias étnicas torna-se, a partir de agora, bastante evidente. Minorias nacionais são, na verdade, povos em estado de subordinação política frente a outros povos dentro de um mesmo território.

Por sua vez, minorias étnicas são nada mais que indivíduos que decidiram migrar de um povo em direção ao outro, em regra em busca de melhores condições de vida. Não conformam sociedades políticas nem o querem. Desejam apenas que os termos da integração sejam justos. Considerados os povos indígenas a partir dessa perspectiva, as posições de Taylor (1994) e Okin (1999) não parecem mais incongruentes. Pelo contrário, mostram-se totalmente coerentes. Por mais justas que sejam a política do reconhecimento

tayloriana e a pretensão okiniana por maior igualdade entre as mulheres, encontram um limite quando se está diante de outra sociedade.

Até porque os membros desta outra sociedade podem decidir não se organizar segundo uma matriz liberal, mas de acordo com qualquer outra concepção de justiça. Impor uma forma de organização estrangeira, ainda que liberal, ou uma política que vise coesão cultural, pode significar, neste contexto, uma nova forma de imperialismo ou colonialismo.

Taylor (1994) critica a concepção de cultura dada por Kymlicka (1995) – como um contexto de opções significativas. Para Taylor (1994), esta concepção não reflete o lugar verdadeiro que a cultura ocupa em nossas vidas. Para a pessoa ordinária, a cultura não tem apenas uma função instrumental. A sua importância não está apenas em possibilitar o exercício da liberdade de escolha. Ao constituir a identidade daqueles que estão sob sua guarda, ela adquire um valor essencial, torna-se um fim em si mesma, porque agora ela deve ser protegida para que o tipo de identidade que ela possibilita esteja sempre disponível para a confirmação por parte de seus membros, inclusive das gerações futuras.

Quando reinterpretamos o que Taylor (1994) quer indicar com a palavra "cultura" em termos de sociedades políticas, o seu argumento a favor da proteção da cultura não difere muito daquele levantado por Rawls (1971) a favor do enfoque institucional de sua teoria. A teoria da justiça deve ter por objeto a estrutura básica da sociedade, porque as suas consequências são profundas e podem ser sentidas desde o início, é o que afirma Rawls (1971). De fato, a sociedade molda, ainda que parcialmente, a identidade dos seus membros, de modo que este indivíduo se torne apto a sustentar essa mesma sociedade para o futuro. Assim, a título de exemplo, espera-se que uma sociedade liberal produza cidadãos cada vez mais cooperativos de geração em geração, na medida em que estes tornar-

se-ão cientes gradualmente das vantagens de se cooperar em termos equânimes.

Como a sociedade faz isso? Como ela molda as pessoas de modo que o apoio dos associados torne possível a sua permanência no tempo? A sociedade política utiliza-se de um único meio – a coação –, mas o faz de dois modos distintos, que podemos caracterizar como os aspectos negativos e positivos do mesmo fenômeno coercitivo. Por meio da força, a sociedade política edita regras de convivência social, cuja obediência obrigatória e irrestrita ela exige. Estas regras de convívio moldam pela via negativa – este é o aspecto negativo, portanto – o quadro de condutas disponíveis para o indivíduo buscar o seu melhor interesse.

Ocorre, então, o que podemos chamar de "aprendizado moral". A racionalidade, a faculdade humana que torna possível a busca do autointeresse, sob a ameaça de regras dotadas de coercibilidade (*political enforcement*), torna-se cada vez mais razoável. A obediência às leis, antes motivada exclusivamente pelo medo da punição, agora torna-se reflexiva. O indivíduo passa a ser capaz de enxergar no próprio fato da cooperação social um reflexo do seu próprio interesse. Pelo seu próprio exercício com vistas a resolver conflitos cotidianos, a razoabilidade vai adquirindo contornos mais nítidos, enquanto faculdade própria, até o momento em que o indivíduo se torna capaz de refletir acerca do que é melhor para cooperação social *per si*.

Neste momento, ele se torna apto a participar ativamente da cooperação social – este é o aspecto positivo do fenômeno da coação. Kymlicka (1995) uma vez afirmou que a importância da cultura societária está no fato de ela servir como um contexto de opções significativas. Ela não apenas disponibiliza os planos de vida que tornam possível o exercício da liberdade de escolha pelo indivíduo; ela também determina quais planos são mais significativos do que outros. De certa forma, pelo menos é o que me parece, o que estou

afirmando neste parágrafo aparenta ser não só mais amplo, como também mais preciso do que a noção defendida por Kymlicka (1995).

A sociedade política é responsável pela formação/desenvolvimento de duas capacidades humanas: a racionalidade e a razoabilidade (que, naturalmente, relacionam-se, em razão do seu exercício conjunto). É por meio da participação nesta sociedade que adquirimos a linguagem moral, do bem e do justo, do racional e do razoável. Neste contexto, dois planos igualmente racionais podem ser distintos quanto à razoabilidade. Será considerado o mais razoável aquele que mais e melhor contribuir para a cooperação social. Será este o plano mais valioso de acordo com a tábua de valores da sociedade. Agora, se as pessoas agem individualmente seguindo as faculdades da racionalidade e da razoabilidade, é natural se pensar que, quando estas pessoas agem coletivamente, estão no exercício de iguais faculdades.

É por esta razão que podemos fazer uma pequena idealização e dizer que os povos diretamente exercem estas faculdades (quando, na verdade, são as pessoas, na qualidade de membros de uma mesma sociedade política, que agem conjuntamente desta maneira). Povos são, portanto, racionais, visam o próprio interesse, mas também são razoáveis e por consequência cooperativos. Povos razoáveis sabem que a não-cooperação tende a produzir estados de guerra que impossibilitam ou restringem muito a busca racional do autointeresse.

Mas que interesse são esses que os povos querem racionalmente realizar? Os interesses fundamentais dos povos dirigem-se, primeiramente, à garantia do que podemos denominar de bens básicos: a preservação e manutenção de seu território, de suas instituições (governo) e da cultura pública que foi coletivamente produzida. Este é o aspecto mais visível. É racional para os povos buscar a realização de bens básicos que possibilitam a sua

reprodução material e simbólica. Mas seus interesses não se restringem a estes bens básicos. Abrangem também a concepção de justiça que regula o exercício do poder pelas autoridades e pelas instituições a que pertencem sobre as pessoas dentro do território. Povos racionais querem preservar a linguagem da cooperação social que mantém seus cidadãos unidos. Por fim, o amor próprio também é de interesse fundamental dos povos. Uma história de lutas compartilhadas, transmitida pela cultura pública, constrói um sentimento de respeito do povo para consigo mesmo, uma noção da importância dos seus feitos ao longo do tempo.

A este sentimento de auto-respeito, podemos dar o nome de amor próprio (*amour-propre*). É ele que fundamenta a exigência feita pelo povo de igual reconhecimento enquanto tal por parte de outros povos, dando origem a uma forma moderada de patriotismo. Explico. Um povo tem senso de auto-respeito e importância e passa a exigir o reconhecimento de seu status de sociedade política por parte de outros povos. Mas isto só é possível porque o povo que exige reconhecimento já reconhece que existem outros povos, cada um deles dotado de senso de auto-respeito, que anseiam igualmente pelo reconhecimento alheio.

É por esta razão que povos que exigem o reconhecimento de seu status de sociedade política já são por natureza cooperativos e a sua busca pela realização racional do autointeresse, razoável. Racionalidade e razoabilidade estão relacionadas aqui também como se pode observar. Povos buscam cooperar porque isto é o mais racional a fazer – de que outra forma se poderia atingir um estado de equilíbrio entre os povos que maximize as chances de realização individual de cada povo, senão atuando cooperativamente?

Por outro lado, só um sistema cooperativo consegue compatibilizar a demanda por reconhecimento feita por um povo com a mesma demanda feita por todos os demais povos. Se a racionalidade de um povo é limitada por sua própria razoabilidade,

então o patriotismo que ele é capaz de gerar é só um que não concede espaço para animosidades de qualquer tipo, guerras de dominação e violação dos compromissos feitos pela solução pacífica dos conflitos.

Em conclusão, os povos, ao tornarem possível a socialização dentro da qual as capacidades humanas da racionalidade e da razoabilidade são desenvolvidas, cria as condições necessárias para a sua própria manutenção e estabilidade. É justamente esta disposição em cooperar a nota diferenciadora entre povos e Estados. Povos não se confundem com Estados, o componente pessoal destes a que eles devem servir.

Sabemos desde Kymlicka (1995) que um Estado pode conter mais de um povo, nação ou cultura social. São os Estados multinacionais, resultado que são de processos históricos diversos, cujo resultado foi a agregação, sob o mesmo domínio, de povos antes considerados independentes ou isolados, processos estes que vão desde a associação em federações por livre manifestação da vontade até manifestação pública de imperialismo/colonialidade. Como resultado do processo de formação do Estado, um povo sai com mais poderes que outros e, assim, domina as decisões governamentais sobre língua oficial e demarcação de fronteiras que o permitirão manter a sua posição de superioridade e a de subalternidade dos demais povos – os povos minoritários ou minorias nacionais, como Kymlicka (1995) prefere chamar.

