

## O ILUMINISMO NO BANCO DOS RÉUS: DIREITOS UNIVERSAIS, HIERARQUIAS REGIONAIS E RECOLONIZAÇÃO

Guilherme Leite Gonçalves

A CRITICISM OF THE ENLIGHTENMENT: UNIVERSAL RIGHTS, REGIONAL HIERARCHIES AND RECOLONISATION

### RESUMO

O ARTIGO APRESENTA UMA CRÍTICA AO PROCESSO DE UNIVERSALIZAÇÃO DO DIREITO, CONCEBIDO PELO PROJETO ILUMINISTA E QUE É FUNDAMENTO TANTO DA CONCEPÇÃO MODERNA DE DIREITOS HUMANOS QUANTO DA DEFINIÇÃO DE PADRÕES JURÍDICO-POLÍTICOS DE DESENVOLVIMENTO PARA AS DIVERSAS REGIÕES DA SOCIEDADE MUNDIAL. A PARTIR DO RECURSO À NOÇÃO DE DESIGUALDADE MATERIAL E (NEO)COLONIALISMO, SÃO IDENTIFICADAS CONTRADIÇÕES NO DISCURSO JURÍDICO UNIVERSAL QUE, DADO SEU FUNDAMENTO MORAL UNITÁRIO, O TORNAM MEIO DE ESTABELECIMENTO DE HIERARQUIAS REGIONAIS E DE RECOLONIZAÇÃO DAS PRÁTICAS JURÍDICAS DO SUL. AO CARÁTER AUTORITÁRIO DO UNIVERSALISMO JURÍDICO DOMINANTE CONTRAPÕE-SE, AO FINAL, PROJETO ALTERNATIVO DE DIREITO GLOBAL BASEADO NA NOÇÃO DE HETEROGENEIDADE.

### PALAVRAS-CHAVE

CRÍTICA AO ILUMINISMO; ESTUDOS PÓS-COLONIAIS; UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS; (NEO)COLONIALISMO JURÍDICO; HETEROGENEIDADE NORMATIVA.

### ABSTRACT

THIS PAPER PRESENTS A CRITIQUE ON THE PROCESS OF UNIVERSALIZATION OF LAW, DESIGNED BY THE ILLUMINIST PROJECT, AND FOUNDATION FOR BOTH THE MODERN UNDERSTANDING OF HUMAN RIGHTS AND THE DEFINITION OF JURIDICAL-POLITICAL PATTERNS OF DEVELOPMENT FOR DIFFERENT AREAS OF WORLD SOCIETY. THE CRITIQUE IS DRAWN FROM THE RECEPTION OF POST-COLONIAL STUDIES IN THE AREA OF SOCIOLOGY OF LAW. BASED ON THE NOTION OF NEOCOLONIALISM, CONTRADICTIONS IN UNIVERSAL JURIDICAL DISCOURSE ARE IDENTIFIED, SINCE ITS UNITARY MORAL FOUNDATION BECOMES A MEANS FOR ESTABLISHMENT OF REGIONAL HIERARCHIES AND RE-COLONIZATION OF SOUTHERN JURIDICAL PRACTICES. IN CONCLUSION, THE ALTERNATIVE GLOBAL LAW PROJECT BASED ON THE NOTION OF HETEROGENEITY IS CONFRONTED WITH THE AUTHORITARIAN CHARACTER OF DOMINANT JURIDICAL UNIVERSALISM.

### KEYWORDS

CRITIQUE TO ENLIGHTENMENT; POST-COLONIAL STUDIES; UNIVERSALIZATION OF HUMAN RIGHTS; JURIDICAL (NEO)COLONIALISM; NORMATIVE HETEROGENEITY.

### INTRODUÇÃO

Não seria propriamente uma surpresa se, em algum congresso internacional, um grupo de juristas de diferentes nacionalidades identificasse, a partir de ordens estatais distintas,

um conjunto de referências jurídicas comuns. A tendência imediata seria atribuir esta coincidência ao processo de globalização. Porém não seria igualmente inusitado uma pesquisa histórica sobre Estado de Direito no século XIX ou sobre os limites à atividade privada na primeira metade do século XX concluir que qualquer desses temas foi compartilhado, em sua devida época, pelo debate jurídico de diversos quadrantes do mundo. Na atualidade, aos juristas de um universo significativo de países tornou-se rotineiro defrontar-se com modelos de argumentação jurídica, hermenêutica, direitos fundamentais, *accountability*, *governance* e democracia. No passado ou no presente, estes modelos são recepcionados em diferentes contextos e realidades, sempre sob a justificativa de que asseguram *um estado futuro melhor do que o corrente*. Dessa perspectiva, é possível afirmar que, baseadas em noções como “superação de deficiências”, “progresso” ou “desenvolvimento”, a legitimidade e a adesão global a estes instrumentos jurídicos é mediatizada pela dicotomia bem/mal, ou seja, pelo código da moral. Do ponto de vista filosófico, esta concepção de direito moralmente universalizada remete-se ao modelo iluminista do humanismo e do racionalismo, desenvolvido na história ocidental.

O objetivo deste artigo é oferecer uma crítica a esta forma dominante e hegemônica de direito ao explicitar tensões e contradições em seu processo de universalização. Trata-se de ensaio desenvolvido por meio de argumentação teórica, que, todavia, não se baseia em um único modelo, mas busca mobilizar diferentes referenciais questionadores do projeto jurídico iluminista. No item 1, analisarei, a partir das considerações da teoria dos sistemas sobre sociedade moderna, a própria estrutura discursiva do programa político-jurídico iluminista para compreender sua expansão mundial. Em seguida, combinarei estas considerações com a crítica do jovem Marx à abstração da forma jurídica e aos direitos dos homens e dos cidadãos para demonstrar como esse programa constrói-se como uma técnica de controle destinada à produção de desigualdades (item 2). Entre as diversas desigualdades possíveis, examinarei, no item 3, com base na noção de sociologia pós-colonial, desenvolvida principalmente por Costa e Boatcă (2009, p. 69-90), como o discurso jurídico universal contemporâneo se presta à manutenção de hierarquias e assimetrias regionais na sociedade mundial, de modo a criar uma autoridade moral e civilizatória das instituições do Norte frente ao Sul global. No item 4, estabecerei um diálogo entre os estudos pós-coloniais e a sociologia do direito para, ao utilizar o (neo)colonialismo como categoria analítica, observar a universalização do discurso jurídico (iluminista) como técnica de recolonização das práticas jurídicas e sociais do Sul global. A principal referência para esse diálogo será a proposta de virada da teoria do direito internacional para o terceiro mundo, formulada por Chimni (2006, p. 3-27). No item seguinte, demonstrarei como é possível, por meio dos estudos pós-coloniais, principalmente do diálogo entre os Estudos Subalternos Indianos e a teoria do pluralismo jurídico na América Latina, pensar em um projeto de direito global à luz da

noção de heterogeneidade dos direitos. Esta noção me permitirá concluir a respeito do caráter autoritário do atual projeto dominante e hegemônico de universalização (iluminista) dos direitos.