É isto que está em jogo na disputa por maiores poderes de autogoverno na qual a província de Québec se viu envolvida com a federação canadense. Uma distribuição mais igualitária do poder de autodeterminação é o que os povos indígenas demandam dentro dos Estados que os colonizaram. Trata-se de uma disputa essencialmente política por maiores poderes de direção social (daí minha insistência em tratar a questão desta pesquisa a partir da ótica da teoria política).

Para determinados autores do liberalismo político (*v.g.* BARRY, 2001), questões dessa natureza não podem ser formuladas de maneira apropriada no âmbito de uma teoria da justiça. Não haveria uma teoria propriamente liberal acerca de como demarcar fronteiras ou sobre o modo adequado de se escolher uma língua oficial. Isto porque não é possível dar uma justificação adequada com base em princípios de justiça para qualquer decisão que se tome no âmbito destas questões. Seja qual for o desenho da fronteira demarcada, seja qual for a língua escolhida, sempre haverá uma minoria desfavorecida e não poderemos fazer nada a respeito.

Na próxima seção, mostrarei de que modo todas estas questões podem ser tratadas como objeto adequado de uma teoria da justiça. Neste tópico, ainda estou interessado em convencê-los de que os povos indígenas são sociedades políticas (e não culturas) e de que reconhecê-los deste modo não significa atribuir-lhes o direito de secessão e de formação de estados independentes (até por que eles nunca manifestaram essa vontade até hoje).

Mas, se os povos não se confundem com os Estados que os governam, o que são Estados no final das contas? São as estruturas institucionais de poder dentro das quais as relações entre os povos (majoritários e minoritários) se dão. O povo majoritário controla essas estruturas a seu favor, de modo que se torna possível manter sob o seu império todos os demais povos que ainda subsistem no território sob seu controle.

A formação final dessas estruturas se deu quando do término da Guerra dos 30 anos e da assinatura dos tratados de Westphalia em 1648. A partir de então, passou-se a entender que o Estado era uma estrutura institucional de poder soberano. A soberania é, portanto, a marca distintiva dos Estados contemporâneos. Mas o que se deve entender por soberania aqui? Soberania é um poder supremo no plano interno e independente no plano externo (na relação com outros estados). Afirmar que um poder é supremo no plano interno

significa dizer que ele tem o monopólio da criação, da interpretação e da aplicação do direito (e da sua respectiva sanção) dentro do território sob seu domínio, razão pela qual este passa a ter de ser precisamente delimitado. O leitor já deve ter adivinhado onde eu quero chegar. O povo que controla o Estado tem o monopólio da criação, da interpretação e da aplicação do direito e, portanto, pode impor a sua linguagem moral, do justo e do bem, sobre os demais povos.

É justamente o que acontece aqui com o problema desta pesquisa quando um determinado povo tenta impor coercitivamente e por meio do direito as suas convicções particulares sobre o início da vida e sobre as formas legítimas de se controlar nascimentos para todos os povos existentes no território. Neste caso, o Direito, ao servir ao propósito estatal de controle totalizante das formas de vida, torna-se um instrumento de dominação. E o Poder Judiciário, quando parte de pressupostos irrefletidos acerca da validade última da Constituição e das leis estarem baseadas na manifestação de um consenso popular (unitariamente considerado), assume papel fundamental neste processo. Trataremos um pouco mais sobre a participação do Poder Judiciário no processo de dominação dos povos minoritários nos tópicos seguintes. Por enquanto estou interessado em demonstrar por que os povos diferenciam-se dos Estados em cujo território encontram-se situados. Acompanhem meu pensamento até agora.

Afirmei lá atrás que povos que exigem reconhecimento enquanto povos são, por sua própria natureza, decentes e cooperativos. São cooperativos, porque não se opõem a compartilhar a governança territorial de um determinado espaço. A sua demanda por igual reconhecimento do seu status de povo mesmo o exige, como vimos anteriormente. A mesma disposição em cooperar não pode ser observada quando se trata do comportamento dos Estados no âmbito interno. A sua pretensão é se tornar supremo, monopolizar

a reprodução material e simbólica da sociedade, inclusive por meio do direito. Não é lugar para particularismos locais; quer tornar-se hegemônico. Se os povos minoritários querem participar de alguma forma, devem utilizar-se dos canais oficializados, mas a porta que leva aos canais oficiais já é estreita, de modo que só passam por ela aqueles que já tenham se integrado ao povo dominante. Este estreitamento é feito justamente por meio daquelas decisões que, para o liberalismo político, não fazem parte do âmbito apropriado de uma teoria da justiça, mas que mesmo assim impactam no modo como direitos e liberdades serão materialmente exercidos.

Parece que chegamos um beco sem saída. Um dos objetivos deste livro é encontrar uma saída para este problema dentro da própria tradição liberal. Por fim, para terminar a explanação desta parte gostaria de tratar do significado que a soberania adquire no plano externo, no relacionamento com os outros Estados: a independência.

Ser independente aqui significa pelo menos quatro coisas: a) em primeiro lugar, os Estados se reconhecem formalmente como iguais. Claro que materialmente há diferenças em termos de tamanho de território, recursos disponíveis e estágio alcançado de desenvolvimento econômico. Mas o que se reconhece aqui é a condição formal de Estado que cada um deles possui. Por consequência, o que se reconhece é a supremacia do poder de cada um deles dentro do território precisamente delimitado que cada um deles controla; b) a primeira consequência da igualdade formal que os Estados reconhecem entre si é a proibição das guerras de conquista e dos sistemas de colonização. O princípio da não-intervenção foi alçado ao status de consequência primeira do reconhecimento da igualdade formal entre os Estados. Seria uma contradição reconhecer, por um lado, a supremacia do poder estatal dentro do seu território e, por outro, admitir a ingerência estrangeira na condução dos seus negócios internos. Como veremos mais

adiante neste livro, o direito internacional público historicamente operou, dentro do paradigma do Estado-nação. Isto gerou duas consequências importantes para nós. A primeira é a equiparação entre nação e Estado. Desta forma, foram atribuídas à nação características decorrentes da soberania que são exclusivos dos Estados. Por consequência, chegou-se à conclusão de que atribuir a uma comunidade um status de povo significaria reconhecer-lhe automaticamente a condição formal de Estado. Esta é uma das razões pelas quais até hoje encontramos enorme resistência, dentro do campo do direito internacional, ao reconhecimento dos indígenas enquanto povos. No contexto de Estados multinacionais, estes povos poderiam atuar cooperativamente dentro de um mesmo esquema institucional de poder (é o que argumentamos nesta obra) e o direito poderia assumir um papel destacado neste projeto, cumprindo verdadeira função emancipatória, mas esta possibilidade resta invisibilizada pelo predomínio do paradigma do Estado-nação. Por causa deste mesmo paradigma, a justiça internacional é vista como justiça entre Estados e não como entre povos/nações – esta é a segunda consequência. Assim, o princípio da não-intervenção sempre foi concebido para aplicar-se às relações entre Estados, nunca entre povos de um mesmo Estado, o que permitiu o livre curso de sistemas de colonização interna que perduram até hoje à sombra da informalidade; c) Se os Estados são formalmente iguais, a elaboração de tratados e acordos deve resultar necessariamente da livre manifestação da vontade das partes nas negociações. O voluntarismo nos processos de deliberação interestatal é, portanto, a segunda consequência direta da igualdade formal entre os Estados; d) por fim, no caso de algum dos Estados-partes violar qualquer dos preceitos anteriores, surge para o ente estatal agredido o direito de guerra. Como os povos são cooperativos, estas características não se aplicam a eles – pelo menos não desta maneira e certamente não nesse grau. Povos decentes não veem a sua soberania limitada como

um obstáculo, quando isto é necessário para se alcançar um estágio de convivência pacífica com outros povos.

Povos são sociedades políticas e sociedades políticas diferenciam-se pelo uso da força para fazer valer suas decisões sobre matéria de ordem pública. A depender do modo como este poder é exercido, os povos podem ser classificados em liberais e tradicionais (não necessariamente liberais, não necessariamente democráticos, mas ainda assim decentes). Existem outros tipos mais. Entretanto, para os fins desta pesquisa, interessa-nos apenas estes dois. Povos liberais são sociedades que passaram pelo processo de secularização, ao final do qual, diz Taylor (1989), até mesmo Deus tornou-se opcional. Não são sociedades unidas por uma doutrina abrangente do bem na qual todos os cidadãos podem depositar sua confiança legítima. Pelo contrário, nelas o pluralismo moral alcançou um estágio acentuado. São sociedades eminentemente complexas. São reguladas, então, por uma concepção estritamente política de justiça liberal baseada na autonomia. Esta concepção confere a todos os cidadãos a titularidade de direitos individuais, civis e políticos, do tipo que podemos encontrar na lista de direitos geralmente garantidas pelas Constituições de sociedades democráticas, além de alguma parcela dos recursos que possibilite ao cidadão exercer materialmente os direitos que ele foram anteriormente garantidos (esta parcela não precisa ser aquela que resultaria da aplicação do princípio da diferença rawlsiano). Esta concepção aplicada à estrutura básica da sociedade dá origem a instituições democráticas limitadas constitucionalmente. O exercício moderado do poder por essas instituições gera, por sua vez, uma cultura política por meio da qual os indivíduos se identificam na qualidade de cidadãos, em suas afinidades, interesses e necessidades comuns. Em resumo, sociedades liberais distinguem-se por três aspectos interrelacionados: natureza moral (liberalismo político), instituições (governo constitucional/democrático) e cultura política.

Os povos tradicionais, por sua vez, não passaram pelo mesmo processo de secularização vivenciado pelas sociedades liberais. Por esta razão, ainda existe uma doutrina ética abrangente, religiosa ou não, que confere a este tipo de sociedade unidade e coesão. É esta doutrina abrangente do bem que define as regras do justo. Pode não ser uma concepção totalmente justa, de acordo com a perspectiva liberal, mas ainda assim é capaz de gerar uma estrutura hierárquica decente. Trata-se de uma estrutura social hierárquica, porque, definida a ideia de bem compartilhada em conjunto, torna-se possível classificar as pessoas de acordo com critério de honra (será mais honrado aquele que, em suas ações, melhor visar o bem comum). Mesmo assim, é uma estrutura hierárquica decente. Decente, porque respeita a autodeterminação de outros povos e busca a cooperação e a solução pacífica dos conflitos. Não visa a agressão, guerra ou expansão.

O ímpeto cooperativo dos povos indígenas já foi demonstrado historicamente pela disposição em celebrar tratados com os povos europeus, compartilhando o território sob seu domínio com eles. O bem define as regras do justo, como disse anteriormente. Logo, as autoridades precisam justificar para seus destinatários a interpretação/ aplicação dada às regras de direito perante a doutrina do bem autorizada. Seus líderes não são autocráticos, como às vezes parece entender Okin (1999). Não é sua vontade pura que impera. A sua interpretação do direito deve se mostrar adequada e justificada perante o bem comum. Da mesma forma, seus membros não demonstram mera obediência externa às regras de direito, como se comandos fossem (que os indivíduos cumprem apenas por receio da sanção). De forma nenhuma. São regras de direito fidedignas, que geram obediência pelas razões certas.

Os indivíduos as seguem, porque reconhecem nelas uma concretização adequada e justificada do bem comum. Há injustiças? Sim. Contra as mulheres? Certamente. Mas estas injustiças são

superadas por relatos mais adequados e mais justificados da mesma ideia de bem (como aconteceu, em nossa sociedade, com as lutas das mulheres pela direito de voto e, agora, por maior representatividade política, todas elas baseadas em relatos mais aperfeiçoados da ideia moral da igual autonomia – se todos são iguais, por que as mulheres não votam? – ideia esta que, para nós, indivíduos de uma sociedade secular e complexa, faz todo o sentido).

Mulheres indígenas querem lutar contra as injustiças por elas vivenciadas, sem que isso signifique um argumento a favor da extinção ou colonização do seu povo. Até envergonho-me em ter que explicar isso, mas quando uma mulher branca critica a estrutura patriarcal brasileira, ela de modo nenhum está manifestando concordância com a sua submissão do Brasil a um Estado estrangeiro. Por que seria diferente com as mulheres indígenas? Estas regras geram, portanto, uma cultura pública eticamente fundada, muito mais próxima de um modelo associativista do que individualista de organização social.

Claro que a coerência não é total. Há divergências, dissidências, até mesmo porque a doutrina do bem não é dada; ela precisa ser interpretada e há disputas severas a respeito de qual é a interpretação mais adequada. Todas as sociedades são plurais e essa pluralidade sempre se dá dentro da estrutura montada pela ideia de bem historicamente atuante (ainda que seja uma concepção bastante fina, como é a autonomia). Sociedades decentes, ainda que não liberais, sabem que precisam canalizar esta diferença e certamente o fazem de diversas formas. Direito de saída/emigração, consultas setorizadas (por grupo, por exemplo) e alguma medida de liberalidade de pensamento e expressão (ainda que não na extensão dada por um direito genuinamente liberal) são alguns dos exemplos que podem ser dados.

Mesmo que dotados de doutrinas éticas oficiais, a religião protestante conseguiu avançar em muitos destes povos, o que

demonstra que sociedades decentes fazem consultas decentes. É por esta razão que sociedades decentes respeitam os direitos humanos. Não há sociedade que possa se manter estável ao longo do tempo, se ela não atender, no exercício do poder que lhe cabe, às necessidades comuns de seus membros oriundos do fato de todos eles pertencerem à mesma espécie natural sobre a terra. Mas esta ideia de direitos humanos de nenhum modo corresponderia à enorme lista de direitos humanos atualmente garantidos no plano internacional (na última seção deste capítulo, tratarei da reformulação do conceito de direitos humanos que agora defendo).

Para terminar esta explicação dos povos decentes, gostaria de salientar um último aspecto das sociedades tradicionais que talvez tenha passado despercebido. Nas sociedades liberais, a ausência de uma doutrina abrangente do bem faz com que outros sistemas políticos e econômicos passem a funcionar a partir de uma racionalidade própria. Já nas sociedades tradicionais, isto não acontece. Todos os sistemas (jurídico, político, econômico) encontram-se integrados e subordinados a uma visão unitária do bem dada pela doutrina oficial. Quando esta ideia de bem é religiosa – e não apenas uma ideia dentre outras disponíveis, como nas sociedades seculares, mas a ideia central e definitiva que organiza fundamenta a vida em sociedade – torna-se possível compreender de onde vem a força motivacional que impulsiona os povos indígenas a lutar com tanto afinco pela permanência de suas terras, instituições e cultura.

A terra não é apenas um bem econômico a ser explorado até a sua exaustão. Também não é somente o território delimitado sobre o qual a sociedade política garante a efetividade da força coletivamente compartilhada. É fundamentalmente "a terra que Karosakaybu deixou para nós", como disse uma vez o cacique Juarez, do povo Munduruku, localizado na região sudoeste do Estado do Pará, nas proximidades do município de Itaituba. A visão sacra do bem – da terra como lugar imemorial de repouso dos

ancestrais – é considerada fundamental porque é ela que estabelece quais são os usos político e econômico que pode se dar para este bem. E é assim em todos os setores da vida social. É assim que eu compreendo o que vem a ser o "Estado de bem-viver".

A história já demonstrou como a aspiração ao transcendente é capaz de envolver o ser humano nas guerras as mais violentas. Foram mesmo conflitos religiosos desse tipo que deram o pontapé inicial para o processo de secularização do Estado moderno e de privatização das confissões religiosas, solução prática que foi a base de onde surgiram os primeiros modelos políticos liberais. Assim, se quisermos entender as razões pelas quais indivíduos indígenas tratam a invasão de suas terras como uma ameaça à sua própria identidade, basta imaginarmos: qual seria a reação do homem branco se o governo paulista decidisse desapropriar a área onde fica localizada a Catedral da Sé para a implantação de um grande empreendimento econômico? As reações são semelhantes, tanto aqui como acolá.

Quando afirmamos que povos indígenas são sociedades políticas, a primeira impressão que causamos é a de que estamos questionando a legitimidade do poder do Estado. Isto exigiria investigar toda a cadeia histórica de transmissão de titularidade, a fim de demonstrar que ponto desta cadeia foi quebrado por um ato ilícito. Justificada, assim, estaria a necessidade de se retornar ao momento imediatamente anterior. Mas autores como Jeremy Waldron (2003) já demonstraram a falácia de argumentações do tipo "eu estava aqui primeiro". É que se, por exemplo, o Estado brasileiro agiu errado em conquistar os povos indígenas e desconsiderar a posse legítima das terras que ocupavam, o mesmo também pode ser dito a respeito dos povos indígenas que guerreavam entre si por maior parcela de território e recursos, de modo que torna-se muito difícil – senão praticamente impossível – identificar o primeiro ocupante legítimo do território sob disputa. O que pretendo elaborar

neste livro é, portanto, um argumento de justiça a respeito de como o poder deve ser exercido em Estados multinacionais.

Decerto, existe um ponto a partir do qual a injustiça é tão grande e banalizada que torna-se possível questionar o poder do Estado e sua legitimidade. Certamente, não o farei aqui, até mesmo por que estaria indo além do que minha competência técnica me permite ir no momento. Neste parágrafo, contento-me em firmar a posição de que o argumento que ora desenvolvo é um argumento de justiça, não de legitimidade; e que pensar o contrário é reflexo direto do pressuposto do Estado-nação (também presente na ideia dele "sociedade bem-ordenada" que condiciona a teoria ideal), para o qual a simples afirmação de que existem dois ou mais povos sob o mando de um mesmo Estado já significaria atentar contra a sua atual estrutura (porque deveria ser repartida em quantas partes fossem necessárias para completar a equação 1 Estado = 1 nação).