Dentre as diversas referências combinadas, aquela que mais pode causar estranhamento é o recurso à teoria dos sistemas, geralmente considerada um pensamento conservador. No presente artigo, seu papel é oferecer uma crítica às semânticas e às narrativas universais. Outras teorias muito mais afins aos estudos pós-coloniais, como, por exemplo, o pós-estruturalismo, o neo-marxismo ou a nova filosofia do político, poderiam desempenhar o mesmo papel. Como, no entanto, este texto se ancora no âmbito da sociologia, mais precisamente da sociologia do direito, a fundamentação em premissas da filosofia geral ou política importariam o ônus da readaptação conceitual e metodológica. No entanto, no interior da teoria dos sistemas, já se consolidou uma certa tradição de uso heterodoxo e crítico de seu potencial analítico (AMSTUTZ; FISCHER-LESCANO, 2013; BACHUR, 2010; GONÇALVES, 2013a; OPITZ, 2012; STÄHELI, 2000; VILLAS BOAS FILHO, 2009). Para essa tradição, a noção de sociedade moderna como sistemas diferenciados de comunicação que operam de maneira contingente e paradoxal importa a constituição no campo sociológico de uma descrição que nega representações da totalidade, abandona a ideia de identidades pré-constituídas e aceita o pluralismo como fator constitutivo do social. A teoria dos sistemas é, assim, mobilizada como contraposição ao universalismo.

Esse caráter desconstrutivista afina-se não apenas com os fundamentos do pós-colonialismo, mas também com a proposta de sua conversão sociológica formulada por Costa e Boatcă (2009, p. 69-90).<sup>1</sup> Os primeiros estudos que buscaram mobilizar heterodoxamente a teoria dos sistemas foram oferecidos por De Giorgi (1980; 2004). O autor combinou-a com o marxismo para oferecer uma crítica à forma jurídica. Como tal crítica é o fundamento da teoria jurídica pós-colonial de Chimni (2006, p. 3-27) e Anghie (1999: 1-71), amplamente utilizada neste artigo para compreender o processo de recolonização do Sul pela universalização do direito, o uso da teoria dos sistemas para a compreensão da fragmentação da sociedade moderna se justifica no âmbito da presente análise. Assim, ainda que as referências adotadas partam de tradições distintas, teoria dos sistemas, marxismo e pós-colonialismo são levados a convergir pelo seu caráter crítico ao projeto político de emancipação pela universalização do discurso jurídico.

Por fim, cabe uma explicação a respeito do uso dos conceitos “Sul global” e “países periféricos”. O ponto de referência adotado é a definição oferecida por Sousa Santos (2010, p. 43), segundo a qual epistemologias do Sul global são “novos processos de produção e de valorização de conhecimentos válidos, científicos e não científicos, e novas relações entre diferentes tipos de conhecimento surgidos de práticas de classes e grupos sociais que, de maneira sistemática, sofreram desigualdades injustas e discriminações causadas pelo capitalismo e pelo colonialismo”. Nesse sentido, é possível pensar a distinção secundária centro/periferia como dependente da distinção primária

Sul/Norte na medida em que a sociedade mundial contemporânea produz regiões economicamente periféricas (DOS SANTOS, 1998, p. 93-105). Isso, todavia, não significa adotar os padrões sociopolíticos do centro do capitalismo como horizonte normativo, mas, ao contrário, trata-se apenas de um referencial analítico para se constatar que as condições estruturais da respectiva sociedade produzem regiões cujas epistemologias ou enunciações são reprimidas.

### **I UNIVERSALIZAÇÃO DO HOMEM, DO DIREITO E DA POLÍTICA**

A definição de iluminismo é tradicionalmente objeto de diversas disputas nas ciências sociais. Isso se dá não apenas porque há diferenças substantivas entre os autores que o compõem, mas também por causa de sua própria inclinação ao inconformismo e autonomia do pensar. Lembre-se, nesse sentido, da resposta de Kant (1794[1784], p. 9) à pergunta “o que é o iluminismo?": “Sapere aude! Tenha coragem de servir-se de seu próprio entendimento”. Como mostra Grespan (2008, p. 17), se, de um lado, essas características confirmam que o iluminismo era ambíguo e sua unidade, complexa e precária; de outro, também demonstram que os conflitos e tensões gerados impulsionavam o movimento iluminista e seu desdobramento em conceitos, métodos e argumentos latentes. Esse desdobramento levou à formação de uma concepção ontológica específica que ainda hoje é fundamental para o pensamento ocidental e sua expansão para o resto do mundo pelo (neo)colonialismo. Trata-se da filosofia do sujeito. Com ela, o iluminismo consolida o procedimento do conhecer a partir da distinção sujeito/objeto, segundo a qual as disposições do real incitam o pensamento que, por sua vez, as conhece em sua essência.

Dessa perspectiva, a natureza é definida como pura causalidade retilínea determinada por leis necessárias a serem reveladas racionalmente pela observação do sujeito. Nesse processo de revelação, há claramente uma noção subjetivista de conhecimento. Como, no entanto, o ato de conhecer é determinado pela distinção sujeito/objeto, para conhecer o mundo dos homens é preciso objetificar o sujeito (GONÇALVES; BACHUR, 2013, p. 116-117). Com isso, o procedimento racional pode ser (auto)observável e submetido ao seu próprio crivo (GRESPLAN, 2008, p. 16). Nesse duplo movimento entre sujeito e objeto – subjetificação do objeto e objetivação do sujeito –, o iluminismo apresenta sua categoria semântica fundamental: a noção de razão abstrata e universal. Essa noção define a concepção ontológica do iluminismo que se baseia na objetividade natural enquanto domínio da razão e na essência a-histórica dos homens e da sociedade como fruto de uma razão abstrata (LESSA, 1996, p. 8-15). Tal concepção corresponde ao conceito de iluminismo a ser desenvolvido nos parágrafos seguintes.