Penso, ao contrário, que é possível sim tratar de questões de justiça nestes casos, desde que saibamos diferenciar o Estado (como um conjunto de instituições que torna possível o exercício do poder sobre todos) dos povos localizados em seu território (das sociedades políticas a que aquelas estruturas de poder deveriam, em princípio, servir). Isto nos leva à seção seguinte em que, considerando hipoteticamente a existência de dois povos, trato de dois tipos de relacionamento que eles poderiam manter caso um deles subisse ao poder do Estado.

CONTRATO RACIAL/CULTURAL E CONTRATO RAZOÁVEL

Em um mesmo Estado, pode existir mais de um povo. Mas como eles se relacionam? Podemos elaborar dois tipos ideais para

descrever esse relacionamento. A práxis real está localizada em algum lugar entre esses dois tipos ideais. O importante com isso é mostrar que o segundo tipo ideal, que descrevo como um contrato razoável, não é uma situação hipotética impossível de ser alcançada, mas sim um elemento normativo já atuante historicamente, ainda que nunca de maneira integral.

No primeiro modelo – que denomino contrato racial/cultural – os povos agem racionalmente, visando apenas o seu autointeresse, que, como vimos, baseia-se na preservação e na expansão de seus bens fundamentais (território, instituições, cultura). Iniciada a disputa, iniciam-se também as guerras, de conquista, exploração e resistência, do qual sairá um vencedor. O povo vencedor monta uma estrutura institucional para exercer o seu poder sobre os povos vencidos. O objetivo é realizar o ideal do Estado-nação (uma nação para cada Estado). O Estado, então, passa a permitir que se dê livre curso a quatro fenômenos inter-relacionados: a) em primeiro lugar, a extinção física, por meio do qual a maioria se transforma numericamente em minoria, processo este que abrange desde o genocídio histórico até a violência popularmente autorizada contra esses povos (criminalização de lideranças indígenas, falta de divulgação dos crimes cometidos contra eles na imprensa); b) racialização, por meio da qual a diversidade cultural e política destes povos é reduzida a uma identificação por semelhança de características físicas arbitrariamente escolhidas (critério fenotípico de classificação racial), características estas às quais são associados valores morais negativos (como bárbaro, retrógrado, incivilizado, incapaz e imbecil), tornando possível a elaboração de uma hierarquia racial que passa a justificar as hierarquias social, política e econômica, ao mesmo tempo em que torna manifesta a necessidade de branqueamento da população; c) assimilação: da mesma forma que a racialização, reduz a diversidade dos povos originários a uma única cultura internamente homogênea e identificada como um estágio de desenvolvimento inferior que deve ser necessariamente

superado por meio da integração à sociedade hegemônica, para o próprio bem dos "selvagens" (o que justificou, inclusive, na Austrália, a retirada forçada de crianças indígenas de seus lares para a adoção por famílias brancas); d) por fim, o processo de exclusão jurídico-política, o qual, com base nos dois processos anteriores, considera o "ser indígena" como uma condição histórica que, tal como a menor idade, tende a perecer, fazendo-se necessário que até lá o "índio" seja adequadamente tutelado. Desta forma, é negada a ela a condição de sujeito de direito (incapacidade jurídica) e de sujeito político (cuja vontade, portanto, não deve ser levada em consideração). Estes processos se retroalimentam: a exclusão jurídico-política contribui para uma pior posição econômica, a qual, por sua vez, serve de evidência empírica para os processos de racialização e assimilação. Neste contexto, só restam aos povos vencidos três opções: a) entregar-se e integrar-se definitivamente; b) continuar lutando, agora ainda sob o signo da ilicitude, até o seu (provável) completo desaparecimento; c) agir estrategicamente para manter-se enquanto povo.

Agir estrategicamente pode significar afastar-se dos grandes conglomerados urbanos e ocupar terras de menor potencial econômico para a sociedade vencedora, ou utilizar-se da percepção do povo vencedor a seu respeito (como raça inferior ou cultura estacionária) para fazer demandas a seu favor, por exemplo, terras dentro das quais poderão manter ativas as sociedades políticas informalmente. São várias as opções de ação estratégica, mas os povos indígenas já fizeram uso de pelo menos uma delas em sua história.

Ao final, o conjunto assimétrico de conquistas e resistências dá origem a uma relação provisória de equilíbrio que Rawls (1993) muito sabiamente denominou de *modus vivendi*. O equilíbrio de que trato aqui é só um equilíbrio de forças fragilmente gerado pela ação racional e estratégica de ambas as partes. Os povos continuam a

posicionar-se desigual e assimetricamente uns em relação aos outros. O que quero defender aqui é que os povos indígenas ainda estão sob um sistema de colonização (e não apenas sob os efeitos de um sistema colonizador que terminou, o que se convencionou chamar de colonialidade).

No âmbito do direito, a dominação dos povos indígenas acontece pela chamada incorporação desigual. A inclusão (ou incorporação) desigual possui dois aspectos que precisam ser destacados: a) em primeiro lugar, ou fenômeno chama-se incorporação, porque todos os povos (vencidos e vencedores) são incorporados como nacionais (mesma nação) e cidadãos de um mesmo Estado, obedecendo-se à exaustão o paradigma do Estado-nação. Por outro lado, esta incorporação não dá acesso igual à carta de direitos que a cidadania brasileira deveria garantir. O mandamento aristotélico de "tratar os iguais igualmente e os diferentes, diferentemente" é aplicado às avessas para justificar diferentes classes de cidadãos com acesso a diferentes tipos de privilégios e imunidades: juízes, governadores e militares. Aos índios também são distribuídos direitos diferenciados, mas apenas aos índios "verdadeiros", aqueles passíveis de serem identificados, sem dificuldades, por meio dos critérios da raça e da cultura. Basta, no entanto, um traço fenotípico fora do estereótipo ou a identificação de uma prática cultural compartilhada por outro povo, para que o índio passe a ser tratado como branco/civilizado. O Direito aqui é um instrumento de dominação do povo majoritário contra os minoritários e atua em duas frentes: primeiro, promove a incorporação de todos à cidadania brasileira e, assim, joga na invisibilidade os povos indígenas ainda existentes (os quais, observem, nem aparecem no mapa do Brasil); em segundo lugar, ao conferir-lhes direitos diferenciados, também estabelecem critérios de raça e cultura que são impossíveis de serem satisfeitos, o que contribui para a integração legal destes indivíduos e para firmar a ideia no imaginário popular de que não existem mais povos

indígenas. O Poder Judiciário tem um papel fundamental neste processo. Submetidos que estão ao princípio de que não se pode recusar aplicação a uma lei produzida regularmente no país (e considerando ainda que todas as leis presumem-se válidas), os juízes acabam servindo de instrumento para a aplicação de leis que veiculam conteúdos racistas ou culturalmente discriminatórios, como os exemplos abaixo bem o demonstram.

A Turma Criminal do Tribunal de Justiça do Estado de Roraima (TJ/RR, 2002), por exemplo, no julgamento do Recurso em Sentido Estrito nº 018/02 contra Sentença de Pronúncia, da relatoria do Desembargador Carlos Henrique, em decisão unânime, afirmou que não procede eventual inimputabilidade do acusado, suscitada pela defesa, em razão deste ser índio. O acusado estaria plenamente integrado à sociedade nacional, como demonstram os fatos dele ter cursado até a 4ª série do ensino fundamental, ser agricultor e também proprietário de sítio na cidade de Boa Vista. Teria, portanto, pleno conhecimento do caráter ilícito de sua conduta e estaria, por conseguinte, sujeito às mesmas leis penais a que se submetem os demais cidadãos brasileiros.

O Presidente do Tribunal de Justiça de Rondônia (TJ/RO, 2010), Desembargador Cássio Sbarzi Guedes, em despacho no Recurso Especial nº 1206866-56.2004.8.22.0014, salientou não ser o caso de aplicação do artigo 56 da Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio), quando o índio encontrar-se integrado à sociedade e, ao mesmo tempo, for condenado por crime hediondo. Por sua vez, o Superior Tribunal de Justiça (STJ, 2004 e 2008), em diversos precedentes, estabeleceu o entendimento de que, em se tratando de conduta criminosa cometida por índio, pode o juiz dispensar a produção da perícia antropológica, se houver nos autos do processo elementos suficientes que comprovem a sua imputabilidade, como, por exemplo, a fluência em língua portuguesa, certo grau de escolaridade e a habilidade para conduzir motocicletas. Nestes casos,

não haveria que se falar em cerceamento de defesa decorrente da falta de laudo antropológico. Considerando os dados anteriormente apresentados, apenas 17,5% dos indígenas brasileiros teriam, portanto, direito à especial proteção conferida pelo art. 56 do Estatuto do Índio.