Nesse sentido, é possível afirmar que o iluminismo constituiu-se sob a base de um programa fundado na construção racional da sociedade. Com isso, pretendia-se

delimitar uma racionalidade igual para todos os homens. Como desta Razão eram deduzidas leis universais, absolutas e imutáveis, era possível adotá-la como fundamento maior de justiça, o que legitimava sua pretensão de indicar o conteúdo do agir. Era a Razão justa; refletia o direito igual. Podia, portanto, impor finalidades e metas, pois estipulava a construção de condições sociais para edificar um futuro de certezas e de equidade. A concepção moderna de democracia, e também de direito, é produto desta Razão, moralmente universalizada: enquanto o racional caracterizava-se pelo bem e pelas luzes, o irracional era identificado com o mal e o obscurantismo.

O ideal iluminista, como afirma De Giorgi (2000, p. 138), foi construído a partir das ruínas da sociedade feudal. Nas palavras de Luhmann (1981, p. 26), isso significou a superação das estruturas sociais estratificadas e a afirmação do princípio da “inclusão generalizada de todos nas prestações de cada sistema”. Tal processo é reconstruído pela teoria dos sistemas como característica fundamental do surgimento da sociedade moderna e implica a destruição de instâncias superiores que se destinam a representações globais do todo social baseadas em um *ethos* universal (LUHMANN, 1998, p. 963). Isso levaria a uma pluralidade de estruturas e funções desempenhadas na sociedade, que a fragmentaria em diversos sistemas sociais diferenciados entre si (idem). A partir da noção luhmanniana de aquisições evolutivas, De Giorgi (2000, p. 138) indica que tal fragmentação iniciou-se em três planos distintos: na universalização dos direitos (sistema jurídico), na monetarização da propriedade (sistema econômico) e na convergência entre bem comum e vontade geral (sistema político). Substituiu-se, assim, a lógica dos privilégios e a distribuição desigual das possibilidades comunicativas pela igualdade quanto ao acesso às prestações dos sistemas sociais: compra-se uma mercadoria por causa de seu preço e não do *status* da pessoa que a vende, por exemplo.

Para Luhmann (1998, p. 962-963), significativo dessas transformações é a modificação das formas de representação da sociedade. Enquanto, para a semântica medieval, a sociedade se observava por meio do estrato superior, que, determinado por fatores externos – a natureza ou a vontade divina –, monopolizava as alternativas descritivas (LUHMANN, 1998, p. 894), o pensamento iluminista elegeu o sistema político como instância reflexiva de toda sociedade (ibidem, p. 963-964). A mudança do observador – do estrato superior para uma esfera social específica – implicou tanto a eliminação dos fundamentos metafísicos quanto o perecimento dos estamentos. Isso porque a política, ao estabilizar estruturas internas, como, por exemplo, soberania popular, eleições e Estado de direito, criou as possibilidades para se autolegitimar e operar por meio de distinções diversas daquela inferior/superior, própria da ordem hierárquica da sociedade estratificada (LUHMANN, 2002, p. 255-256).

A adoção da política como o sistema universal da sociedade moderna pelo iluminismo baseou-se em uma concepção ontológica de mundo que foi construída pela

semântica tradicional europeia e se baseava principalmente no princípio da causalidade (DE GIORGI, 2000, p. 138). Nesse sentido, o sistema político era identificado como meio de fixação de normas destinadas a regular toda sociedade, que eram resultado de um esquema de causalidade desencadeado por princípios *a priori* que, conforme tal concepção, regeriam a própria natureza. A atividade política consistia, assim, para fazer referência a uma expressão de De Giorgi (1998, p. 14), em um “método de pesquisa da verdade”, segundo o qual o *dever ser* era considerado explicitação de conteúdos do *ser*.

Tal método remonta ao esquema do legislador racional, concebido por Montesquieu. Em sua definição, leis “são relações necessárias que derivam da natureza das coisas” (Montesquieu, 2004 [1748], p. 3). Segundo Durkheim (1989 [1892], p. 114), esta definição implica assumir que as leis encontram-se pré-condicionadas, pois são, racionalmente, deduzidas das necessidades inerentes à natureza das coisas. Montesquieu considera que, para tal lei se realizar, são essenciais movimentos, meios que a confirmem: assim como as leis físicas comportam alterações de massa e de velocidade que comprovem a regra geral, nas relações humanas, as leis positivas devem se adaptar às condições históricas e sociais para sustentar o conteúdo das leis racionais. Este papel é atribuído ao legislador (MONTESQUIEU, 2004 [1748], p. 3). De modo mais específico, ao sistema político cabia, primeiro, identificar os nexos causais dos quais eram deduzidas leis universais e, depois, como a forma das coisas poderia variar conforme o meio, era necessário adaptar tais leis às situações específicas para manter válida sua universalidade. Os mecanismos de adaptação eram as leis positivas, igualmente extraídas do princípio da causalidade.

O sistema político torna-se, assim, parte da relação de causalidade: era uma necessidade para a universalização das leis naturais. Nesse sentido, é resultado de uma construção racional. Se essa Razão era necessária, não havia alternativas. Era, portanto, a única justiça possível. A razão justa precisava de uma política justa para se autoafirmar como Justiça. Ainda conforme De Giorgi (2000, p. 137), essa circularidade causalmente construída vinculava o direito à política e, também, justificava sua posição privilegiada na estrutura social.

Em resumo: o projeto iluminista pressupõe a existência de um conjunto de valores inerentes à natureza humana. Trata-se de uma humanidade intangível que, por residir na essência dos homens, é considerada presente em todos indistintamente sendo, portanto, universalizada. Esta propriedade compreende uma noção de justiça baseada na igualdade. Ainda que haja variabilidade das leis positivas (diferentes ordenamentos jurídicos, por exemplo), todas se fundamentam no mesmo direito racional. Assim, se qualquer indivíduo carrega a humanidade em si, mas a exteriorização de seus atos está aberta à contingência, cabe à política opor os direitos universais (dos homens) às ações vulgares concretas.

## 2 DESIGUALDADE MATERIAL E ABSTRAÇÃO DA FORMA JURÍDICA UNIVERSAL COMO CONTROLE

A concepção de humanidade descrita, apesar de aparentemente neutra e uniforme, produz muitas contradições. A primeira delas, conforme já apontada pelo jovem Marx, relaciona-se com o problema da forma jurídica. Para explicá-la, recorro à releitura de De Giorgi (1980, p. 21 ss; 2004, p. 23 ss). Segundo o autor, a constituição da sociedade burguesa caracteriza-se pelo advento de desagregação e alta complexidade, pois implica a ruptura e a fragmentação da concepção religiosa, unitária e transcendental do mundo que determinava o socialmente possível nas sociedades pré-modernas (DE GIORGI, 2004, p. 14). De maneira oposta, a sociedade burguesa decompõe e distingue o agir em diversas esferas sociais diferenciadas. Nas palavras de De Giorgi, ao ativar a desagregação, a sociedade burguesa “acresce infinitamente a complexidade” (idem). Esta ideia corresponde, na verdade, a uma noção que se tornou notória no *Manifesto Comunista* e que se refere à insegurança e à volatilidade das relações sociais produzidas no capitalismo. Segundo Marx e Engels (1969 [1848], p. 465) “a subversão contínua da produção, o abalo incessante de todas as condições sociais, a insegurança e a agitação perpétuas distinguem a época burguesa de todas as anteriores”.