É preciso ressaltar também que o Supremo Tribunal Federal (STF), quando do julgamento do caso Raposa Serra do Sol (Petição 3.388/RR), criou um requisito, sem qualquer previsão legal, para a demarcação de terras indígenas. Este critério, que ficou conhecido pelo nome de "marco temporal", exige, para o reconhecimento e demarcação de terras indígenas, que os povos originários estivessem em posse de suas terras ou já tivessem judicializado demandas com o objetivo de recuperar esta posse, quando da promulgação da Constituição de 1988 - sem qualquer consideração, ressalte-se, pelos motivos ou pelo modo como os povos foram retirados de suas terras à época da ditadura militar.

No segundo modelo, os povos, racionais que são, buscam realizar o seu auto-interesse. Mas esta racionalidade é limitada pelo desejo de cooperar. Os povos, assim, decidem pactuar um modelo institucional de governança compartilhada. A racionalidade dos povos é limitada por sua razoabilidade. Ao mesmo tempo, os povos sabem que a forma mais racional de buscar seus interesses é sendo razoável.

Quais seriam os princípios de justiça que modelariam o relacionamento de um povo liberal com outros povos que, não obstante iliberais, também estão dispostos a cooperar? Podemos utilizar do mesmo instrumental rawlsiano relativo à posição original, onde os indivíduos decidem a respeito da melhor forma de organização política, só que agora com duas diferenças.

As partes representam povos que decidem racionalmente. Por outro lado, para que esta decisão se dê pelas razões certas, as

partes estarão submetidas a condições restritivas (porém razoáveis) de argumentação, representadas por um véu de ignorância fino, por meio do qual as partes não mais sabem o tamanho do seu território, os recursos que tem à disposição e o nível tecnológico do seu poderio militar. O objetivo aqui é forçar a parte a assumir a pior posição possível. Assim, esta situação hipotética gera princípios razoáveis por natureza.

Estes princípios são os seguintes (RAWLS, 1921, p. 37):

1. Os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos.
2. Os povos devem observar os tratados e compromissos.
3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam.
4. Os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção.
5. Os povos têm direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa.
6. Os povos devem honrar os direitos humanos.
7. Os povos devem observar certas restrições específicas na conduta da guerra.
8. Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente.

Estes princípios podem ser muito bem enunciados como as convenções que, segundo James Tully (1995), diferentes culturas

deveriam obedecer para alcançar uma organização social justa. Um arranjo político justo deve ser o resultado de um diálogo entre as culturas, mediado pelas convenções do mútuo reconhecimento, do consentimento e da continuidade. As convenções do mútuo reconhecimento, do consentimento e da continuidade estabelecem o que deve ser necessário em termos procedimentais para que o resultado desta deliberação política possa ser considerado ao mesmo tempo justo e legítimo. A convenção do mútuo reconhecimento - a mais importante, a meu ver, posto que as duas restantes dela decorrem - afirma que ambas as sociedades contratantes devem ser vistas como iguais, apesar da diferença cultural que as individualiza.

A convenção do consentimento exige que todos os termos do pacto de convivência recebam o assentimento de todas as partes envolvidas sem que, para tanto, seja possível utilizar-se de qualquer meio coercitivo. Por fim, a convenção da continuidade estabelece que, caso não se tenha alcançado nenhum acordo, as práticas, os costumes e os hábitos de cada comunidade cultural poderão permanecer os mesmos. Trata-se de uma convenção eminentemente supletiva, como se pode notar. Em conjunto com a convenção do consentimento, demandam que qualquer prática tradicional só possa vir a ser alterada ou suprimida com a concordância da respectiva comunidade.

Poderíamos imaginar que uma situação ideal como esta nunca poderia se verificar na realidade. Se isto é verdade, é verdade também que se trata de um elemento normativo já atuante na realidade e que aqui desenvolvo apenas em um sentido superior. O direito aqui seria o instrumento coercitivo de que as partes poderiam se valer para impor essas condições de paridade à realidade fática geralmente desigual. Neste modelo, o direito à consulta prévia, livre e bem-informada aos povos indígenas seria totalmente vinculante.

Os povos cooperam, porque sabem que esta é a única forma de alcançar a estabilidade democrática necessária para que os

princípios de justiça particulares a cada um destes povos se realizem plenamente em sua organização interna. Mas sabem também que esta é a melhor forma para que o discurso dos direitos humanos se concretize em cada um deles. No entanto, a própria ideia de direitos humanos precisa ser reconfigurada. Direitos humanos já não corresponderiam à extensa carta de direitos geralmente prevista nos tratados internacionais. Direitos humanos aqui passam a significar a lista mínima de direitos que um povo deve obedecer em regulação interna para que seja considerado um povo decente. Estes direitos devem ser da mesma forma, pactuados pelos Estados-Partes e devem ser suficientemente flexíveis para dar espaço a diferentes formas de organização política.

Quando a relação entre os povos é regulada por princípios razoáveis, ocorre o que chamamos de aprendizado moral. A cada nova geração, os indivíduos percebem as vantagens recíprocas de uma cooperação social deste tipo e, assim, adquirem uma confiança recíproca nos atos uns dos outros. Ao invés de uma relação de ressentimento, o equilíbrio de forças aqui seria obtido pelas razões certas, pela noção de auto-respeito que todos os povos enquanto sociedades políticas exigem. Assim, os povos liberais devem tolerar os povos tradicionais, decentes por duas razões: uma de ordem teórica e outra de ordem jurídica. A razão de ordem teórica pode ser formulada da seguinte maneira: como saber se o direito entre povos que queremos construir é razoável se de antemão excluímos povos tradicionais pelo simples fato de não serem liberais? Por sua vez, a razão prática afirma que se uma sociedade liberal, que já é acostumada com o pluralismo, sancionar os povos tradicionais pelo simples fato de serem diferentes, o único resultado possível será a percepção por parte dos povos tradicionais de que esta sociedade liberal não lhes confere igual respeito enquanto sociedade política. Por consequência, estaremos construindo uma relação de ressentimento, amargura, na qual faltam as bases para a construção de uma confiança mútua.

Questões como as debatidas nesta pesquisa devem ser resolvidas preferencialmente no campo político, por meio de tratados internos com cada povo indígena, e não no campo essencialmente jurídico (das Cortes e dos Tribunais), onde as soluções do tipo "tudo ou nada" (X tem direito a Y ou X não tem direito a Y) suplantam e muito as soluções conciliatórias que questões deste viés exigem (soluções estas que permitem avançar em pequenas etapas ou ainda encontrar terceiros caminhos que escapem da polarização característica da situação pré-debate).

Acredito que este modo de ver as coisas possui pelo menos duas vantagens em relação aos modelos tradicionais. Em primeiro lugar, se a autonomia está fundada no caráter essencialmente político das sociedades indígenas, a necessidade do grupo de salientar a sua coesão cultural para fins políticos pode tornar-se menor, sujeitando-o a uma maior carga de transformações de ordem social, econômica e cultural. Por outro lado, se os direitos passam a não ser mais conferidos em razão da cultura, a identificação do indígena com um passado idílico tende a se dissipar e, junto com ela, as diferentes formas de discriminação racial e étnica. Por fim, acredito que apresentar a relação desta maneira - como uma forma de negociação política entre duas sociedades igualmente autônomas - torna possível o avanço da linguagem dos direitos humanos não apenas entre os povos indígenas, mas também no seio da sociedade dominante. É que, seguindo o que diz o ideal da reciprocidade, as reivindicações da sociedade colonizadora por maior justiça entre os indígenas podem sofrer o ataque de reivindicações do mesmo tipo em sentido inverso. Como resultado, ambas as sociedades podem auxiliar-se mutuamente na realização de seus ideais políticos e na promoção dos direitos humanos.

Não desconsidero que a política é também espaço de luta e não meramente de diálogo. Mesmo assim, acredito que o modelo normativo que descrevo nas páginas seguintes possui um potencial

explicativo importante da realidade social. Neste sentido, as lutas dos povos indígenas por reconhecimento devem ser compreendidas como tentativas de recuperar ou desenvolver em um sentido normativo superior o modelo político aqui apenas esboçado, enquanto que os desvios da sociedade dominante de seu cumprimento podem ser vistos como engrenagens que colocam em ação estas mesmas lutas.

Por fim, reconheço que o exercício do poder político pelos povos indígenas precisa ser controlado de alguma forma a partir de uma perspectiva externa, mas afirmo que não necessariamente este poder de controlar deve ser exercido pela sociedade que já se encontra em estado de dominação na relação com os povos originários.