A conclusão desta particularidade da sociedade (burguesa) moderna não é, no entanto, o reconhecimento da incerteza como valor assumido pela sociedade. A desagregação significa, ao contrário, medo que, por sua vez, ativa forças opostas destinadas à conservação, à certeza, ao controle e à segurança. Nesse sentido, a sociedade burguesa forma-se a partir de um princípio contraditório, segundo o qual a imensa complexidade gerada constrange a própria sociedade a afrontar o problema da coesão do agir que fora fragmentado (DE GIORGI, 2004, p. 16). Como, após a destruição do centro transcendental de certeza, a complexidade e a desagregação não podem ser eliminadas, a coexistência torna-se possível apenas como abstração. Em outras palavras, diante da impossibilidade real da coesão, a sociedade burguesa estabelece um plano de indiferença à diferença. Este plano, afirma De Giorgi, “igualar, na abstração, a diversidade” (idem). Como é uma ilusão oposta à desagregação fática, é, também, uma forma de dominação. É importante notar que esta forma é uma contradição exigida pelo processo de formação da complexidade. Para evitar os riscos da desagregação (que pode implicar crítica e questionamento permanente), a complexidade estabelece sistemas de abstração para controlar a coexistência das estruturas diferenciadas. O discurso dos direitos humanos ocupa posição de destaque no desempenho desta função.

Desde as considerações do jovem Marx (2006 [1844], p. 362 ss.), é possível identificar que os direitos humanos são um corpo unitário, dividido, no entanto, por dois padrões de direitos: direitos que reforçam ou negam a essência associativa da vida humana. De um lado, os *droits du citoyen*, que pressupõem a vinculação do homem em comunidade; de outro, os *droits de l'homme*, o direito de propriedade e do homem egoísta,

que se baseia no divórcio da vida associativa e no confinamento do social ao indivíduo (ibidem, p. 362-364).

Marx (2006 [1844], p. 362) desenvolve a crítica ao discurso dos direitos humanos por meio da contraposição entre *droits du citoyen* e *droits de l'homme*. Ao estabelecer legalmente a igualdade de todos, os *droits du citoyen* suspendem diferenças materiais (culturais, religiosas, de classe ou de gênero), mas não as anulam, pois elas permanecem fora da esfera da legalidade, tornando-se diferenças não legais (ibidem, p. 355-356). A legalidade permite que tais diferenças se reproduzam a seu modo na sociedade, conforme sua própria natureza. Cabe aos *droits de l'homme* protegê-las (ibidem, p. 362 e ss.). No primeiro espaço, o homem se constitui como ente genérico (*Gattungswesen*); no segundo, indivíduo real (*wirkliches Individuum*) (ibidem, p. 355). Abstrata e artificial, a igualdade generalizante (do legalismo) é uma alegoria que possibilita, na instância material, a imposição de interesses particulares e critérios discriminatórios, que, por sua vez, serão reconhecidas pelo direito privado ou, se preferirem, *droits de l'homme*.

Note-se que a atribuição de aspecto universal à base axiológica dos direitos (os valores inerentes à natureza humana) interrompe abstratamente as desigualdades no âmbito da cidadania universal, mas, no entanto, deixa que elas operem, a seu modo, fora desse âmbito. Em outras palavras: os direitos humanos constroem formalmente um espaço de reconhecimento de igualdade a todos os homens e as desigualdades são repassadas para a sociedade. Cabe aos direitos individuais, como o direito à liberdade, à propriedade ou à autodeterminação, garanti-las. Assim, enquanto a igualdade constitui uma abstração, a existência real caracteriza-se por diferenças que se reproduzem ao ritmo das potencialidades particulares. Em um contexto como o da sociedade mundial, de vasto conflito pela equalização substantiva dos atores sociais, universalismo e igualdade formais são adequados às posições dominantes, pois, sob a crença gerada pelo plano legal de que todos são iguais, critérios discriminatórios podem ser afirmados e incentivos à mobilização, minados.

### **3 VIGÊNCIA UNIVERSAL DO DIREITO PARTICULAR E A SUPERIORIDADE MORAL DAS INSTITUIÇÕES JURÍDICAS DO NORTE**

Esta contradição do iluminismo, do humanismo e do racionalismo revela-se especialmente no risco de hierarquizações sociais por conta do seu alto potencial de atribuição de superioridade moral às instituições jurídicas e padrões normativos de sociabilidade do Ocidente (os países do Norte global) (COSTA, 2003, p. 25). Como visto, a semântica universalista dos direitos baseia-se na premissa fundamental humanista – a existência de um universo valorativo inerente a todos os homens – da qual é derivada a exigência de sua validade e vigência na sociedade mundial e a sua imposição sobre âmbitos destoantes. Esta pretensão universal de validade é justificada por um fundamento moral de legitimidade que, por sua vez, é inferido de um projeto de racionalização



do mundo. Em contraposição à ordem estabelecida por uma visão (considerada) mística, o homem racional deduziria de sua essência leis que corresponderiam à natureza objetiva, não a um outro poder (taxado de) misterioso.

Existe, assim, um processo de moralização do discurso jurídico iluminista que viabiliza sua difusão pela sociedade mundial. Essa concepção de direito moralmente universalizado baseia-se no modelo de cidadania, que é caracterizado pela relação de abstração e generalidade (“racionalização”) da forma jurídica e desenvolvido pelo constitucionalismo e pelo pensamento jurídico ocidental. Na história do direito dos Estados europeus, a estrutura jurídica é construída como uma categoria que se descola das ações concretas, se eleva sobre os lados em conflito e os transforma em “partes”. Esta categoria vincula-se a uma ordem política (a concepção ocidental de democracia) e, com isso, define um critério único de justiça. Neste momento, ela se externaliza, isto é, trata como injusto o que poderia ser apenas diferente. Quando existe um critério superior e unicamente válido de justiça, outros critérios precisam ser tutelados ou eliminados. Com isso, a violência física ou/e simbólica torna-se parte integrante do direito (MENKE, 2001, p. 38). Esta lógica funcionou para a formação do Estado-Nação europeu em face dos particularismos jurídicos medievais e é transportada para as instituições globais.