Em um exercício de imaginação política, como bem recomenda Taylor (1994), sugiro a possibilidade de se criar um Tribunal (ou mais de um Tribunal) interindígena, composto por representantes de vários destes povos. Desta forma, seria possível haver controle externo, sem que isto se confunda com uma nova e disfarçada forma de imperialismo. Ao mesmo tempo, seria possível observar como estes povos, por meio dos precedentes dos seus Tribunais, interpretam as exigências da pauta internacional de direitos humanos que neles também incide. A proximidade ou o distanciamento das concepções cosmológicas de cada povo pode tornar, respectivamente, possível ou improvável a criação do referido Tribunal - daí a possibilidade por mim ressalvada de que possa ser criado mais de um Tribunal deste tipo - o que deve ser levado em consideração na negociação política. De qualquer modo, sabendo-se da incidência do ideal da reciprocidade nessa relação, não é difícil antever que, para poder exigir a criação deste Tribunal por parte dos indígenas, o Estado deve dar o exemplo primeiro e submeter-se integralmente à jurisdição de Cortes e sistemas de controle regionais e internacionais já consolidados. Não por outra

razão afirmei anteriormente que o ideal da reciprocidade tem o condão de reforçar o discurso dos direitos humanos em situações nas quais sociedades políticas distintas fazem exigências morais recíprocas, na medida em que se lhes abre a possibilidade de realizar concessões mútuas para pôr termo ao conflito anteriormente deflagrado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando o direito à autodeterminação dos povos indígenas conflita com os direitos individuais de crianças à vida e à integração física e psíquica, qual destes deve prevalecer? Esta questão pode ser dividida em três subproblemas, que são os que seguem:

a) A preservação da cultura é uma condição necessária para a garantia da dignidade dos membros de povos indígenas? Qual a relação existente entre identidade individual e cultura que permite aos autores(as) do multiculturalismo afirmar que a assimilação impede a constituição de uma autorrelação positiva dos indígenas consigo? Que sentido estes autores(as) dão para o termo "cultura"? A afirmação de que povos indígenas são culturas é adequada?

b) Como o Estado deve tratar os cidadãos que fazem parte de povos originários, para que eles possam se autoperceber como pessoas dignas de igual consideração e respeito? A previsão (não apenas formal, mas em patamares equitativos) de um sistema o maior possível e igual para todos de direitos e liberdades fundamentais de titularidade individual se apresenta como uma medida suficientemente igualitária? Ou será que estes direitos individuais precisam ser complementados por direitos específicos de grupo, alguns, inclusive, de titularidade coletiva, como é o caso do direito à autodeterminação dos povos originários (objeto específico de análise deste livro)?

c) Qual a relação entre direitos individuais e direitos coletivos, caso se afirme que estes últimos são necessários? Em caso de conflito, qual deles deve

> prevalecer? Será que o direito à autodeterminação dos povos originários deve ser limitado pelos direitos individuais para que as minorias internas não se tornem mais vulneráveis? Ou será que o direito à autodeterminação deve prevalecer sobre os direitos individuais, para que a linguagem destes direitos não seja utilizada pela sociedade hegemônica para impor de forma forçada os sentidos sociais apenas por ela compartilhados?

O problema anteriormente proposto foi investigado a partir da sistematização e da análise crítica do debate, no âmbito da teoria política normativa, entre o multiculturalismo e o feminismo. Pretende-se verificar, nesta área, quais são os argumentos morais favoráveis e contrários à prioridade do direito à autodeterminação sobre os povos originários.

O primeiro capítulo, o qual foi denominado de A Inclinação pela Cultura, abordou os argumentos favoráveis à prioridade do direito à autodeterminação para os povos originários, elaborados pela teoria normativa do multiculturalismo de Charles Taylor (1994), a qual ficou conhecida por "política do reconhecimento", mas que é denominada pelo próprio autor de "liberalismo substantivo". Para Taylor (1994), a cultura é um bem substantivo e irredutivelmente social que deve ser preservado como condição essencial para que os membros de uma determinada comunidade cultural e política possam desenvolver uma autorrelação positiva com a sua própria identidade. Por esta razão, a autoridade política do Estado poderia ser utilizada para assegurar a sobrevivência de determinadas formas culturais, desde que o exercício deste poder não violasse os direitos tradicionalmente reconhecidos por uma teoria liberal como invioláveis e inalienáveis (tais como a vida, a liberdade e o devido processo legal). No entanto, seria necessário diferenciar os direitos individuais das simples prerrogativas e imunidades, as

quais, uma vez concedidas pelo Estado, poderiam também ser pontualmente afastadas, caso esta medida se mostrasse como realmente necessária, após a ponderação de todos os interesses envolvidos. Uma teoria liberal, mesmo que mais propensa ao reconhecimento da diferença, ainda assim, é uma teoria incompatível com diversos outros tipos de identidade (principalmente as tradicionais, como as indígenas). Por este motivo, o que a razão prática exige de nós, em última instância, é incluir a visão do outro da forma mais fidedigna possível por meio do diálogo intercultural e construir formas institucionais que tornem esse diálogo, em paridade de condições, possível.

No segundo capítulo, tratamos dos argumentos favoráveis à prioridade dos direitos individuais frente aos direitos coletivos. Para este fim, tratamos da crítica feminista ao multiculturalismo elaborada por Susan Okin (1999). A previsão de direitos coletivos para as minorias culturais, defendida pelo multiculturalismo, aumenta a vulnerabilidade das minorias dentro das minorias (dentre elas as mulheres e as crianças). Trata-se do argumento das minorias internas, segundo o qual a solução da desigualdade entre culturas não raras vezes vem ao custo do aumento da desigualdade de gênero. Quando as culturas são opressoras, a garantia de acesso a elas pode redundar em aumento da vulnerabilidade das minorias posicionais. A mera previsão destes direitos, ainda que de forma limitada, aumentaria a possibilidade de que as elites por acaso existentes dentro das minorias violem os direitos individuais de mulheres, crianças e idosos. Para impedir que isto aconteça, propõem formas de deliberação democrática em que a autonomia das mulheres seja respeitada. Como a participação de crianças nestes processos deliberativos é uma impossibilidade, a proteção da vida daquelas torna-se um limite substantivo de justiça a qualquer deliberação que se faça sobre o assunto.

Chego, então, às seguintes conclusões ao final deste livro:

a) povos indígenas são concebidos como culturas tanto pelo multiculturalismo quanto pelo feminismo, porque, teorias ideais que são, partem do pressuposto de que existe apenas uma sociedade política cuja forma com que se exerce o poder é o que será objeto de manutenção da justiça;

b) povos indígenas são sociedades políticas. Ser "cultura" não é uma condição suficiente para a identificação dos povos indígenas. Na verdade, eles são sociedades políticas tradicionais, cujo exercício do poder sobre seus membros é limitado pela doutrina do bem amplamente compartilhado. São, ainda que não liberais, decentes, porque estão dispostos a cooperar;

c) povos não se confundem com Estados. Estado é uma estrutura institucional de poder cuja principal característica é a soberania ilimitada. Povos não. Conformam o componente pessoal a que aquelas estruturas institucionais de poder devem ser. Podem existir vários povos em um Estado;

d) logo – e essa é uma das conclusões mais importantes deste livro, ao lado da afirmação de que povos indígenas são sociedades políticas e não culturas –, não se trata de formular quais são os limites da tolerância liberal – o que foi o objetivo do multiculturalismo e do feminismo até aqui –, porque os povos indígenas podem não ser liberais, mas sim hierarquicamente organizados. Trata-se, isto sim, de saber como uma sociedade liberal, por natureza secular, plural e governada pelo princípio da igualdade, deve tratar sociedades tradicionais, porém cooperativas;

e) a nossa resposta é a de que uma sociedade liberal iria decidir cooperar – e não terminar a guerra de conquista ou formalizar o sistema de colonização –, porque isto é o mais razoável a se fazer;

f) cooperar significa compartilhar a soberania do Estado. Neste sentido, questões de interesse comum deveriam ser resolvidas por meio de tratados internos;

g) os direitos humanos também deveriam ser objeto de acordo entre os povos-partes. Não raras vezes, a recusa de um povo indígena em obedecer a um tratado ou aos direitos humanos é interpretado como um argumento a favor do relativismo/incomensurabilidade cultural. Quando compreendemos adequadamente os povos indígenas como sociedade política, o argumento transforma-se em uma denúncia de que relações razoáveis entre os povos não foram bem estabelecidas. Como posso eu, enquanto povo, obedecer a um tratado para o qual não dei meu consentimento?;

h) todos os povos decidem a respeito de questões cruciais para a vida em comunidade, como o início da vida humana. Sociedades liberais, seculares que são, determinam que o início da vida humana se dá com o momento em que o ente se torna capaz de agir autonomamente. Sociedades tradicionais definem este mesmo momento com base na sua doutrina abrangente do bem;

i) a sociedade liberal pode utilizar-se da negociação política para modificar as visões indígenas, mas nunca da força. Espera-se que soluções conciliatórias e cada vez mais abrangentes sejam obtidas.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBEY, R. "Introduction: timely meditations in an untimely mode—the thought of Charles Taylor". *In*: ABBEY, R (ed.). **Charles Taylor**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

ACKERMAN, B. A. **Social Justice in the Liberal State**. New Haven: Yale University Press, 1980.

ANAYA, S. J. **Indigenous Peoples in International Law**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2014.

ARENDT, H. **The Life of the Mind**. New York: Harcourt, 1971.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2014.

AYLWIN, J. "Tendencias Contemporáneas de Derechos de los Pueblos Indígenas en América Latina". *In*: CULLETON, A. *et al*. (coords.). **Direitos Humanos e Integração Latinoamericana**. Porto Alegre: Entrementes Editorial/Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul/Comissão de Cidadania e Direitos Humanos, 2011.