Este é o ponto de partida para se fixar um critério universal de bem e de justiça, do qual se extrai uma hierarquia moral: de um lado, espaços civilizados, detentores das virtudes da racionalização intelectual; de outro, bolsões de injustiça, governados por normas irracionais e atrasadas. Instituições, valores e formas de vida, definidos como racionais, adquirem, assim, superioridade na escala da civilização. Tal lugar é ocupado pelos países do Norte não apenas pela autoria na elaboração desse projeto, conhecido por iluminismo, mas também pela relação dialética da qual ele se constitui. Como as instituições e padrões universalizados correspondem ao percurso histórico-social da Europa e dos EUA (sua forma de direito, de Estado e de economia), uma história específica se apresenta, por meio de conceitos aparentemente neutros (homem, razão, direito, democracia), como lei da humanidade e, com isso, constrói uma estratégia de colonização dos processos globais (COSTA, 2003, p. 26).

Ressalte-se que a origem não é um problema *per se*, mas se transforma em um problema por causa da estrutura contraditória de um discurso que reúne em si mesmo moral, humanismo e universalização. Ao se pretender universal, não se reconhece a diferença (outras racionalidades) no mesmo *status* de igualdade. Como, no entanto, a diferença permanece por conta da diversidade do mundo, o discurso tem de lhe dar uma forma de tratamento. É, dessa forma, que a diferença é absorvida como inferiorização do “outro”. Ela é representada pela humanidade (mantém-se o universalismo), mas, ao mesmo tempo, em sua especial fragilidade (porque é diferente). Se os diferentes são iguais enquanto homens, mas inferiores em suas potencialidades, o grupo autoproclamado “esclarecido” pode, então, “protegê-los” (DE GIORGI, 2010, p. 3 ss.). Assim, sob o manto do discurso humanista, assimetrias e dominações são fixadas.

Ao estabelecer a vigência universal de uma experiência particular, o processo de universalização dos direitos se constrói discursivamente por mecanismos contraditórios de alternância de sentido entre o todo e a parte. Este recurso linguístico à sinédoque instaura imagens de superioridade moral do Norte em relação à observância dos direitos, de modo a tornar suas práticas e instituições isentas de questionamento e, ao mesmo tempo, critérios para julgar o resto do mundo. Ressalte-se que isso se verifica mesmo nas situações em que os países dessa região violam abertamente os respectivos direitos. Pense-se, por exemplo, na convivência de tribunais e órgãos oficiais supranacionais com os campos de detenção de imigrantes irregulares, com as políticas de segurança contra o terrorismo ou com a previsão legal da pena de morte. Ou, ainda, se preferirem em um plano microsocial, pense-se na quantidade de denúncias de violações dos direitos humanos na América Latina oferecida à Comissão e à Corte Interamericana de Direitos Humanos pelas *Law Clinics* das Faculdades de Direito dos Estados Unidos, país que, junto com seu vizinho Canadá, não ratificou o Pacto de San José da Costa Rica.

#### **4 SOCIOLOGIA PÓS-COLONIAL DO DIREITO: CRÍTICA À UNIVERSALIZAÇÃO DO DISCURSO JURÍDICO DO OCIDENTE**

Esse conjunto de críticas à pretensão de universalização dos padrões sociais e semânticos dos países do Norte é desenvolvido pelos estudos pós-coloniais, cuja origem remonta à obra de Edward Said sobre o orientalismo. O autor constata que o conhecimento do Ocidente sobre o Oriente atende a uma lógica autorreferencial (SAID, 2003 [1978], p. 2-4). Influenciado pela noção de discurso de Foucault, Said apresenta o orientalismo como uma invenção imaginativa europeia destinada à reafirmação da própria ideia de Ocidente (ibidem, p. 3). O Oriente é artificialmente construído como o “outro” e o “inferior”. Por oposição, os valores ocidentais constituem sua identidade e sua superioridade. O orientalismo, conclui Said, expressa “um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente” (idem).

Com o surgimento de outras abordagens pós-coloniais, as estratégias discursivas do Ocidente são redimensionadas: o “outro” projetado como inferior ou atrasado abrange o resto do mundo (HALL, 2007, p. 56-60). A exemplo da autorreferencialidade que moldou o orientalismo, a distinção Ocidente/resto do mundo é discursivamente construída de maneira assimétrica pelo imaginário dos países europeus que, para constituírem sua identidade, fabricam sua superioridade. Como, no entanto, este discurso é imposto como dado universal, inerente à natureza, este processo conduziu à monopolização por parte da semântica ocidental das noções de *humano*, *desenvolvimento* e *modernidade*. Com isso, foi possível legitimar intervenções político-militares e exportações de modelos sobre as demais regiões: poderiam ser justificadas como meios de modernização, civilização e melhora do Sul global, mesmo que isso tenha

significado o apoio a ditaduras em grande parte do mundo e a difusão global de técnicas de tortura. Tem-se, assim, na base do conhecimento do mundo, uma estratégia discursiva de dominação que o pós-colonialismo latino-americano denominou *colonialidade do saber* (DUSSEL, 2000).

Conforme o programa de pesquisa formulada por Boacã e Costa (2009, p. 69-90), o diálogo entre a sociologia e os estudos pós-coloniais oferece à teoria social o (neo)colonialismo como critério de análise dos modelos de sociedade, dos atores políticos e das relações culturais contemporâneos. Por meio dessa proposta, seria possível interpretar os processos sociais a partir do impacto da experiência colonial, isto é, conforme as assimetrias entre Norte e Sul que sobreviveram à independência administrativa e permanecem na forma de reprodução do conhecimento e nas relações econômicas, políticas e culturais (ibidem, p. 53).

Em primeiro lugar, ao demonstrar que o legado ocidental não corresponde a uma realidade objetiva, mas a um discurso constitutivo de identidade por oposição ao outro (o resto do mundo), a observação sociológica pós-colonial identifica no interior dos projetos universais da modernidade ocidental estratégias de exclusão, colonização e hierarquização dos processos globais. Assim, para essa abordagem, as forças sociais dominantes não se constituem apenas pelo uso da violência. Ainda que esta dimensão não seja ignorada, a dominação, como aponta Chimni, só se estabiliza quando o dominado concebe e aceita a visão do mundo do dominador como a “ordem natural das coisas” (CHIMNI, 2006, p. 15). Por meio desta noção, seria possível, no âmbito de uma sociologia pós-colonial do direito, reinterpretar a função social dos discursos jurídicos à luz das relações assimétricas de poder entre as regiões globais.