BARRY, B. **Culture and Equality**: An Egalitarian Critique of Multiculturalism. Cambridge: Polity Press, 2001.

BENHABIB, S. **The Claims of Culture**: Equality and Diversity in the Global Era. Princeton: Princeton University Press, 2002.

BENTHAM, J. **The Principles of Morals and Legislation**. New York: Prometheus Books, 1988.

BOBBIO, N. **Teoria da Norma Jurídica**. São Paulo: Editora Edipro, 2016.

BONILLA, D. **La Constitución Multicultural**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2011.

BOURDIEU, P. **The Logic of Practice**. Cambridge: Polity Press, 1992.

BRASIL. **Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Brasília: Planalto, 1973. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 19/11/2021.

CARENS, J. **Culture, Citizenship, and Community**: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness. Oxford: Oxford University Press, 2000.

CARENS, J. **Ethics of Immigration**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

CASTRO, E. V. **A Inconstância da Alma Selvagem**: e outros Ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CASTRO, E. V. **Araweté**: Os Deuses Canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

CHILDERS, M.; HOOKS, B. "A Conversation About Race and Class". *In*: HIRSCH, M.; KELLER, E. F. (eds.). **Conflicts in Feminism**. New York: Routledge, 1990.

COCCO, P. L. Maternidad y Infancia. *In*: COCCO, P. L. (coord.). **Iyëwei-Teri**: Quince Años entre los Yanomamos. Caracas: Escuela Técnica Popular Don Bosco, 1972.

COHEN, J. L.; ARATO, A. **Civil Society and Political Theory**. Cambridge: The MIT Press, 1992.

COSTA, M. H. "O Sobrenatural, o Humano e o Vegetal na Iconologia Mehinakú". *In*: RIBEIRO, B. (org.). **Suma Etnológica Brasileira**. Petrópolis: Vozes/Finep, 1986.

COTT, D. L. V. **The Friendly Liquidation of the Past**: The Politics of Diversity in Latin America. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2000.

CROWDER, G. **Theories of Multiculturalism**: An Introduction. Cambridge: Polity Press, 2013.

DEVEAUX, M. "A Deliberative Approach to Conflicts of Culture". **Political Theory**, vol. 31, n. 6, 2003.

DREYFUS, H. **Retrieving Realism**. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

DUSSEL, E. "Europa, Modernidade e Eurocentrismo". *In*: LANDER, E. (org.). **A Colonialidade do Saber**: Eurocentrismo e Ciências Sociais - Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DWORKIN, R. **A Virtude Soberana**: A Teoria e a Prática da Igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DWORKIN, R. **Justice for Hedgehogs**. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

DWORKIN, R. **O Império do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DYKE, V. V. "Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought". **The Journal of Politics**, vol. 44, n. 1, February, 1982.

DYKE, V. V. "The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory". **World Politics**, vol. 29, n. 3, 1977.

FAJARDO, R. Y. "El Horizonte del Constitucionalismo Pluralista: Del Multiculturalismo a la Descolonización". *In*: GARAVITO, C. R. (coord.). **El Derecho en América Latina**: Un Mapa para el Pensamiento Jurídico del Siglo XXI. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2011.

FILIPPI, A. "Las Identidades Étnicas y Culturales como Base de los Derechos y la Integración Democrática Plurinacional". *In*: CULLETON, A. *et al*. (coords.). **Direitos Humanos e Integração Latinoamericana**. Porto Alegre: Entrementes Editorial/ Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul/Comissão de Cidadania e Direitos Humanos, 2011.

FINE, S.; YPI, L. (eds.). **Migration in Political Theory**: The Ethics of Movement and Membership. Oxford: Oxford University Press, 2016.

FLAX, J. "Race/Gender and the Ethics of Difference: A Reply to Okin's Gender Inequality and Cultural Differences". *In*: **Political Theory**, vol. 23, n. 3, 1995.

FRANKFURT, H. G. "Freedom of the Will and The Concept of a Person". **The Journal of Philosophy,** vol. 68, n. 1, 1971.

FRIEDMAN, M. “Cultural Minorities and Women's Rights”. *In*: FRIEDMAN, M. (ed.). **Autonomy, Gender, Politics**. Oxford: Oxford Scholarship Online, 2006.

FUKUYAMA, F. **The End of History and the Last Man**. New York: Avon Books, 1992.

FWCW - Fourth World Conference on Women. **Covenant for the New Millennium**: The Beijing Declaration & Platform for Action. New York: Free Hand Books, 1996.

GARGARELLA, R. **As Teorias da Justiça Depois de Rawls**: Um Breve Manual de Filosofia Política. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LCT, 2017.

GIACONE, P. A. S. “Os Tucano e Outras Tribus do Rio Uaupés afluente do Negro-Amazonas: Notas Etnográficas e Folclóricas de um Missionário Salesiano”. **Boletín Bibliográfico de Antropologia Americana**, vol. 12, n. 2, 1949.

GOW, P. **Of the Mixed Blood**: Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GRANZBERG, G. “Twin Infanticide: A Cross-Cultural Test of a Materialist Explanation”. **Ethos**, vol. 1, n. 4, 1973.

GURR, T. R. **Minorities at Risk**: A Global View of Ethnopolitical Conflicts. Washington: United States Institute of Peace Press, 1993.

GUTMANN, A. "Introduction". *In*: GUTMANN, A. (ed.). **Multiculturalism**: Examining the Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994.

HABERMAS, J. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

HALL, S. "Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais". *In*: SOVIK, L. (org.). **Da Diáspora**: Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG / Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HARRIS, A. "Race and Essencialism in Feminist Legal Theory". **Stanford Law Review**, vol. 42, n. 3, 1990.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia do Direito**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

HOLANDA, M. A. F. **Quem são os Humanos dos Direitos? Sobre a Criminalização do Infanticídio Indígena** (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Brasília: UnB, 2008.

HONNETH, A. **Luta por Reconhecimento**: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais. São Paulo: Editora 34, 2009.

HUSSERL, E. **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology**: An Introduction to Phenomenological Philosophy. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

JUNQUEIRA, C. **Os Índios do Ipavu**: Um Estudo sobre a Vida do Grupo Kamaiurá. São Paulo: Ática, 1975.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Editora Abril, 1973.

KELLY, P. (ed.). **Multiculturalism Reconsidered**: Culture and Equality and Its Critics. Cambridge: Polity Press, 2002.

KUKATHAS, C. "Are There Any Cultural Rights?" **Political Theory**, vol. 20, n. 1, february, 1992.

KUKATHAS, C. "Distinguished Lecture in Public Affairs: Is Feminism Bad for Multiculturalism?" **Public Affairs Quarterly**, vol. 15, n. 2, 2001.

KUKATHAS, C. **The Liberal Archipelago**: A Theory of Diversity and Freedom. Oxford: Oxford University Press, 2003.

KYMLICKA, W. Liberal Complacencies. *In*: OKIN, S. (ed.). **Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with respondents**. Princeton: Princeton University Press, 1999.

KYMLICKA, W. **Multicultural Citizenship**: A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford: Oxford University Press, 1995.

KYMLICKA, W. **Filosofia Política Contemporânea**: Uma Introdução. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KYMLICKA, W. Liberal Culturalism: An Emerging Consensus. *In*: KYMLICKA, W. (ed.). **Politics in the Vernacular**: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship. Oxford: University Press, 2001.

KYMLICKA, W. **Liberalism, Community and Culture**. Oxford: Oxford University Press, 1989.

LEVY, J. T. "Classifying Cultural Rights". *In*: LEVY, J. T. (ed.). **The Multiculturalism of Fear**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

LEVY, J. T. **The Multiculturalism of Fear**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

LOCKE, J. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

MACINTYRE, A. **After Virtue**: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MACKINNON, C. **Feminism Unmodified**: Discourses on Life and Law. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

MAGALHÃES, B. B. **Pluralismo constitucional interamericano**: a leitura plural da constituição de 1988 e o diálogo entre o supremo tribunal federal e a corte interamericana de direitos humanos (Tese de Doutorado em Direito). Belém: UFPA, 2015.

MARGALIT, A; HALBERTAL, M. "Liberalism and the Right to Culture". **Social Research**, vol. 61, n. 3, 1994.

MARGALIT, A; RAZ, J. "National Self-Determination". *In*: KYMLICKA, W. (ed.). **The Rights of Minority Cultures**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

MARSHALL, T. H. **Cidadania, Classe Social e Status**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MCMAHAN, J. “Infanticide”. **Utilitas**, vol. 19, n. 2, 2007.

MELATTI, J. C. “Enigmas do Corpo e Soluções dos Panos”. *In*: CORREA, M.; LARAIA, R.B. (orgs.). **Roberto Cardoso de Oliveira - Homenagem**. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

MILL, J. S. **On Liberty**. New Haven: Yale University Press, 2003.

MILLER, D. **Strangers in our Midst**: The Political Philosophy of Immigration. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

MINOW, M.; SPELMAN, E. “In Context”. **Southern California Law Review**, vol. 63, September, 1990.