## 5 O DISCURSO JURÍDICO UNIVERSAL COMO PROCESSO DE RECOLONIZAÇÃO DO SUL GLOBAL

Como sinônimo de humanidade, desenvolvimento e modernidade, a cultura jurídica ocidental tornou-se instrumento para a naturalização das ideias dominantes do Norte pelo Sul global. Neste processo, o papel da linguagem do direito é ideológico e legitimador: traduz a concepção do Norte em conceitos e regras racionais e justas que podem ser naturalmente aceitas como referências pelo Sul (CHIMNI, 2006, p. 15). Por suas supostas qualidade e neutralidade, o discurso jurídico ocidental eleva teorias e instituições do direito dos países centrais à superioridade na escala de civilização, o que lhes permite determinar o comportamento dos atores jurídicos do Sul. Trata-se de um processo de ocultação de relações coloniais entre Norte e Sul por meio do direito.

À luz desta consideração, o processo de universalização da racionalidade jurídica pode ser relido. Tal racionalidade foi apresentada pela Europa no século XIX como um discurso superior, formado por enunciados que resultavam do acúmulo de saber

sobre o mundo (ANGHIE, 1999, p. 20 ss.) e baseado em métodos científicos que, conforme esquemas lógicos de dedução e indução, eram capazes de promover generalização de regras a partir de casos e, com isso, oferecer segurança para a ação. Assim, ao se afirmar como única condição para o direito moderno, a racionalização jurídica separou, do ponto de vista do direito, o mundo entre regiões civilizadas (detentoras de tal conhecimento) e incivilizadas (com formas jurídicas “irracionais e primitivas”) (ibidem, p. 20). Na base desta distinção, está a justificativa para a imposição global do modelo jurídico dos países do Norte e para a colonização das manifestações destoantes de direito no resto do mundo.

Para se ater a questões atuais, pense-se, por exemplo, nos desenhos jurídicos projetados no Norte como universais sob justificativa de uma neutralidade e qualidade ética ou moral. *Governance, accountability, democracia* etc. são conceitos que, quando operacionalizados, constroem um campo de comparação em que o desenvolvimento sociojurídico do Norte é tido como único válido, de modo a gerar uma pretensa superioridade que se torna critério para julgar e excluir práticas jurídicas do resto do mundo. Nesse sentido, é possível afirmar que no Sul global engenharias institucionais orientadas pelo grau de cidadania ou governança das “verdadeiras” democracias reproduzem a mesma lógica das “missões civilizatórias” e autorizam recolonizações (CHIMNI, 2006, p. 3).

De maneira resumida, o discurso universal do direito reproduz o seguinte esquema: uma vez que ele adota os padrões ocidentais (particularmente, da Europa e dos EUA) como sinônimo de “humanidade”, “desenvolvimento” ou “modernidade”, a realidade jurídica conceitualmente desajustada dos países do Sul é reconstruída por comparação; a ausência das mesmas características, traduzida como atraso; os padrões (do Norte) não encontrados são adotados como critério normativo de evolução e, portanto, importados ou impostos. Com isso, as posições hierárquicas do poder global são mantidas. Reproduz-se, assim, por meio do direito, a mesma estrutura lógica da relação colonial: a noção de “universalismo”, monopolizada pela semântica dos países do Norte, não só oprime manifestações empíricas e cognitivas do Sul global (incompletude, irracionalidade, desvio), como exige a sua conformação (modernização) (HALL, 1996, p. 246-254).

## **6 TEORIA DA HETEROGENEIDADE DE DIREITOS COMO PROJETO MUNDIAL ALTERNATIVO DE DIREITO**

Enquanto a racionalidade jurídica ocidental baseia-se na pretensão de universalidade, os esquemas semânticos das demais sociedades apoiam-se no reconhecimento da diferença ou das particularidades étnicas, culturais, religiosas e sociais (até como resistência à expansão do projeto iluminista) (CHATTERJEE, 1998, p. 277-282; 2006, p. 37 ss.). Assim, sem equivalentes autóctones, a imposição do modelo de direito europeu ou norte-americano levou à cisão, nos espaços colonizados, entre o discurso jurídico, que

segue o arquétipo ocidental, e a dinâmica social, que exige estatutos que respondam a suas especificidades. Sob este olhar, o diagnóstico usual sobre a separação entre direito e sociedade no Sul global adquire outro sentido. De um lado, explica a rotinização do discurso da reforma pelos atores jurídicos destas regiões, pois a realidade parece sempre frustrar as expectativas geradas por desenhos institucionais baseados no modelo norte-americano ou europeu (BOATCĂ; COSTA, 2009, p. 55). De outro, revela os obstáculos empíricos e teóricos que projetos de democracia baseados na universalização de um modelo de direito e de um tipo de sociedade encontram em muitos países.

Para demonstrar tais obstáculos, o pós-colonialismo questiona o potencial emancipatório da noção de sociedade civil e, com isso, sua capacidade de oposição ao Estado. Dentre as escolas pós-coloniais, esta compreensão de rearticulação da ação política é especialmente enfatizada pelos estudos subalternos indianos. Segundo Chatterjee (1990, p. 128 ss.), Estado e sociedade civil são retóricas imbricadas: enquanto forma de homogeneização da população, a sociedade civil transforma demandas cotidianas em ação institucionalizada e autodirecionada ao Estado, que a absorve por meio de categorias jurídicas universais como cidadania e igualdade. Não há confrontação, mas ideal de articulação. Por este motivo, as forças do mercado são consideradas movimentos da sociedade civil. Neste caso, a autoimplicação torna-se engrenagem do próprio capitalismo. Assim, ao tratar a multiplicidade de atores sociais como massa uniforme por generalizações conceituais, a dicotomia Estado/sociedade civil oprime diferenças e identidades (ibidem, p. 129-130).

No lugar da noção de sociedade civil, os estudos subalternos indianos buscam, a partir de um diálogo com Gramsci, resgatar a ideia de sociedade política. Diferentemente da abstração da sociedade civil, as sociedades políticas transformam-se na esfera de ação os atores políticos do Sul cujos interesses se chocam com o capitalismo e não são contemplados pelo direito oficial. É possível diferenciar estes horizontes de atuação em duas formas de resistência: (i) ao capital e (ii) ao Estado. Quanto à primeira, as sociedades políticas são alternativas à dominação capitalista que, nas regiões colonizadas, depende da imposição de abstrações uniformizadoras como *cidadania* (meios de ocultação das diferenças reais), introduzidas pela ideia de *sociedade civil*, que se vale da aparente universalização dos interesses, mas, na verdade, é constituída pelos valores das poucas minorias assimiladas: os descendentes dos colonizadores. Quanto à oposição ao Estado, as sociedades políticas tornam-se meio de restauração da identidade política e de reaproximação entre discurso jurídico e dinâmica social nos países periféricos. Isso implica a substituição, nessas áreas, da universalidade pela heterogeneidade dos direitos de cada comunidade. Nesse caso, as enunciações jurídicas seriam resultado dos interesses concretos de grupos particulares e atenderiam às especificidades e diferenças politicamente construídas pelos segmentos sociais. Assim, a partir do diagnóstico da falsa dicotomia entre Estado/Sociedade

civil, os estudos pós-coloniais e subalternos consideram que a autêntica confrontação entre sociedades políticas e Estado instaura espaços de reivindicações em que os direitos são conquistados conforme demandas particulares, e não de acordo com a retórica formal dos universalismos (CHATTERJEE, 2006, p. 69-78).

Na América Latina, até agora a ideia de fragmentação dos direitos foi desenvolvida particularmente no âmbito dos estudos jurídico e se baseou em uma releitura sociológica e antidogmática sobre o direito, como se pode depreender dos trabalhos de Sousa Santos. Para o autor, a noção de autonomia do direito e a semântica jurídica ocidental não são adaptadas à realidade latino-americana (SANTOS, 1995, p. 89 ss.). Como estas sociedades são fragmentadas cultural e discursivamente, as pretensões de monopólio da produção do direito pelo Estado exigem a conformação das possibilidades sociojurídicas e, ao se basearem nos padrões de sociedade moderna definidos pelo centro, institucionalizam assimetrias de poder baseadas na distinção desenvolvido/atrasado. Para o direito liberar suas potencialidades, seriam necessárias ordens jurídicas que reflitam a diversidade social (étnica, cultural, religiosa etc.) existente. Isso implica o reconhecimento de uma pluralidade de fontes sociais do direito, alternativas às conexões formais do Estado.

Neste sentido, Sousa Santos sugere a libertação de múltiplas formas jurídicas emanadas dos diferentes tipos de solidariedade e passados comuns existentes em cada comunidade (SANTOS, 2006, p. 26 ss.). Do ponto de vista do discurso jurídico, isso significa a substituição da pretensão exclusivista do legalismo dogmático estatal pela pluralidade de discursos jurídicos tópicos. Segundo o autor, por conta do baixo grau de institucionalização e do acesso restrito aos meios de coerção, os direitos das comunidades possuem espaços retóricos mais amplos que o direito estatal (SANTOS, 1977, p. 96 ss.). As decisões não resultam da aplicação unívoca de regras gerais nem se orientam pela adjudicação. Buscam, ao contrário, a aceitação das partes e dos vizinhos. Por esta razão, dependem da persuasão, cooperação, participação e consenso. Para Sousa Santos, essas experiências jurídicas são instrumentos de justiça alternativa e, a exemplo de outras experiências revolucionárias, são fatores de ruptura da ordem jurídica imposta (ibidem, p. 103). São exemplos de tais experiências o direito das favelas e o constitucionalismo bolivariano presente na América Latina.

## CONCLUSÃO

A crítica à universalização do discurso jurídico desenvolvida neste artigo não significa uma defesa ao relativismo dos direitos humanos ou ao multiculturalismo. Tais construções não são alternativas, mas parte do modelo universalista, na medida em que a autonomia do “outro” é assegurada por técnicas de congelamento cultural, exotização e subalternização. Produz, nesse sentido, hierarquias culturais, que excluem o “exótico” dos processos decisórios, transformando-o em místico,

nativista ou primitivo a ser salvaguardado e preservado (COSTA; GONÇALVES, 2011, p. 68-69).

Esta crítica também não deve ser vista como uma negação aos direitos humanos. Trata-se apenas de apontar tensões no atual projeto dominante de universalização. Com isso, busca evitar uma postura excessivamente entusiasmada e muitas vezes ingênua de adesão incondicional ao sistema universal de direitos humanos que, todavia, é cega às contradições que ele mesmo produz. Esta postura possui um elevado risco de defender posições que são aparentemente progressistas, mas, na verdade, perpetuam formas de controle e repressão.

Da perspectiva deste artigo, a tentativa de imposição universal da razão jurídica iluminista como a única “razão justa” e do modelo de direitos humanos dela decorrente adquire um caráter conservador. O que significa racionalidade universal se a sociedade produz, no seu operar, diferenças? Segundo De Giorgi (2000, p. 13 ss.), o monopólio iluminista da razão buscou destruir a diversidade que surgiu nos últimos dois séculos. Tal tentativa, no entanto, não acarretou a eliminação de projetos alternativos baseados em outras racionalidades. Ao contrário, como mostra De Giorgi (1999, p. 29), razões destoantes surgem permanentemente e, apesar da falta de reconhecimento, colocam um dilema para a razão iluminista: ela precisa se provar universalmente racional. Mas quem pode afirmar que aquela Razão é universal? Uma outra razão: a Razão, conclui De Giorgi, precisa de uma outra razão para se descrever racional (idem). Paradoxalmente, ela perde seu caráter de universalidade. Isso significa que só poderá se afirmar como tal se recorrer ao autoritarismo, ou seja, eliminando as outras razões.

Em resumo, o projeto universal do iluminismo jurídico é, na verdade, pleno de tensões. Trata-se de semântica aparentemente neutra que, na verdade, encobre posições de poder e bloqueia a irrupção de semânticas diferentes. Da perspectiva da história colonial, fica claro que esta violência é imprescindível para a expansão do capitalismo. Isso não significa rechaçar a tese da mundialização do direito, mas sim, diante das contradições do projeto dominante de universalização, assinalar a imperiosidade da emergência, no plano global, de regimes jurídicos e sociedades políticas alternativas.