MOGHADAM, V. **Identity Politics and Women**: Cultural Reassertions and Feminism in International Perspective. Boulder: Westview Press, 1994.

MOHANTY, C. T.; RUSSO, A.; TORRES, L. (eds.). **Third World Women and the Politics of Feminism**. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

MOREIRA, A. **O que é Racismo Recreativo?** Belo Horizonte: Editora Letramento, 2018.

MÜLLER, R. “Asurini do Xingu”. **Revista de Antropologia**, n. 27/28, 1984.

MURPHY, M. **Multiculturalism**: A Critical Introduction. New York: Routledge, 2012.

NAG, M. “Anthropology and Population: Problems and Perspectives”. **Population Studies**, vol. 27, n. 1, 1973.

NARAYAN, U. Contesting Cultures. *In*: NARAYAN, U. (ed.). **Dislocating Cultures**: Identities, Traditions, and Third World Feminism. New York, Routledge, 1997.

NUSSBAUM, M. **Women and Human Development**: The Capabilities Approach. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

OEA - Organização dos Estados Americanos. **Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Santo Domingo: OEA, 2016.

OIT - Organização Internacional do Trabalho. **Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Estados Independentes**. Genebra: OIT, 1989.

OKIN, S. M. "Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences". **Hypatia- A Journal of Feminist Philosophy**, vol. 13, n. 2, may, 1998.

OKIN, S. M. "Inequalities Between the Sexes in Different Cultural Contexts". *In*: NUSSBAUM, M. C.; GLOVER, J. (eds.). **Women, Culture, and Development**: A Study of Human Capabilities. Oxford: Scholarship Online, 2003.

OKIN, S. M. "Mistresses of Their Own Destiny: Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit". **Ethics, An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy**, vol. 112, n. 2, 2002.

OKIN, S. M. "Multiculturalism and Feminism: no simple question, no simple answers". *In*: EISENBERG, A.; HALEV, J. S. **Minorities within Minorities**: Equality, Rights and Diversity. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

OKIN, S. M. **Justice, Gender, and the Family**. New York: Basic Books, 1989.

OKIN, S. M. Feminism and Multiculturalism: Some Tensions. **Ethics, An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy**, vol. 108, n. 4, 1998.

OKIN, S. M. **Is Multiculturalism Bad for Women?** Susan Moller Okin with respondents. Princeton: Princeton University Press, 1999.

OLIVEIRA, J. P. "Antropologia e Moralidade". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 9, n. 24, 1994.

ONU - Organização das Nações Unidas. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. New York, ONU, 2007.

OVERING, J. "Elogio do Cotidiano: A Confiança e a Arte da Vida Social em uma Comunidade Amazônica". **Mana**, vol. 5, n. 1, 1999.

PAREKH, B. "A Varied Moral World". *In*: OKIN, S. M. **Is Multiculturalism Bad for Women?** Susan Moller Okin with respondents. Princeton: Princeton University Press, 1999.

PATEMAN, C. **The Sexual Contract**. Stanford: Stanford University Press, 1988.

RATTANSI, A. **Multiculturalism**: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2011.

RAWLS, J. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996.

RAWLS, J. **A Theory of Justice. Revised Edition**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, J. **The Law of Peoples**: with "The Idea of Public Reason Revisited". Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAZ, J. **Morality of Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. **Woman, Culture and Society**. Stanford: Stanford University Press, 1974.

SANDEL, M. **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

SANTOS, B. S. "Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos". **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 48, junho, 1997.

SANTOS, G. A. "Nem Crime, Nem Castigo: O Racismo na Percepção do Judiciário e das Vítimas de Atos de Discriminação". **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 62, dezembro, 2015.

SEGATO, R. L. "Que Cada Povo Teça Os Fios Da Sua História: O Pluralismo Jurídico Em Diálogo Didático Com Legisladores". **Revista de Direito da Universidade de Brasília**, vol. 1, n. 1, 2014.

SEN, G.; GROWN, K. **Development, Crises and Alternative Visions**: Third World Women's Perspectives. New York: Monthly Review Press, 1987.

SHACHAR, A. "Paradox of Multicultural Vulnerability: Individual Rights, Identity Groups, and the State". *In*: JOPPKE, C; LUKES, S. **Multicultural Questions**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

SKINNER, Q. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SONG, S. "Multiculturalism". **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** [2017]. Disponível em: <https://plato.stanford.edu>. Acesso em: 10/01/2018.

SPELMAN, E. V. **Inessencial Women**: Problems of Exclusion in Feminist Thought. Boston: Beacon Press, 1988.

TAYLOR, C. "Cross Purposes: The Liberal-Communitarian Debate". *In*: TAYLOR, C. (ed.). **Philosophical Arguments**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

TAYLOR, C. "Interpretation and the Sciences of Man". *In*: TAYLOR, C. (ed.). **Philosophy and the Human Sciences**: Philosophical Papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

TAYLOR, C. "The Politics of Recognition". *In*: TAYLOR, C. (ed.). **Multiculturalism**: Examining the Politics of Recognition. Edited and introduced by Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 1994.

TAYLOR, C. "What's Wrong with Negative Liberty". *In*: TAYLOR, C. (ed.). **Philosophical Papers**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

TAYLOR, C. **Philosophical Papers 1**: Human Agency and Language. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

TAYLOR, C. **Sources of the Self**: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

TAYLOR, C. **The Language Animal**: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

TAYLOR, C. "Overcoming Epistemology". *In*: TAYLOR, C. (ed.). **Philosophical Arguments**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

TAYLOR, C. "Reply to de Sousa and Davis". **Canadian Journal of Philosophy**, vol. 18, n. 3, 1988.

TAYLOR, C. "Social Theory as Practice". *In*: TAYLOR, C. (ed.). **Philosophical Papers**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

TAYLOR, C. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, C. **Hegel e a Sociedade Moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TAYLOR, C. **Philosophical Papers 2**: Philosophy and the Human Sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

TULLY, J. "The Negotiation of Reconciliation". *In*: TULLY, J. (ed.). **Public Philosophy in a New Key**: Democracy and Civic Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

TULLY, J. "The Struggles of Indigenous Peoples for and of Freedom". *In*: TULLY, J. (ed.). **Public Philosophy in a New Key**: Democracy and Civic Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

TULLY, J. **Strange Multiplicity**: Constitutionalism in an Age of Diversity - The Seeley Lectures. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

TYLOR, E. **Primitive Culture**: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. London: John Murray, 1920.

VIERTLER, R. B. **As Aldeias Bororo**. São Paulo: USP, 1976.

VILAÇA, A. "Making Kin out of Others in Amazonia". **Journal of the Royal Anthropological Institute**, vol. 8, n. 2, 2002.

WALDRON, J. "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative". *In*: KYMLICKA, W. (ed.). **The Rights of Minority Cultures**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

WALZER, M. **Spheres of Justice**: A Defense of Pluralism and Equality. New York: Basic Books, 1984.

WALZER, M. "Comment". *In*: TAYLOR, C. (ed.). **Multiculturalism**: Examining the Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994.

WOLF, S. Comment. *In*: TAYLOR, C. (ed.). **Multiculturalism**: Examining the Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994.

SOBRE O AUTOR

SOBRE O AUTOR



Adalberto Fernandes Sá Junior é Doutor em Direitos Humanos pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Direitos Humanos e Graduado em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Professor Adjunto de Direito Público do Curso de Direito do Campus do Pantanal da Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Ensino em disciplinas de Ciência Política e Direito Constitucional. Pesquisa no campo da Teoria Crítica do Direito, abordando principalmente os seguintes temas: direito, discriminação e povos originários. Extensão em atividades de assessoria jurídica popular em Direitos Humanos.

Email para contato: adalberto.junior@ufms.br

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

A editora IOLE recebe propostas de livros autorais ou de coletânea a serem publicados em fluxo contínuo em qualquer período do ano. O prazo de avaliação por pares dos manuscritos é de 7 dias. O prazo de publicação é de 60 dias após o envio do manuscrito.

O texto que for submetido para avaliação deverá ter uma extensão de no mínimode 50 laudas. O texto deverá estarobrigatoriamente em espaçamento simples, letra Times New Roman e tamanho de fonte 12. Todo o texto deve seguir as normas da ABNT.

Os elementos pré-textuais como dedicatória e agradecimento não devem constar no livro. Os elementos pós-textuais como biografia do autor de até 10 linhas e referências bibliográficas são obrigatórios. As imagens e figuras deverão ser apresentadas dentro do corpo do texto.

A submissão do texto deverá ser realizada em um único arquivo por meio do envio online de arquivo documento em Word. O autor / organizador / autores /organizadores devem encaminhar o manuscrito diretamente pelo sistema da editora IOLE: http://ioles.com.br/editora

Copyright © Editora IOLE
2021

CONTATO

EDITORA IOLE

Caixa Postal 253. Praça do Centro Cívico

Boa Vista, RR - Brasil

CEP: 69.301-970

@ http://ioles.com.br/editora

+ 55 (95) 981235533

eloisenhoras@gmail.com

Copyright © Editora IOLE
2021