## NOTAS

1 Para uma ampla discussão sobre a possibilidade de diálogo entre teoria dos sistemas e pós-colonialismo, ver meus trabalhos anteriores (GONÇALVES, 2013b, 2013c).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMSTUTZ, M.; FISCHER-LESCANO, A. (Orgs.). *Kritische Systemtheorie. Zur Evolution einer normativen Theorie*. Bielefeld: Transcript, 2013.
- ANGHIE, A. "Finding the peripheries: sovereignty and colonialism in nineteenth-century international law". *Harvard International Law Journal*, v. 40, n. 1, p. 1-71, 1999.
- BACHUR, J. P. *Às portas do labirinto: para uma recepção crítica da teoria social de Niklas Luhmann*. Rio de Janeiro: Azougue, 2010.
- CHATTERJEE, P. "A response to Taylor's modes of civil society". *Public Culture*, v. 3, p. 119-132, 1990.
- \_\_\_\_\_. "Community in the East". *Economic and Political Weekly*, v. 33, n. 6, p. 277-282, 1998.
- \_\_\_\_\_. *The politics of the governed: reflections on popular politics in most of the world*. New York: Columbia University Press, 2006.
- CHIMNI, B. S. "Third world approaches to international law: a manifesto". *International Community Law Review*, v. 8, p. 3-27, 2006.
- COSTA, S.; BOATCĂ, M. "Postkoloniale soziologie: ein programm". In: REUTER, J.; VILLA, P. (Orgs.). *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*. Bielefeld: Transcript, 2009.
- COSTA, S.; GONÇALVES, G. L. "Human rights as collective entitlement? Afro-descendants in Latin America and the caribbean". *Zeitschrift für Menschenrechte*, v. 5, p. 52-71, 2011.
- COSTA, S. "Democracia cosmopolita: déficits conceituais e equívocos políticos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, n. 53, p. 19-32, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Essentialismuskritik, transnationaler Antirassismus, Körperpolitik. Paul Gilroy und der Black Atlantic". In: REUTER, J.; KARENTZOS, A. (Orgs.). *Schlüsselwerke der postkolonialen Studien*. Wiesbaden: VS, 2012.
- DE GIORGI, R. *Multiculturalismo, identidad y derecho*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Sociología Jurídica, 2010. Disponível em: <<http://www.sasju.org.ar/>>. Acesso em: 27 jul. 2015.
- \_\_\_\_\_. *Scienza del diritto e legittimazione*. Lecce: Pensa, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Problemi della governabilità democratica". In: CAMPILONGO, C. *Diritto democrazia e globalizzazione*. Lecce: Pensa, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Niklas Luhmann: die Zukunft des Gedächtnisses". In: STICHWEH, R. (Org.). *Niklas Luhmann – Wirkungen eines Theoretikers: Gedenkcolloquium der Universität Bielefeld am 8. Dezember 1998*. Bielefeld: Transcript, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Wahrheit und Legitimation im Recht. Ein Beitrag zur Neubegründung der Rechtstheorie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1980.
- DURKHEIM, E. *Il contributo di Montesquieu alla fondazione della scienza politica*. Napoli: Il Tripode, 1989[1892].
- DUSSEL, E. "Europa, modernidad y eurocentrismo". In: LANDER, E. (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Caracas: Unesco/UCV, 2000.
- GONÇALVES, G. L.; BACHUR, J. P. "O direito na sociologia de Niklas Luhmann". In: SILVA, F. G.; RODRIGUEZ, J. R. (Org.). *Manual de sociologia jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- GONÇALVES, G. L. *Direito entre certeza e incerteza: horizontes críticos para a teoria dos sistemas*. São Paulo: Saraiva, 2013a.
- \_\_\_\_\_. "Pós-colonialismo e teoria dos sistemas: notas para uma agenda de pesquisa sobre o direito". In: BACHUR, J. P.; DUTRA, R. (Orgs.). *Dossiê Niklas Luhmann*. Belo Horizonte: UFMG, 2013b.
- \_\_\_\_\_. "Postkolonialismus und Systemtheorie: Eine Forschungsperspektive zum Recht im Süden?". In: TZANEVA, Magdalena. (Org.). *Nachtflug der Eule: 150 Stimmen zum Werk von Niklas Luhmann: Gedenkbuch zum 15. Todestag von Niklas Luhmann (8. Dezember 1927 Lüneburg – 6. November 1998 Oerlinghausen)*. Berlin: LiDi EuropEdition, v. 1, p. 125-156, 2013c.
- GRESPLAN, J. *Revolução francesa e iluminismo*. São Paulo: Contexto, 2008.
- HALL, S. "When was 'the Post-colonial'? Thinking at the Limit". In: CURTI, L.; CHAMBERS, I. (Orgs.). *The*



- Post-colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. London: Routledge, 1996.
- \_\_\_\_\_. "The West and the Rest: Discourse and Power". In: DAS GUPTA, T. et al. (Orgs.). *Race and Racialization: Essential Readings*. Toronto: Canadian Scholars Press, 2007.
- KANT, I. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" In: BAHR, E. (Org.). *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Reclam, 1974[1784].
- LESSA, S. *Iluminismo e marxismo: a questão ontológica*. Fortaleza: FAGED/UFC, 2001. Disponível em: <[http://www.sergiolessa.com/no\\_published/ILUXMARX.pdf](http://www.sergiolessa.com/no_published/ILUXMARX.pdf)>. Acesso em: 27 jul. 2015.
- LUHMANN, N. *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*. München: Olzog, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Rechtssoziologie*. Opladen: Westdeutscher, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, v. 2, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- MARX, K. Zur Judenfrage. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz, v. 1, p. 347-377, 2006 [1844].
- \_\_\_\_\_; ENGELS, F. *Manifest der kommunistischen Partei*. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz, p. 459-493, 1969 [1848].
- MENKE, C. *Recht und Gewalt*. Berlin: August, 2011.
- MONTESQUIEU, C.-L. de S. *Lo spirito delle leggi*. Milano: Bur, v. I, 2004 [1748].
- OPITZ, S. *An der Grenze des Rechts: Inklusion/Exklusion im Zeichen der Sicherheit*. Weilerswist: Velbrück, 2012.
- SAID, E. W. *Orientalism*. London: Penguin Books, 2003 [1978].
- SANTOS, B. S. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: IIDS, 2010.
- \_\_\_\_\_. "La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes". In: SANTOS, B. S. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: Clacso, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Toward a new common sense: Law, science, and politics in the paradigmatic transition*. London: Routledge, 1995.
- \_\_\_\_\_. "The law of the oppressed: the construction and reproduction of legality in pasargada". *Law & Society Review*, n. 12, p. 5-126, 1977.
- SANTOS, T. "A teoria da dependência: um balanço histórico e teórico". In: SEGRERA, Francisco L. *Los retos de la globalización – Ensayos en homenaje a Theotônio dos Santos*. Caracas: Unesco, v. 1, 1998.
- STÄHEL, U. *Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie*. Weilerswist: Velbrück, 2000.
- VILLAS BÔAS FILHO, O. *Teoria dos sistemas e o direito brasileiro*. São Paulo: Saraiva, 2009.

Guilherme Leite Gonçalves

Rio de Janeiro – RJ – Brasil  
guilherme.leite@uerj.br

PROFESSOR DE SOCIOLOGIA DO DIREITO DA UNIVERSIDADE  
DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO.