



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE – FURG**  
**FACULDADE DE DIREITO – FADIR**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO E JUSTIÇA SOCIAL**  
**MESTRADO EM DIREITO E JUSTIÇA SOCIAL**

**LIZANDRO MELLO PEREIRA**

**DECOLONIZAR O PENSAMENTO JURÍDICO SOBRE OS DISCURSOS DE ÓDIO:  
DESCONSTRUINDO A CULTURA DA VIOLÊNCIA**

Dissertação submetida como requisito à obtenção do grau de Mestre, junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito e Justiça Social da Universidade Federal do Rio Grande (PPGDJS-FURG), sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Raquel Fabiana Lopes Sparemberger.

**Rio Grande**  
**Mai de 2017**

## Ficha catalográfica

P436d Pereira, Lizandro Mello.

Decolonizar o pensamento jurídico sobre os discursos de ódio: desconstruindo a cultura da violência / Lizandro Mello Pereira.  
– 2017.  
262 p.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Programa de Pós-graduação em Direito e Justiça Social, Rio Grande/RS, 2017.

Orientadora: Dr<sup>a</sup>. Raquel Fabiana Lopes Sparemberger.

1. Discurso de ódio 2. Pensamento Decolonial 3. Análise de Discurso I. Sparemberger, Raquel Fabiana Lopes II. Título.

CDU 34.02

Catálogo na Fonte: Bibliotecário Me. João Paulo Borges da Silveira CRB 10/2130

## **FOLHA DE APROVAÇÃO**

**LIZANDRO MELLO PEREIRA**

### **DECOLONIZAR O PENSAMENTO JURÍDICO SOBRE OS DISCURSOS DE ÓDIO: DESCONSTRUINDO A CULTURA DA VIOLÊNCIA**

Dissertação submetida como requisito à obtenção do grau de Mestre, junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito e Justiça Social da Universidade Federal do Rio Grande (PPGDJS-FURG)

Data da Aprovação: 26 de junho de 2017.

**BANCA AVALIADORA:**

**Profª Drª RAQUEL FABIANA LOPES SPAREMBERGER - FURG**

**Profª Drª IVONE FERNANDES MORCILO LIXA – FURB**

**Prof. Dr. JOSÉ RICARDO CAETANO COSTA - FURG**

## DEDICATÓRIA

À minha mãe, dona Maria Ivanir Mello. Sinto tanto tua falta...  
Ao Heitor, meu amigão, a risada mais gostosa, o cara que mais me ensina.  
À Karine, meu amor, a melhor escolha que fiz na vida.  
Aos meus irmãos, Liziane e Luciano, sempre a meu lado.

## AGRADECIMENTOS

Perdi minha mãe biológica enquanto tentava escrever esta dissertação. Ela infelizmente não vai poder ver o filho, primeiro graduado da família toda, agora o primeiro Mestre. Contudo, ganhei uma “mãe acadêmica”: não teria conseguido sem todo o apoio, motivação e combatividade da professora Raquel Sparemberger. Ela não foi uma simples orientadora, se o tivesse sido, eu teria desistido perto do fim. A ela agradeço imensamente.

Agradeço também a todos os colegas da Universidade que me possibilitaram frequentar o Mestrado, em especial à profa. Cleuza Sobral Dias e professores Danilo Giroldo pela confiança, amizade, carinho e incentivos ao longo desses últimos três anos. À professora Vanise Gomes e ao professor Antônio Valente, minhas chefias neste período, que apoiaram institucionalmente cada passo. Aos caríssimos Paulo Grafulha, Antonio Centeno e Eduardo Barroco, pelo sempre imprescindível apoio administrativo. E aos demais colegas da “minha casa” FURG que sempre apoiaram: Mozart Tavares Martins Filho, Denise Gul, Isabel Oliveira, Sandra Brandão, Marilice Magroski, Obirajara Rodrigues, Mauro Póvoas, enfim, é muita gente, desculpem se não lembrei alguém aqui.

Agradeço às/aos colegas que dividiram cada aula, seminário e evento comigo, em especial à Claudia, Natalia, Ignácio, Otávio, Jaqueline. Também agradeço na mesma medida, mas em separado, ao “Team Raquel”: Bianca, Abel e de maneira mais que especial ao Bernard e à Luciana Sottili, sem eles eu simplesmente não teria defendido – obrigado por toda essa reta final de correria e burocracias! E minha gratidão a todos os parceiros de caminhada e perrengues nessa vida de graduação, especialmente Samuel, Adriane, Daniel, Cleverton, Felipe.

Meu muito obrigado a todos os docentes que possibilitaram meu crescimento nesses anos todos. À Rita de Araujo Neves e ao Juarez Fuão (afinal, “não existe ex-orientador”), Jaime John, Miguel Ramos, Rodrigo Oliveira, Daniel Prado, Jussemar Weiss, Francisco das Neves Alves, Luis Henrique Torres. E em especial aos companheiros dessa etapa mais recente do Mestrado: José Ricardo, Éder Dion, Salah Khaled Jr., Renato Duro, Fatinha Gautério, Maria Cecilia Leite, Ernani Schmidt, muito obrigado por cada pedação de sabedoria que me proporcionaram.

Sou muito grato por ter contado com a presença do José Ricardo e da Ivone Lixa na minha banca, não apenas pelas melhorias apontadas para esse trabalho, mas também pelas risadas, pela lição de humanidade. Defendi um trabalho, ganhei uma amizade.

E o maior dos agradecimentos não poderia deixar de ser à Kah e ao Heitor: eles seguraram as pontas comigo durante todo esse processo, me apoiaram psicologicamente, fisicamente, me deram tudo que precisei pra poder tomar fôlego e escrever e defender, em meio ao turbilhão de percalços de saúde, familiares e administrativos que foi 2016. Obrigado, meus amores.

## RESUMO

O *discurso de ódio* vem sendo um refúgio. Um local epistemológico seguro, onde se deposita o conjunto de manifestações – verbais, escritas, imagéticas – dadas e tomadas como portadoras de mensagens que, em algum momento, impactam alguma sensibilidade demarcada politicamente. Como depósito, esconde e armazena o problema.

Sob o ponto de vista do Direito, o discurso de ódio é uma entidade abstrata, para a qual o saber jurídico brasileiro do início do século XXI não constituiu avanços teóricos satisfatórios. Amalgamando o perigo do senso comum (ou midiático), a esquizofrenia de teorias centradas além-mar, e a insistência numa leitura histórica ultrapassada (quando não rarefeita), os consensos se avolumam apontando para uma dicotomia discurso de ódio - liberdade de expressão. O que o empirismo mostra, contudo, é que isso não satisfaz nem como resposta, quanto mais como solução.

Quando se avalia o cenário não só jurídico, mas também político, brotam pretensões de soluções as mais diversas: possibilidade de criminalização de condutas (com toda sua carga de seletividade punitiva do Estado e sua ineficácia para atender a condutas que sequer foram avaliadas por estudos atualizados); regulamentação do papel da *internet* e dos meios de comunicação (como se o discurso de ódio dependesse apenas destes meios); impulsos educacionais (dissolvidos em uma miríade de ações possíveis e em patamares pedagógicos pouco assertivos). Mas afinal: *onde se situa o problema, e como ele se conforma?*

A avaliação deste trabalho pretende lidar com a noção de *problema bifronte*: o *discurso de ódio não totaliza o problema*, ele é geminado com o *discurso jurídico* que lhe é apenso, com as (in)disposições da doutrina, do julgar, que falam em e sobre o ódio. Se não há uma posição do Direito que permita clarear um pouco mais o que é o discurso de ódio, este flui para outros formatos para fora do encapsulamento que lhe dá a compreensão jurídica atomizada, a qual, em regra, viabiliza esse escape pela falsa dicotomia com a liberdade de expressão garantida no entendimento ocidental em degraus nos séculos XVIII e XX. São estas as duas faces do problema: o *discurso odiante* e o *jurisdiscorso colonizado*.

Se há um discurso jurídico que possibilita um campo aberto para que o ódio em

forma de discursos campeie, qual sua montagem, o que o determinou? Antes de mais nada, colocamos o Brasil em contraposição aos modelos europeus e estadunidense que forma(liza)ram o Direito como construção social: partimos do fato de que a imitação, a adoção acrítica e o *voluntarismo* da nossa cultura jurídica já estabeleceu patamares em que nos pusemos a jusante do que é produzido no pensamento além-mar, sem voltar os olhos para nossas sociedades ao sul do Rio Grande. Temos um direito *colonizado*; e um discurso, portanto, colonizado e colonizador numa mesma comunidade de juristas.

Uma abordagem heterodoxa e muito crítica se faz necessária. Se o discurso de ódio não vem à tona, se o jurisdiscorso colonizado entulha a discussão, ferramentas e posturas devem ser repensadas. Para isso, o pensamento decolonial conjugado às teorias de análise de discurso podem oferecer uma perspectiva com outro ponto de fuga. Regar e oxigenar o pretense *direito puro* com a Análise Crítica do Discurso, a Historiografia, a Decolonialidade, a Analética: eis o que pretende esse trabalho. Contribuir para uma visualização das duas faces do problema, o discurso de ódio e o jurisdiscorso, num contexto bem mais amplo e encaminhando para outras possibilidades de tratamento desse problema bifronte numa sociedade que é a nossa, num tempo que é o nosso.

Palavras-Chave: Discurso de ódio. Pensamento Decolonial. Análise de Discurso.

## ABSTRACT

Hate speech has been a refuge. A secure epistemological placement, where a large set of manifestations - verbal, written, imaged - are deposited and taken as message carriers that, at some point, impact some politically highlighted sensibility. As a vault, it hides and stores the problem.

From the point of view of law studies, hate speech is an abstract entity, for which the Brazilian juridical knowledge at the brink of the 21st century did not constitute satisfactory theoretical advances. Mixing the dangers of common sense (or mediatic sense), the schizophrenia of theories centered overseas, and the insistence on an outdated historical reading (when not diluted), the consensus over it points to a dichotomy hate speech - freedom of expression. What empiricism shows, however, is that this frame does not satisfy as an answer, let alone a solution.

When assessing the scenario not only juridical, but also political, there are pretensions to much different solutions: possibility of enact criminalizations (bringing along the State's punitive selectivity and its inefficiency over conducts that have not even been evaluated by up-to-date studies ); regulation of the role of the internet and the media (as if hate speech depended solely on these means); educational impulses (dissolved in a myriad of possible actions and having little assertive pedagogical levels). But after all: *where is the problem, and how does it build up?*

The evaluation on this work intends to deal with the notion of a *two-faced problem*: hate speech does not totalize the problem, it is coupled with the legal discourse attached to it, with the (in)dispositions of doctrine, of judgment, about hate. If there is not a position of law studies that allows to make a little more clear what is hate speech, it flows to other formats out of the encapsulation given by the atomized legal understanding, which, as a rule, makes possible this escape by the false dichotomy with the freedom of expression guaranteed in the two-step western understanding (in eighteenth and twentieth centuries). These are the two faces of the problem: the hate speech and the colonized jurisdiscourse.

If there is a juridical discourse that allows an open field for hatred in the form of discourses to carry on, what is its montage, what determined it? First of all, we place Brazil in contrast to the European and American models that shaped law as a



social construction: we start from the fact that imitation, uncritical adoption and voluntarism of our legal culture have already established levels in which we put ourselves downstream of what is produced in offshore thinking, without turning our eyes to our societies south of Rio Grande. We have a colonized right; and a discourse, therefore, colonized and colonizing in the same community of jurists.

A very critical and unorthodox approach is needed. If the hate speech does not come out, if the colonized jurisdictional discourse bogs the discussion, tools and postures must be rethought. For this, decolonial thinking coupled with theories of discourse analysis may offer a perspective with another vanishing point. To water and oxygenate the so-called *pure right* with the Critical Discourse Analysis, Historiography, Decoloniality, and Analetics: that is what this work intends. Contribute to a visualization of the two faces of the problem, the discourse of hatred and the *jurisdiscourse*, in a much broader context and directing to other possibilities of treatment of this two-faced problem in a society that is ours, in a time that is ours.

Keywords: Hate speech. Decolonial thinking. Discourse analysis.

## **ABREVIATURAS E SIGLAS**

ACD – Análise Crítica de Discurso

AdD – Análise de Discurso

CF/88 – Constituição Federal de 1988

FD – Formação Discursiva

FL – Filosofia da Libertação

M/C – Modernidade/Colonialidade

STF – Supremo Tribunal Federal

## SUMÁRIO

<b>1 SITUANDO UM PROBLEMA BIFRONTE</b>	<b>13</b>
1.1 A intuição e a reproposição como medidas de montagem.....	13
1.2 Acúmulo de falácias: as proposições da construção do problema.....	14
1.3 Epísteme, culturas e discursos: o <i>problema bifronte</i> .....	16
1.4 A necessidade da crítica .....	25
1.5 Por onde caminhar?.....	27
<b>2. O TECIDO E A TRAMA: DISCURSO</b>	<b>31</b>
2.1 Hermenêutica? Alguma é possível? Da antropologia à crítica decolonial.....	32
2.2 A “Escola Francesa”: Análise de Discurso .....	43
2.3 <i>Aproximação ao problema e aos perdedores: a Análise Crítica do Discurso</i> .....	45
2.4 A relação linguagem-poder. ....	48
2.5 Sociedade e (suas?) falas: a mediação e os mediadores.....	50
2.6 Narrativa: poder político, guia (moral) e (p)rumo do discurso .....	53
2.7 História e memória.....	72
2.8 A batalha pelo sentido.....	90
2.9 Entender, interpretar e compreender .....	100
2.10 As condições de produção das falas.....	102
2.11 Um pequeno passo – um grande salto dentro do discurso .....	103
<b>3. O DISCURSO SITUADO: MODERNIDADE, COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE</b>	<b>118</b>
3.1 Retórica da Modernidade: ilusão totalizadora, narrativa uni-versalista, diferença e capitalismo .....	118
3.2 A trama a partir do centro: Lógica da Colonialidade, Matriz Colonial de Poder .....	136
3.3 A dialética no divã: Analética e Filosofia da Libertação.....	144
3.4 Transmodernidade e Opção Decolonial como superação da retórica emancipatória.....	151
<b>4. A PRIMEIRA FACE: O DISCURSO DE ÓDIO</b>	<b>163</b>
4.1 O ódio, a natureza e a raiva.....	163
4.2 O que não é - para nós que somos onde estamos .....	170
4.3 (In)tolerância.....	172
4.4 Que ódio? .....	176
4.5 Ódio como gestão.....	185
4.6 O ódio dentre os colonizados e a rediferença colonial.....	190
4.7 Às portas da <i>guerra memética</i> ?.....	193
4.8 <i>Lugar de fala</i> e rediferença colonial .....	197
4.9 O (contra) discurso de ódio: quem somos e onde estamos.....	200
<b>5. A CARA NO SOL: CULTURA JURÍDICA E JURISDISCURSIVIDADE COLONIZADA</b>	<b>209</b>
5.1 ...na Roma antiga... – em qual História o Direito nosso se <i>situa</i> .....	209
5.2 Constituir e conquistar – Cultura jurídica da colonialidade .....	213

5.3 Juscolonialidade: como o jurisdiscorso situa a colonialidade do saber jurídico .....	227
5.4 Jurispaliativo: <i>discurso de ódio x liberdade de expressão</i> .....	238
<b>O QUE DESFAZER?</b>	<b>251</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>255</b>

## 1 SITUANDO UM PROBLEMA BIFRONTE

Qualquer trabalho intelectual, quanto mais no campo do jurídico, merece ter alguns parâmetros para ser entendido - para ser *adequadamente* entendido. Propôr um conhecimento que se intitule *universalizante, totalizante* da esfera que junta o direito, a história, a linguagem, o comportamento social, não só é arriscado como praticamente impossível – ainda mais em um trabalho com suas dimensões regulamentadas. Portanto, alguns recortes terão de ser situados. Assim, propomos a construção de algumas medidas que determinam a situação e o direcionamento do que passamos a escrever.

### 1.1 A intuição e a reproposição como medidas

Quando foi proposto como projeto, este trabalho propunha avaliar como temática aquilo que vem convencionalmente sendo chamado de *discursos de ódio*. O desejo da aquisição de uma perspectiva possível surgia perante um problema socialmente sentido e sensível: as comunicações do indivíduo para a massa se soerguendo em padrões de repercussão que não eram possíveis pela mídia condensada em veículos regidos da forma costumeira – ou seja, a *web 2.0* como possibilidade de espalhamento do discurso acumulava potencialidades, pelos *blogs* e *vlogs*, pelo encadeamento de vídeos (*YouTube*), e finalmente pelas redes sociais, como *Twitter, Orkut* e *Facebook*. A partir daí, nenhuma pessoa é mais uma ilha.

Do início, formou-se alguma intuição de como discorrer sobre esse tema, através da fórmula corriqueira (problema, hipótese, objetivo, método-teoria). Desde então alguns *checkpoints*<sup>1</sup> vieram se erguendo e entendo que, se não houver uma ultrapassagem segura deles, ao menos deve ser possibilitada uma retomada de leitura, sob condições mais favoráveis de tempo e pluralidade de aportes posteriores. As proposições podem ser revistas, é crível que serão; a tentativa aqui é de sintonizar a temática de uma forma que possa, ao menos, servir de base a discussões mais qualificadas. Parafraseando Peter Burke (1992b, p. 337), não é *auto-indulgência*, mas advertência do *impossível da onisciência ou imparcialidade*, e

---

<sup>1</sup> Nos sentidos de: postos de passagem de fronteira, pra controle e verificação documental; e postos de controle de etapas percorridas de corrida desportiva.

outras interpretações poderão ser possíveis além das que ora se oferece.

A partir daqui, deve ter-se em mente algumas coordenadas que irão informar posições vez por outra retomadas e reforçadas no texto; a primeira delas é justamente a condição de que não se deva entender isso aqui como uma escrita *terminativa*. Não apenas por lidar com ciências sociais: o cuidado a cada parágrafo é de que se mantenham pairando as possibilidades de rediscussão, evitando as armadilhas tanto do universalismo quanto do particularismo<sup>2</sup>. Também fica claro que habitualmente se está peitando o *status quo*, mirando na transformação, na crítica e na abertura de campos de visão que forneçam alternativas. Por essa razão opta-se pelas abordagens teóricas que veremos mais adiante (pensamento decolonial e análise crítica de discurso).

## 1.2 Acúmulo de falácias: as proposições da construção do problema

As iniciativas de estudo aplicado sobre *discursos de ódio*, de modo geral, remontam a não muito mais que duas décadas (SULLAWAY, 2004, *passim*), e apenas nos últimos dois ou três anos movem-se para tentar formar empiricamente alguma categoria no pensamento das ciências sociais. Não passou despercebido que faltava uma leitura satisfatória dessa entidade incorpórea que é o discurso de ódio. Disso, veio a intuição que a crescente de diálogos agressivos no cotidiano<sup>3</sup> devia guardar alguma relação – uma relação *outra* – com os saberes do direito. A toda eclosão de ódio, a irradiação em algum momento era fletida na simples argumentação de comparação com o *direito à liberdade de expressão*. Essa dicotomia *a la carte* não é satisfatória, pelo fato de que essa *petitio principii* se delimitava na carência de saberes que pudessem dar vigor a respostas que afastassem a sua sentida ineficácia. O direito, como saber que se julga principal, de saída já erra em esnoabar as proposições de pessoas que escreveram voltadas para a linguística, a sociologia, a história. Soa implausível a *saída naturalizadora*, que consiste em aceitar, sem compreender, o fato de opiniões individuais encharcadas

---

<sup>2</sup> Sobre universalismo e particularismo: LACLAU, 1995, *passim*.

<sup>3</sup> Era outubro de 2014, próximo das eleições presidenciais. A ferocidade do marketing, o uso de robôs (*botnets*) e até operações de falsa bandeira: sendo aceito que a política eleitoral se acirrasse, porque não a vida além dela?

de ódio terem perdido os freios e ganharem asas e turbina com o advento da *Internet* e suas modalidades de *blog* e redes sociais. Pretender um total fechamento dessa explicação da violência (re) emergente em si mesma não poderia conduzir a qualquer resolução do que agora passa de tema a problema. E é um problema de contornos peculiares, visíveis de mais de uma perspectiva.

A essa altura a insatisfação sobre o problema já conforma intuições de hipótese. Procedeu-se a uma prospecção da literatura jurídica no Brasil sobre *discurso de ódio* numa faixa de tempo recente, ou seja, entre 2010 e 2014 (BORCHARDT, 2011; BRANCO, 2012; BRUGGER, 2007; DA SILVA, 2013; FREITAS e BORDIGNON, 2012; FREITAS e DE CASTRO, 2013; REIS, 2012; SILVEIRA, 2007; SOUZA, 2011; TASSINARI, 2013). Verifica-se nesta literatura o posicionamento por balizas paradigmáticas que, bastante consensuais no pensamento *ocidental da modernidade* – pensamento europeu e estadunidense – inseriram-se na (re) produção intelectual do direito brasileiro. Em regra o caminho é esse: primeiro se lança mão da *legislação internacional estatalmente posta* ou da *ordem constitucional* ou do *direito comparado* como marco para o debate; daí se dá a *associação imediata* da questão ao *direito individual* (de matriz *liberal*) à *liberdade de expressão*, subsumido à etapa anterior; após, em algum grau se tenta proceder a alguma racionalização exploratória no caso concreto, buscando (a partir das etapas anteriores) a *adoção* (ou *aclamação*) de *limiars rigorosos, estritos e a-históricos* que, ultrapassados, são tidos como caracterizadores de conduta informadora de lesividade *talvez* passível de atuação jurídica; e intermitentemente se lança mão de algum requisito de necessidade da *identificação de um grupo* (nem sempre minoritário ou excluído) como alvo concreto do discurso.

O encadeamento destas etapas situacionais/ argumentativas serve ao propósito (não tão claro) de facilitar a adesão a um *catálogo de princípios jurídicos conservadores*. O desejo é de não dealinhar uma ordem (constitucional, legal e doutrinária) constricta em hermenêuticas *intratextuais* que cercam o campo interpretativo, onde a colheita mais visível é enraizada no liberalismo político clássico (o qual curiosamente é o único ponto de alguma atenção histórica sincera nesse percurso). A partir daí, a armadilha atua, e não há como se desprender de um saber configurado para poucas concessões (se alguma), no sentido de ultrapassar a métrica já dada das interpretações conformadas. Surgem textos analíticos que

erigem tópicos como: a *adequação criteriológica do discurso de ódio aos limites da liberdade de expressão, minorias sexuais, direito prioritário de expressão de ódio versus interesses (sic) contrapostos de dignidade*, e outros tantos. Estes tópicos harmonizados ao pensamento ortodoxo ressoam estridentemente diante da verificação que se desapegue do tradicionalismo jurídico *colonial*, dominante. Esse tradicionalismo se enraíza em *matrizes* de pensamento tendentes elas mesmas a (re) produzir os próprios discursos de ódio; tal *pensamento matricial* é tentacular, indo do machismo ao racismo passando por todos seus símiles, mas mantendo à vista uma *matriz colonial de poder*.

### 1.3 Epísteme, culturas e discursos: o *problema bifronte*

Há um continente (geográfico, mas também *político e cultural*) onde se situa a discussão: a noção do que seja a *cultura jurídica* brasileira. Pela significação depreendida de Antonio Carlos Wolkmer (2002, p. 04, 09, 66, 71, 84, 125 e 139), a nossa – tradicional e burocratizada – cultura jurídica compreende o *conjunto predominante* das representações padronizadas da estrita (i)legalidade incidentes na (re)produção das ideias, no comportamento prático e nas instituições judiciais, representações essas transmitidas e internalizadas – historicamente – em cada formação social. De emancipação tardia<sup>4</sup>, essa cultura jurídica vem se destinando a garantir valores burgueses, justificar e manter o sistema político de ocasião, dinamizando-se como um instrumento de poder que, conforme a necessidade, resolve-se entre os contraditórios conservadorismo e “liberalismo” formalista, retórico e ornamental. Junte-se a isso o seu caráter escriturário e a distinção que faz German Bidart Campos (1989, p. 267- 268, 353, 357) entre uma cultura jurídica *interna*, própria dos que cumprem com a atividade especializada ligada diretamente ao direito, e uma cultura jurídica *externa*, comum à população num todo<sup>5</sup>. Essa primeira noção de cultura jurídica institucional se resolve muito adequadamente nos termos acima propostos por Wolkmer e Bidart; em razão de se entender desgastante

---

<sup>4</sup> Pela demora em empreender o ensino jurídico próprio e pela produção legislativa mimeografada do direito europeu.

<sup>5</sup> Em razão da extensão limitada para a escrita deste trabalho, dá-se atenção muito mais à interna – mas não significa que a relação entre as duas, quanto à circulação de idéias, seja abandonada.



– na introdução – empreender a discussão sobre esse ponto, ela será adensada adiante do trabalho.

Esse espectro de uma cultura jurídica pode ser captado pela produção textual – *discursiva*, portanto - do apanhado de sua literatura (basicamente doutrina, publicada academicamente) citado à página 15. Essa literatura trabalha os discursos de ódio sob um arranjo que encerra o jurista numa *epísteme* (no sentido foucaultiano de *definidora das condições de possibilidade* de seu saber numa cultura jurídica localizada - FOUCAULT, 2000, p. 230). Sem discordar muito de Foucault, pode-se assumir que há um lugar de onde essa epísteme é fabricada, mantida e reformada; e que um dos propósitos que se impõe neste trabalho é verificar o quadrante da produção dessa epísteme. Propõe-se que se faça essa verificação pelo *pensamento decolonial*, não por entender aprioristicamente que seja uma fórmula mágica de qualquer sorte que explique o cosmos a partir de uma bola de cristal; mas sim pelo seu caráter de inovação, de novo caminho a ser explorado, pela fraqueza de explicações anteriores que não satisfizeram e não apontaram critérios de enfrentamento do problema. Mais ainda: por ser um pensamento localizado, mas localizado em nossa sociedade da América ao sul do Rio Grande.

Não há como deixar de intuir – até mesmo pela ruptura na modernidade, situada por Foucault no século XIX (FOUCAULT, 2000, p. XX) que a epísteme com a qual se lida deva estar situada na *retórica da modernidade* e operando na *lógica da colonialidade*. A retórica da modernidade pode ser vista a partir de Walter Dignolo (2010, p. 85, 114) como um biombo, um modo de operacionalizar a dinâmica de exploração, silenciamento e punição de povos colonizados. É uma narrativa eufemística, de *ordem, civilização, progresso, racionalidade, legalidade* que esconde as farpas da *lógica da colonialidade*, traduzida por uma dinâmica que opera em domínios amplos da experiência humana, como a econômica, a política, a de gênero-sexualidade e a *epistêmica*, controlando conhecimento, saberes e subjetividades (MIGNOLO, 2005, p. 11).

O desenrolar da pré-definição condicionadora (o campo constitucional, legal e doutrinário-jurisprudencial de análise), dentro da cultura jurídica brasileira proposta acima leva ao encaixe dos próprios textos com a discussão no campo do *pensamento decolonial*. Essa corrente ou tendência de pensamento vem sendo desenvolvida nas duas últimas décadas por intelectuais majoritariamente da América

do Sul e, sendo um avanço dos estudos pós-coloniais, finca seu entendimento no tripé conceitual modernidade-colonialidade-decolonialidade (BALLESTRIN, 2013, *passim*). A **colonialidade do poder**, entendida como o controle estruturalmente entrelaçado da economia, da autoridade, da natureza, do gênero e sexualidade, e principalmente da subjetividade e do conhecimento, dentro do desenho de uma **matriz colonial do poder** (MIGNOLO, 2010, p. 10-15), pode ser avistada no próprio manejo dos juristas na literatura jurídica sob crítica deste trabalho. E neste ponto, chega-se a um novo *checkpoint*: o problema possui duas faces – **é um problema bifronte; há um viés da manifestação do discurso de ódio, e um da atitude do saber jurídico a respeito da análise do primeiro**. É hora de uma releitura sobre o que o Direito diz acerca dos discursos de ódio, à luz do pensamento decolonial, pela a necessidade de uma nova perspectiva; de uma nova interpretação que oriente o tratamento jurídico - da decolonização no entendimento dos discursos de ódio.

O pensamento decolonial é essencialmente crítico e transformador. Considera-se portanto inadequado apoiar o tratamento tradicionalmente raso e *exegético* para uma fenomenologia social cada vez mais preocupante; as narrativas vertidas em discursos de ódio formam uma categoria desafiadora para qualquer que seja o viés do pensamento jurídico, portando um potencial obscuro de lesividade psíquica, física, do indivíduo e do grupo. Não raro, estes discursos e narrativas indicam (ou seja, possibilitam um *iter*, um percurso que não necessariamente é causal, mas tem correlação com) comportamentos que têm descambado para a violência concreta – física e psíquica – concretizada nos receptores dos discursos.

E onde está o tal **discurso**? O ponto de partida é a apreensão do discurso de forma bem ampla, como *evento comunicativo* que venha a incluir interações conversacionais, texto escrito, ou seja, o que possa ser sentido pela significação de símbolos e sentidos, (WODAK e MEYER, 2011, p. 20,98). Dentro das possibilidades destes eventos comunicativos, alguns são sensivelmente mais aguçados ou predispostos para a autoria de ódio como discurso: falas de lideranças políticas, religiosas, membros do *show business* e jornalistas (e não apenas no campo proposto como conservador). Esses discursos de ódio, essa **comunicação da interdição do pensamento-outro**, inviabilizando qualquer alteridade fora de alguma ameaça, têm reverberado em camadas expressivas da população que vêm a se identificar com os aspectos destes discursos, assumindo o papel (almejado) de

receptores *fiéis* e retroalimentando o discurso: *rediscursando*.

A hermenêutica dita *dogmática*, praticamente tida como paradigma hegemônico nos textos jurídicos que se analisa, encontra sua limitação ao uso neste trabalho por dois motivos dados por Cristina Cattaneo da Silveira (2010, p. 58-59, 64-65): o sentido que se pretenda verdadeiro por essa hermenêutica através de uma *chave de interpretação* leva à infinita busca de alguma *verdade oculta no texto* por parte do interpretador e, essa limitação a uma mera extração de informações apenas *no texto* robotiza o que deveria ser uma avaliação cuidadosamente inserida no amplo contexto social e histórico onde foi (re)produzido aquele discurso, tentando o encaixe milimétrico de algum texto legal sobre o caso analisado; além disso, “No interior do *sentido comum teórico*, permite-se apenas o debate periférico, difuso, elaborando respostas que não ultrapassam um *teto hermenêutico fixado* [...]” (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 64, *grifo nosso*), derivando a abstração jurídica daí resultante para uma complexa *reificação dos seres sob o direito*. Considera-se que essa hermenêutica intratextual seja muito alinhada com a ordem legal e com o *magister dixit* ortodoxo, o que a torna insuficientemente propositiva para o nosso *problema bifronte*.

Relacione-se a isso a *ilusão da descontextualização* (que assume o Estado como monopolista *desde sempre* da produção do direito, numa gramática despolitizada de transformação social, espécie de antipolítica) junto da *ilusão do monolitismo* (que nega ou minimiza as tensões que informam a construção de categorias fundamentais de direitos das pessoas) (SOUSA SANTOS, 2013, p. 47-50). O contingenciamento dos textos jurídicos sob crítica *dficulta*, para além do sacro-positivado, que se estabeleçam posições jurídicas úteis ao enfrentamento da questão.

Paira uma noção falseada da identificação entre os discursos de ódio como pertencentes apenas e imediatamente à categoria jurídica do *direito à liberdade de expressão*. Propõe-se confrontar essa noção com a historiografia, que estabelece os dois locais sócio-tempo-espaciais onde se afirmou esse direito: as *revoluções liberais* (Gloriosa, Francesa e Estadunidense, séculos XVII e XVIII) e a sua infirmação na atual ordem constitucional brasileira (transição ou reabertura política pós-ditadura militar). O que se demonstra é o surgimento e a reafirmação deste direito como *reação às arbitrariedades do Estado contra o indivíduo*— e não como

*salvo-conduto para infligir sofrimento a quem quer que seja sob pretensa garantia à livre expressão do pensamento.*

Há também a questão de projeto(s) de lei considerando a criminalização do discurso de ódio<sup>6</sup>. Considera-se bastante nociva esta linha, sob uma série de motivos. Há a costumeira passividade que reside na espera de soluções metrológicas a partir do legislador. A adoção de *limiars* rigorosos no ordenamento, que criminalizem a conduta passível de coerção, não acompanha o pulsar e o desenrolar mutagênico dos processos discursivos. A oscilação na capacidade e velocidade de resposta a partir do programa político (mais ainda, da pragmática) sob manejo do Estado tende a ser um problema em si: vagar excessivo quando a resposta se faz necessária e é adequada, açodamento e atropelo de ritos quando escusamente interessada. Além disso, a possibilidade da adoção de padrões, de *standards*, interferiria na formulação e favoreceria a dissimulação dos discursos de ódio, desviando seus autores de responsabilidade – como vem efetivamente ocorrendo. Além disso tudo, a possibilidade de criminalização como única via de ação jurídica legislativa, seria mais uma na pilha *punitivista*, uma saída pela expansão do Estado penal; embora Washington Luís divergisse, questões sociais não são caso de polícia.

Sociedades complexas e diversas, plurais como a nossa, não devem ter como cabível a solução simplória de fixações de *identidades estanques* para os grupos narrativamente tidos como alvo dos discursos de ódio. O problema que se vê nisso é que os holofotes focam nas vítimas (em seus atos, em suas *pessoas*), possibilitando a super(re)exposição e o *feedback* da narrativa que, a desvincular o agressor da relação, como se o discurso em si fosse autóctone, não tivesse um centro narrativo a partir de agentes social e culturalmente localizados. Isto permite um hiato – de décadas – entre a manifestação do problema e alguma solução efetiva, seguindo invisíveis os alvos escolhido a cada turno, renovando-se as violências.

Acomodadas são as interpretações, *conforme* o direito *posto*, do ódio como fenômeno social pouco escrutinado em dimensão e profundidade. Fora o atavismo da ligação dos discursos de ódio com a garantia do artigo 5º, IV da Constituição Federal de 1988, o uso do *case law* como ferramenta não adiciona componentes decoloniais ao debate. A jurisprudência, como fonte do direito, acaba por não

---

<sup>6</sup> Projeto de Lei 7582/2014, da deputada federal Maria do Rosário.

contemplar alguma saída plausível, em meio à multidão de estudiosos que se curvam a argumentos de força como informadores de uma situação fenomenológica social complexa.

Há falta de boas alternativas, de condutas aconselháveis, de respostas plausíveis para isso tudo que está sendo suscitado como *problema bifronte*, ou seja, para o discurso do ódio em si e para a *colonialidade* do pensamento jurídico brasileiro majoritário a respeito desse mesmo discurso. Isso implica, em larga escala, em falas desajustadas com a alteridade, na aceitação do humor “politicamente incorreto”<sup>7</sup>, em incitações à discriminação e à violência que, sob a égide da garantia do direito à liberdade de expressão, seguem se esquivando de quaisquer tentativas que visem coibir as agressões iminentes e concretizadas.

Não se pretende deixar de lado o peso da bagagem do processo histórico e das construções culturais da sociedade brasileira, dado que em alguma medida a relação estrutura social/narrativa-discurso deve ser mantida em vista sob pena de se assumir esses quesitos como *ancestrais* – em planos não-comunicantes, a-históricos, tradicionais (no sentido mitômano), seguindo o fluxo de um determinismo invisibilizador do percurso da construção social. A narrativa e seu discurso não devem ser tomadas como mero *reflexo* de uma realidade social mais profunda; elas são instruídas e acompanham práticas sociais firmemente enraizadas em estruturas sociais (materiais, concretas), *orientando-se para* elas. O discurso como prática política estabelece, mantém e transforma as relações de poder e as entidades relativas; é um marco delimitador, onde a prática discursiva recorre a convenções que naturalizam determinadas relações de poder e ideologias particulares (FAIRCLOUGH, 2008, p. 92-96). Assim, para o *nosso aqui e agora* - a sociedade brasileira do início de século XXI e suas culturas, o mero aporte acrítico de estudos do longínquo direito comparado merece todas as reservas. As tonalidades de narrativas e discursos de ódio variam de acordo com todas as fronteiras, sejam geopolíticas ou não.

É impossível esgotar o que o assunto tem para ser discutido; talvez sequer seja satisfatório do ponto de vista da sociedade em mutação, dentro de processos políticos que se intensificaram nos últimos dois ou três anos. Há mais esse

---

<sup>7</sup> O jargão *politicamente correto* surge à época do stalinismo na União Soviética, quando havia a aprovação com esta chancela a comunicações oficiais.

*checkpoint: escrevo onde estou, e para onde estou.* Pretende-se que o Brasil inflamado da primeira década do século XXI seja visto com os olhos e sentido com o corpo oprimido de quem está aqui. Naturalmente, essa visada impõe um debate epistêmico que seja coloquial, ao invés de traduzível: é aí que se toma com mais intensidade, junto com o tripé modernidade-colonialidade-decolonialidade o rumo das *epistemologias do sul* (SOUSA SANTOS, 2010, *passim*). O espaço abissal existente entre o conhecimento validado pelas epístemes da retórica da modernidade deve ser visto, relatado, aferido, denunciado e indeferido: usar um método *nosso* para uma cultura *nossa*.

O papel da (re)produção, circulação e assimilação do discurso de ódio (e suas formas de relativização/suavização) devem ser aludidas à legitimação da *ordem colonial* imposta e legitimada pelo *pensamento abissal* que, como referido, se caracteriza pela linha intransponível dividindo o que é aceito ou não como *científico*, como verdade, como conhecimento real/ válido. E o direito da modernidade, o direito liberal-burguês atomista e que recaiu matricialmente como fórmula *aceita como única* possível, não só no Brasil mas no resto da América do Sul, seria (SOUSA SANTOS, 2010, *passim*) uma manifestação bem conseguida desse pensamento abissal, especialmente nessa mesma América da colonialidade persistente. Esse direito *sobre nós, do lado de cá* do abismo de saberes, é determinado e determinante daquilo que conta como legal ou ilegal, meramente de acordo com o direito oficial estatal. Sendo a (i)legalidade o único formato da existência perante a o direito, nasce uma falsa dicotomia (legal-ilegal) que se pretende a distinção universal sobre o que merece ou não ser levado em conta (SOUSA SANTOS, 2010, p. 34). Os territórios da vida social não-conhecidos por essa dicotomia, onde a legalidade não é satisfatória como princípio organizador ou explicação, deveriam ser considerados, e vão sê-lo – aqui é outro *checkpoint*, dessa vez teórico. Pretende-se adentrar nos *usos da linguagem*, ou seja, em teorias que trabalhem a linguística, o *discurso*. Assim como a hermenêutica não parece satisfatória neste trabalho, a *análise de conteúdo* fica a dever para a compreensão de não-ditos e de sentidos diversos no mesmo vocábulo (polissemia).

Desta maneira, pretende-se manejar as teorias da *Análise de Discurso* e *Análise Crítica de Discurso*, como ferramentas adequadas a extrair do quadro do discurso de ódio e das interpretações do direito – o *problema bifronte* – os sentidos,

as contradições, a ideologia, o que é hegemônico e colonial, ou seja, desmanchar o problema com um instrumental muito diverso do que vem sendo tradicionalmente usado no campo do Direito. Tornar audível o mutismo, olhar por cima do biombo da legalidade, superar a dicotomia legal-ilegal para um problema verdadeiramente histórico-social, esquematizar as pontes narrativas para os direitos sitiados pelas narrativas de ódio, essa é a pretensão do uso das abordagens já citadas e deste trabalho em si, num todo.

Mas qual discurso? O *hate speech*? Certamente que não. Como já se aludiu, o problema tem historicidade, é situado numa sociedade ao longo de um tempo sob dadas condições, e as da América do Norte e Europa não são as historicidades que nos cabem (a não ser, excepcionalmente, para lidar com as pretensões de encaixe simétrico e anacrônico das fórmulas jurídicas). A *América do Sul* é nosso espaço de análise, com o cuidado de alertar que essa América é, conforme Mignolo (2008, p. 291), o espaço ao sul do Rio Grande. Uma América que vai da Patagônia ao México. Uma *Abya-Yala*. A *idéia* de América Latina (e Caribe) também é pautada pelo pensamento colonizador, saxão, que unifica e inferioriza toda uma população expulsa do padrão branco/anglo-saxão/protestante (*w.a.s.p.*<sup>8</sup>) (MIGNOLO, 2005, *passim*).

O pensamento decolonial é caminho para uma superação desse controle de subjetividades, saberes e seres que forma a matriz colonial de poder; “[...] é a estrada para a pluri-versalidade como um projeto universal” (MIGNOLO, 2010, p. 16,17,124). No território do saber jurídico que ora se descortina para além do *on-off* da (i)legalidade, o pensamento decolonial serve ao desmanche da narrativa colonizante de ódio para que, avaliadas as razões que as produzem, oferte força motriz à transformação social. Diz Walter Mignolo: a decolonialidade é, então, a energia que não se deixa manejar pela lógica da colonialidade, nem crê nos contos de fadas da retórica da modernidade. (CASTRO-GOMEZ e GROSGOUEL, 2007, p. 27).

Decolonialidade é mais que mero ceticismo – pois um ceticismo de acento aristocrático, como Dussel afirmava de Wittgenstein, torna-se eticamente *cínico* ao ponto que se faz necessário gritar, não só falar, ao sistema sobre sua horrível perversidade e, conclui ele, formular positivamente o necessário à libertação

---

<sup>8</sup>*White, Anglo-Saxon, Protestant.*

(CORTINA, 1985, p. 43). Há a necessidade de desprendimento da auto-promovida racionalidade dualista (sujeito-objeto) da modernidade colonial e, a partir daí, de toda a manifestação de poder que não seja constituído na decisão livre de *peças livres*. A interpretação pelo direito dos discursos de ódio deveria atentar ao que diz Anibal Quijano (BONILLA, 1992, p. 447-448): a instrumentalização da razão pelo poder da colonialidade produziu os paradigmas distorcidos de conhecimento e malogrou as promessas libertadoras da modernidade. A consequência é operar para a erradicação dessa colonialidade do poder: em primeiro lugar, a *descolonização epistemológica* que dê lugar a intercâmbio de significações como base de outra racionalidade que possa legitimizar-se para uma universalidade, sem a cosmovisão específica eurocentrada – a qual configura, conclui ele, um *provincianismo* pretensioso de universalidade. Hiroshima e Auschwitz estavam sob o regime da pura razão de seus idealizadores.

Parece ser bem construída e verificável, nas narrativas e discursividades odiosas, a naturalização colonial das identidades postas, ou seja, a negação das *identidades políticas* de racializados, de oprimidos, de corpos e grupos historicamente subalternizados. O modelo tem sido, no social e em seu espelho jurídico-analítico, o de retardamento da visibilidade, audibilidade e/ou reconhecimento dos corpos que sentem a opressão. Esta tática é denunciada pela *epistemologia da desobediência* em Mignolo, e é crucial que seja sempre visada para uma abordagem decolonial que pretenda reverter os alicerces dos discursos de ódio. Essa negação pode estar implícita ou escancarada nas afirmações vindas de um tom pretensioso de *identidade superior* dada pelo discurso colonial-imperial, e alicerça os processos dos discursos de ódio “[...] ao montar construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero), e expeli-los para fora da esfera normativa do ‘real’.” (MIGNOLO, 2010, p. 15, 22). E o discurso jurídico-doutrinário sobre o discurso de ódio cai no mesmo artil, ou seja, sobe o tom a partir de sua pretensão de auto-suficiência e cientificidade, esquecendo de ler e compreender corpos, mentes e corações que são sistematicamente arrebanhados e hostilizados. Não havendo uma depuração deste modelo moderno-colonial do Direito, seus atores não ultrapassam o limiar da interpretação vã e vaga, acostados nas premissas da manutenção de uma cultura jurídica ancestral, que não conduz à transformação tão necessária (e ansiada) à superação dos discursos de ódio.



Há uma idéia, diz o mesmo Mignolo (2010, p. 10) de que o controle do conhecimento é parte dos processos colonizadores da América do Sul, descritos por Darcy Ribeiro, o qual mencionava que o império marcha para as colônias com armas, livros, *conceitos e pre-conceitos*. Mignolo também alerta para o fato de que a *colonização do conhecimento* nos domínios de *linguagem e memória* deixa claro que em políticas correlatas, não se deve tratar de pensar decolonização pela tomada do poder do Estado, mas sim interrogando e surpreendendo (ou tomando de assalto) o conhecimento, para que seja transpassado seu poder epistêmico. Parece claro que o caminho para o futuro do nosso Direito (do sul, da América do Sul) como realizador da justiça social reside em buscar no pensamento decolonial os fundamentos para analisar a discursividade que vem privando comunidades inteiras de suas *almas*, as quais têm de revelar ao mundo seu modo de ser, de pensar e de saber (MIGNOLO, 2010, p. 25). A crítica decolonial às narrativas e aos discursos de ódio deve ser capaz de indicar ações, no campo da nossa experiência social, para que estes discursos possam ser neutralizados, ressignificados para os seus receptores e contidos em produção e em potencial lesivo – novamente, sem a solução simplória da criminalização.

#### 1.4 A necessidade da crítica

A escrita resistente (aquela operação que escolherá afinal temas, situações, personagens) decorre de um *a priori* ético, um sentimento do bem e do mal, uma intuição do verdadeiro e do falso, que já pôs em tensão com o estilo e a mentalidade dominantes. (BOSI, 2002, p. 130)

Há um pressuposto essencial e inicial deste trabalho. É a necessidade de estabelecer uma postura necessariamente crítica à maneira ingênua com que o Direito tem pensado o uso da linguagem. Tal uso é dado na ambivalência entre a expressão cotidiana de ódio e violência textual *versus* as explicações dadas para essa expressão por segmentos dominantes do saber jurídico. Será possível que a crítica estabeleça uma epísteme? Qual?

Não custa reforçar que este trabalho lida com um *problema bifronte*, cujo adesivo entre as suas faces é o *discurso*. E, situado como problema, o discurso aqui é dominante ou dominador; lida com (anseio de) aceitação de verdades postas ou fabricadas. Diz Siegfried Jäger que tais discursos podem ser criticados e

problematizados, o que revela suas contradições e o espectro do que pode ser (não) dito e o que pode ser feito acobertado por eles, evidenciando como ocorre a aceitação de verdades temporariamente válidas e seu alcance (WODAK, MEYER, 2011, p. 34). Assim, a manipulação do discurso e suas interpretações (ORLANDI, 2010, p. 10 e ss) tem por origem não apenas as tentativas de encobrir ou apagar a história e a ideologia constituintes de um discurso (mais ou menos eficientes de acordo com a abordagem de quem lê cada discurso). A finalidade também é de inculcar solidez ao aroma discursivo, imprimir veracidade, aceitação, diminuir ou afastar a crítica. A linguagem –o discurso – serve para comunicar e para *não comunicar* (ORLANDI, 2013, p. 21). Posições historicamente acumuladas tidas como verdades pressupostas devem ser avaliadas, o que poderá – *deverá* – descontentar puristas, tradicionalistas e autonomistas do Direito.

A crítica deve ter também o *poder de autocrítica*. Não se afasta qualquer possibilidade de que ocorram refutações ou contramedidas ao que ora se escreve, posto que não se está a lidar com dados não-reativos (WODAK e MEYER, 2011, p. 24) mas, primordialmente, com dados *muito* reativos. Lida-se com discursividades que serão atingidas, com egos que serão expostos, com narrativas que serão desmanchadas, com institucionalidades que serão postas à prova – os dados reagem, pelas trocas, a seu estudo. Contudo, se algo estiver correto neste trabalho – além da premissa de que o discurso influi, alterando a realidade social – espera-se que seja justamente o fato concreto de ter encontrado inquietações que, sob questionamentos com retorno validável, possam influir em *feedback* no *problema bifronte* proposto. Não deixa de ser, como toda pesquisa social o deveria, observação participante, uma potencialidade projetada e dinamizada.

Contudo, a mera crítica por crítica pode não resolver grande coisa, quando trazida ao local e à experiência de vida. O mais duro dos testes – *relevância*– se impõe. *Tem que funcionar*, como diz Teun van Dijk (WODAK e MEYER, 2011, p. 97), tem de dar conta de apontar caminhos válidos para um problema. Não pode ser o que Bauman (2008, p. 129) chama de *crítica desdentada*; a intenção é de que, como ele diz, essa crítica possa percorrer o suficiente para englobar o que conecta a reflexão ao resultado, que possa interferir na agenda pré-posta de nossas *políticas de vida*.

É importante determinar que o *problema bifronte* não atende a uma premissa

uni-versalizante. O problema considerado é que se situa na vida, e na vida *daqui*. Esse é outro argumento importante nesse trabalho, pois veremos adiante que não basta a cópia de uma solução de outro tempo e lugar. De novo Bauman (2008, p. 135): há formas e formas para a sociedade moderna e para as teorias críticas nela fundeadas, o que impõe diagnósticos diversos e, com isso, vez por outra pouquíssimo compatíveis. Ainda que a globalização *por cima* obedeça a uma tendência de compor uniformemente a mentalidade de consumo e os discursos por trás disso, as camadas abaixo da superfície sugerem sempre modelos de resistência ou inadaptação a essa hegemonia, o que transmite do problema à sua crítica as torções percebidas dentro desse gabarito. Se a proposta não é pensada no ajuste social que nos pertence, tem (bem) menos chances de conduzir a boas soluções.

A interdependência entre os interesses desta pesquisa e as (com)posições e compromissos políticos, ideológicos, mentais, induz a uma tomada de posição que, fique claro, é crítica. A perspectiva, portanto, é essencialmente de *visibilizar a interconexão* (WODAK e MEYER, 2011, p. 2) entre os componentes do *problema bifronte* que está sugerido. Parece justo que, para acomodar como premissas daqui por diante, esses tópicos da crítica e da observação do texto e fala se apresentem sob umbral teórico que não contradiga as duas últimas entre si.

### **1.5 Aproximação e avaliação dos discursos: por onde caminhar?**

Os objetivos deste trabalho, portanto, serão de lidar com o *problema bifronte* do ódio: seu discurso e seu contra/para/metadiscorso, desde abordagens e perspectivas situadas fora do que convencionalmente vem sido chamado de hegemonia intelectual (e por pensamento hegemônico aqui entende-se *também* a contra-hegemonia abundante em produção e filiação, como o materialismo dialético e a hermenêutica pós-moderna), e que lidamos como sendo *colonialidade do saber*. Um *método* de pureza cartesiana não seria exatamente o *modo de proceder* que se pretenda para este trabalho. Para facilitar, podemos considerar como *método* o itinerário proposto para o trabalho; o percurso (não-linear) onde se visualizam os campos dos problemas e das ferramentas teóricas para lidar com eles.

Um momento desse itinerário trará funções e conceitos da linguística, da sociologia e da história que se condensam nas teorias da *Análise de Discurso*. A

linguagem entremeada no Direito tem sido comumente manejada pela *hermenêutica*, e o primeiro capítulo dará conta, em primeiro lugar, de discutir a possibilidade do uso dessa corrente de análise (em sua vertente mais clássica) para lidar com nosso *problema bifronte*. Em seguida, são apresentadas as correntes do pensamento teórico da *Análise de Discurso* e da *Análise Crítica de Discurso*, referenciando suas matrizes, princípios e capacidade de utilização no *problema bifronte*. Apresentados o valor e os *antivalores* referenciais, passa-se à discussão de variáveis e quesitos que determinam as relações entre o poder, a sociedade, o direito e o discurso. Em primeiro lugar, a *relação entre a linguagem e o poder* que estão situadas numa sociedade, como forma de começar a entender o reforço mútuo entre ambas que vão determinar uma *estrutura*. Em segundo lugar, a figura da *mediação* feita entre uma sociedade e os usos que determina à sua linguagem, mostrando que essa relação não é direta. Terceiro, será debatida a noção de *narrativa* como instrumento que dita os rumos e a verticalização (prumo) do discurso, estabelecendo-se como guia moral e filtro da histórica concebida e conhecida. Em quarto lugar, tem-se as trocas entre *história* e *memória*, concebendo sentidos (im)possíveis e dando a validade da narrativa. O subtítulo seguinte lida com *a luta pela legitimação do sentido*, ou seja, como a linguagem se torna campo de batalha para construir e aparar os sentidos desejáveis à legitimação das estruturas e aos mecanismos discursivos inerentes. Em sexto lugar, este capítulo trata das diferenciações (e suas implicações) entre *entendimento*, *interpretação* e *compreensão*, do ponto de vista linguístico e histórico. Um sétimo subtítulo discute as *condições de produção* das falas narrativas e discursivas, envolvendo o poder e as estruturas sociais. Por fim, este primeiro capítulo pretende dar aproximações do que venha a ser, de maneira mais apropriada para o *problema bifronte*, o *discurso*, para possibilitar sua diferenciação da narrativa e de falas isoladas ou de meros textos sem correlação.

O itinerário segue para um capítulo que lida com essa noção de *discurso* situando-o no campo do *pensamento decolonial*. A questão da *retórica da modernidade* surge em sua dimensão de ilusão totalizadora, de pretensão de uma narrativa universalista e sustentáculo do capitalismo que incide na estrutura que comanda a narrativa. Em seguida, é trazida a noção de *lógica da colonialidade* e do controle exercido multifatorialmente por ela, a *matriz colonial de poder* e suas

implicações para a narrativa e discurso. O terceiro subtítulo traz a *Filosofia da Libertação* e a *Analética* como método, para discutir o *problema bifronte* para além das soluções emancipadoras eurocentradas e da dialética tradicional. Por fim, a indicação de como a atuação da *opção decolonial* e a busca de uma *transmodernidade* podem operar para dar novas respostas ao *problema bifronte*.

O capítulo seguinte tem a pretensão de abordar a *primeira face do problema bifronte: o discurso de ódio*. Verificando diferenças para a *raiva* e a *intolerância*, este capítulo busca afastar as explicações reducionistas (de raiz antropológica, biológica, psíquica) para responder: *que ódio?* Oferecer algum molde que explique o ódio com o qual se lida no discurso e na narrativa estruturados é a intenção deste tópico. Com isso, o capítulo ainda pretende oferecer o vislumbre de como o ódio pode ser operado como ferramenta sob gestão, nos interesses de quem o (re)discursa; como o ódio não opera apenas verticalmente, mas também *entre* os colonizados; o problema do *lugar de fala* quanto ao problema do ódio; o papel do *meme* como potencializador do discurso de ódio, e por fim, as possibilidades de desmonte desse discurso de ódio. Todo este capítulo tem seus tópicos entremeados pela Análise de Discurso e a Análise Crítica de Discurso, para que se verifique os (ab)usos da linguagem que surgem sintagmaticamente, nas formações discursivas, processos parafrásticos e polissêmicos.

O quinto capítulo deste trabalho pretende expor à luz do sol o que seja a *jurisdiscursividade colonizada*, ou seja, como o direito, como a cultura jurídica prevalecente tem operado com os usos e abusos da história, da linguagem e se autocomposto como centro de razão refratária à crítica radical. Verificar os pressupostos historiográficos de uma *romantização histórica* do direito é o ponto de partida para dimensionar a *cultura jurídica da colonialidade*. Dados alguns pontos importantes dessa arquitetura, a *juscolonialidade* determina a mecânica de como a narrativa e o *jurisdiscurso* situam o ponto da matriz colonial do saber incidente diretamente no mundo do direito. O embate falsamente dicotômico construído como biombo retórico para a questão do discurso de ódio, ou seja, com a figura da *liberdade de expressão*, encerra esse capítulo, que como o anterior, deverá ser permeado pela AdD e ACD, especialmente no que diz respeito às formações discursivas e aos processos parafrásticos.

Conquanto os discursos de ódio são sentidos em diversos meios documentais

de veiculação do pensamento, pretende-se algum inventário da variedade vetorial (ou seja, de diferentes direções, sentidos e intensidades) das narrativas de ódio. Naturalmente não haverá esgotamento de todos os recursos narrativos e discursivos de ódio, mas a idéia é perceber, em seus (re)produtores e em seu meio relacional social-ideológico-político, a presença da *matriz colonial de poder* em seus usos e abusos. E na etapa em que se maneja um apanhado de literatura jurídica (publicações acadêmicas e julgados) que analisam o discurso de ódio – novamente, sem a pretensão de esgotamento, mas com a representatividade necessária a afastar o caráter de exceção – a busca é por saber o grau de colonialidade ínsita nestas tentativas de resolução do ódio discursado.

A análise de discurso, tanto sobre as discursividades de ódio quanto dos escritos jurídicos, pretende uma busca de indicativos sobre qual o modo de ação, quais as táticas, os interesses nas narrativas como *práticas sociais*, expondo representações, significações (re)construídas e (re)produzidas, quais entes moldam e restringem essas narrativas, e como estas dimensionam estruturas e processos sociais. Na etapa decisiva, calcada no pensamento decolonial, haverá a correlação da essência de ambos os campos de narrativa (do ódio e jus-acadêmica/jurisdicional) com os moldes da matriz colonial de poder que necessita ser superada, o paradigma dominante que deve ser suplantado, encaminhando resultados. Entremeando isso tudo, o aspecto propositivo de ações de decolonização deverá ser intercorrente, afinal, não serve à libertação o conhecimento que não proponha vias de mudança. É um aspecto de *necessidade*, mais do que objetivo cientificista.

## 2. O TECIDO E A TRAMA: DISCURSO

Há muitas molduras teóricas e metodológicas que possam oportunizar saberes críticos em qualquer espaço e problema que se trabalhe no território dos saberes sociais e jurídicos. Contudo, levando em conta que se pretende alguma contribuição tendente à renovação epistemológica, considera-se que não será possível optar pela integralidade de alguma teoria consolidada. O jeito seria concatenar o pensamento de mais de uma corrente, no domínio da teoria e no da metodologia: a tática é de enfrentamento do *problema bifronte* com o máximo proveito.

Opta-se neste trabalho pela inversão do movimento, por partir *da continuidade à ruptura*. Portanto, propõe-se uma adequação que, respeitando a possibilidade de verificação da mínima validade das operações críticas que irá se proceder, seria melhor chamada de *abordagem*<sup>9</sup> do que de teoria. Ruth Wodak aconselha a não nos exaurirmos em labirintos teóricos ou gastar tempo na operacionalização de *grandes teorias* inoperáveis, mas ao invés disso, em desenvolver *ferramentas conceituais* relevantes para os problemas sociais específicos (WODAK e MEYER, 2011, p. 22). Ao longo deste trabalho, portanto, essa aproximação por abordagem utiliza ferramentas tomadas de campos do saber que tanto se consideram teorias como não o fazem. O que se propõe é lançar mão de uma caixa de ferramentas diversas, que se comunicam *através do problema*, ao invés de crer que um mecanismo social complexo mereça um instrumental simples para seu desmonte e verificação.

Não há pretensão de inaugurar uma teoria, escola, corrente ou qualquer agremiação acadêmica que deflui de um saber diverso: haverá satisfação de objetivos se houver propriedade no uso de (boas) ferramentas teóricas que lidam satisfatoriamente com o mesmo problema, validando suas conclusões com relevância. Busca-se operar um pensamento mais adaptável, para além do rigor “*mortis*” erudito que produz – mas não *cria*.

Antes de mais nada, há que se fazer o traçado e o recorte de um setor teórico que não interessa, por uma série de motivos, ao instrumental crítico; mesmo assim, é uma solução padrão para lidar com o conjunto textual do direito, não sendo de se

---

<sup>9</sup> Os teóricos lidos em inglês usam o termo *approach* que na transliteração acabou ficando por *aproximação*.

espantar que seja arguida, como crítica a certo momento, a sua falta neste trabalho. Fala-se do componente tradicional da *interpretação hermenêutica*.<sup>10</sup>

## **2.1 Discurso Hermenêutico: impossibilidade(s) da clássica chave de interpretação**

A quantidade de trabalhos que lidam com o ponto de vista hermenêutico no Direito é impressionante. Pode-se mesmo arriscar dizer que hermenêutica e compreensão, para o jurista *standard* (do tipo sob escrutínio neste trabalho) são sinônimos, são equiláteros. Contudo, não é possível afastar-se da crítica: interpretar hermeneuticamente *não é* compreender. Os juristas – figurados neste trabalho – se assemelham muito mais ao religioso em seu ofício do que ao que se esperaria de uma postura que os próprios reivindicam ser científica, neutra, objetiva. Contradição diametral.

Michel Foucault (2000, p. 40) dizia haver uma superposição entre hermenêutica e semiologia a partir do século XVI. Seriam ambas como conjuntos de conhecimentos e técnicas; o da hermenêutica permitiria “[...] fazer falar os signos e descobrir seu sentido [...]”, e o da semiologia “[...] distinguir onde estão os signos, definir o que os institui como signos, conhecer seus liames e as leis de seu encadeamento.” (2000, p. 40). Se a busca pela similitude de signos, ainda a partir de Foucault, for tomada como *limiar da interpretação*, extingue-se qualquer possibilidade criativa daquilo que se interpreta. Não é de se surpreender que no campo do Direito *posto*, essa repetição produtiva esteja sedimentada.

A interpretação hermenêutica possui uma genealogia que parte do campo dos saberes religiosos. O historiador da religião Mircea Eliade (1980, p. 89-90) ilustra bem: a hermenêutica, segundo ele, é a busca do (diríamos aqui d’O) sentido, da (d’A) significação ou significações que uma determinada idéia ou fenômeno religioso tiveram através da história; e ele mantém o conceito permeável à historiografia, determinando que é possível a história das diversas expressões religiosas. Contudo, essa interação história-hermenêutica tem uma natureza mais exclusiva em Eliade, pois ele reforça que a hermenêutica (em contraposição à história) é o descobrimento

---

<sup>10</sup> Inobstante, há alguns trabalhos que buscam lidar com a hermenêutica *a partir dos saberes decoloniais*, especificamente E. Dussel e W. Mignolo.



do sentido cada vez mais profundo dessas expressões religiosas. Para ele, a hermenêutica necessariamente terá algo de criadora em seus fazeres, por um par de razões. Uma é a de que revela certos valores que não eram evidentes no plano da experiência imediata. Desta maneira, o trabalho hermenêutico revela as significações latentes e o suceder dos símbolos. A segunda razão, que mais importa, é de que *a hermenêutica é criadora para o próprio hermeneuta*. O trabalho deste para decifrar a revelação que se apresenta em uma criação religiosa – rito, símbolo, mito, figura divina...— e por compreender sua função, sua significação, seu fim; isso dá a ele uma sensação de enriquecimento da consciência e da vida, enquanto revelador de um horizonte distinto de valores estéticos, uma experiência inteira que não é dada ao historiador. Para o hermeneuta, uma tarefa de decifrar comportamentos religiosos é existencialmente profunda, dentro de sua própria cosmogonia, e o que Eliade não quis deixar transparecer é que isso se comunica também profundamente ao texto interpretado.

Convida-se à consideração: para o hermeneuta de quem trata Eliade, não deve haver problema algum em haver essa carga pulsante de vida fluindo entre ele e os textos que opera, lendo e redigindo; deve inclusive ser benéfico, do ponto de vista do *re-licare*. Mas se o texto for uma norma vinda do Estado atual, cogente, determinante da sociedade que está sob ela independentemente de crença, a tranquilidade do intérprete deveria ser comungada por todos que serão atingidos pela sua hermenêutica. Isso não ocorre.

Recorde-se o que disse Louis Althusser (1974, p. 78-79), sobre a interpretação hermenêutica de molde religioso. Para o estruturalista, essa hermenêutica impulsionada pelo cristianismo institucionalizado vem afirmar uma transposição imaginária das condições reais da existência a serviço da dominação de cada povo. Não é raro que se encontre determinações textuais interpretativas geminadas dessa: qualquer hermenêutica jurídica que pretenda determinar a realidade a partir do imaginário – mesmo levando em conta o poder de transformação dessa hermenêutica, como é o caso da detida pelo poder estatal judiciário – incorpora também o sentido criador que Eliade mostra acima, só que num sentido único, interpretação–existência; o sentido oposto torna-se impossível. O intérprete-criador sentado em um trono tende a manter-se em seu assento macio.

Zygmunt Bauman (2012, p. 55-56) é veemente sobre a teoria da hermenêutica

– já pensando-a para fora do plano religioso e literário, adentrando a história, a sociologia, o direito. Ele a considera portadora de um perigo: o do equívoco constante da *compreensão*. Na maior parte de sua história, essa teoria hermenêutica teria sido uma mera

[...] narrativa dos feitos dos que buscam a verdade na terra do preconceito, da ignorância e do desconhecimento de si mesmo; a história [...] de outras formas de limpar as manchas deixadas por acidentes da história, sempre locais e com muita frequência distantes, sobre a face pura do significado objetivo e do universalmente válido. Nessa narrativa, o intérprete era uma máscara do legislador; esperava-se que o intérprete constituído por essa narrativa revelasse a verdade daquilo que os que vivenciaram a experiência interpretada, pela sua própria ingenuidade passada e não esclarecida, eram capazes de perceber. (BAUMAN, 2012, p. 55)

A importância da crítica jacente nesse pequeno trecho de Bauman revela um ponto importante: a história não teria como suavizar seus traços e aromatizar seus podres sem a ajuda de mecanismos de interpretação que depois consolidem uma certa *memória usual*. Isso nos permite traçar um desmonte do poder que o universalismo detém como concessão do hermeneuta, para uma que uma objetividade aparafuse o significado à muralha de um mundo de face lisa e interminável, um marco e apoio para que o *dito-no-hermeneuta* passe a ser um *dito-pelo-hermeneuta*. Isso permitiria que o hermeneuta se desloque a um campo neutro da experiência de trânsito da linguagem, tal como um resistor em paralelo com um fio condutor, o que não é possível fora de condições idealizadas, tanto para a linguagem como para o direito.

Giorgio Agamben (2004, p. 62-63), fala sobre como Carl Schmitt, privilegiadamente, evidenciou que no caso do direito a aplicação de qualquer norma não está de modo algum *contida nesta e tampouco pode desta ser deduzida*, pelo simples fato da criação e da manutenção histórica do “imponente edifício do direito processual”, um prisma através do qual qualquer coloração pode ser atribuída a uma mesma regra. Entre a norma e sua aplicação não há qualquer relação interna – apriorística, podemos dizer – que faça uma decorrer diretamente da outra; e o mesmo vale para a relação linguagem-mundo. Isso conclui o argumento de Agamben: uma interpretação similar à *hermenêutica teológica* carece de eficácia. E a *hermenêutica categórica, clássica, não traduz o mundo do qual o texto é uma parcela*.

Após as considerações sobre a hermenêutica sob termos antropológicos, coligada à religião e à narratologia para-histórica, pode-se adiantar certas considerações do campo decolonial. A hermenêutica para o mundo jurídico nasce sob o *signo da modernidade*, conforme Ivone Lixa (WOLKMER e CORREA, 2013, p. 286- 303). Retomando os estudos de Castanheira Neves, ela traça a *hermenêutica jurídica* como sendo pura *idealidade* – ou seja, idealismo tornado em atuação – de prescrições e proposições; idealidade esta que se manifesta e perdura por meio da sistematização de significados linguísticos. Toda essa cadeia de significados reverte em uma intencionalidade, ou seja, em determinações daquilo que venha a ser tomado como relevante e, de acordo com Lixa, só é relevante o mundo que é pensado por essa idealidade que fabrica as significações. Empreender a compreensão do mundo jurídico, na hermenêutica jurídica de signo moderno, termina num fechamento de significação e idealidade. Dir-se-ia que é um *embretamento*<sup>11</sup>, onde os moirões são a idealidade e o tabuado do corredor é o conjunto de significações.

Lixa ainda afirma que essa hermenêutica forma um paradigma de propostas método-procedimentais. Esse paradigma justifica o Direito sendo operacionalizado – transformado em ferramenta – sem ofertar resistência à matriz positivista que ainda é incidente sobre si. A hermenêutica é um saber específico para a *questão da interpretação*: sem ela, o *projeto de modernidade racionalizante* carece de um esqueleto e, como consideramos o direito como ator importante para a colonialidade, aqui percebe-se uma relação direta: hermenêutica-colonialidade. Esse saber racionalizado, técnico e de finalidade burocrática, lembra Lixa, é assentado na lógica da monocultura universal “[...] que absorve e nega as diversidades, constituindo-se padrão mundial de poder, racionalidade e modelo civilizatório hegemônico.” (WOLKMER e CORREA, 2013, p. 286). Segue a autora: o Direito, como portador da tarefa de manter a ordem social, *teve de aderir* à matriz de racionalidade científica moderna. E o controle pela *gestão científica* de conhecimento, natureza e sociedade é facilitado por interpretações que sigam a métrica hermenêutica que não se contrapõe – mas que adere ao positivismo-normativismo. Saber racionalmente o Direito vira sinônimo de *correta interpretação* das normas.

---

<sup>11</sup> *Brete*, segundo o Dicionário Caldas Aulete Digital (AULETE, 2017): “Num curral, corredor curto e estreito por onde se leva o gado para banho, pesagem, vacinação, tratamento, marcação ou abate; pequeno curral onde se recolhe o gado lanígero para a tosquia.”

Com isto, a metodologia positivista absorveu e acabou por confundir-se com a atividade hermenêutica, reduzindo de maneira inquestionável a realidade jurídica a um conjunto de normas de sentido imanente. Na esteira deste modelo jurídico e hermenêutico floresce e predomina a convicção de que o sistema normativo positivado possui em si os critérios necessários para legitimamente resolver os conflitos jurídicos, não necessitando seu operador recorrer a nenhuma outra fonte para além daquelas estabelecidas pelo legislador. Nesta perspectiva, tendencialmente a ordem jurídica possuiria capacidade de auto-integração, devendo, portanto, seus operadores estarem submetidos exclusivamente a lei, sendo então, a administração da justiça a administração do Direito legal. (WOLKMER e CORREA, 2013, p. 286-287)

O que foi levantado como solução não passou de novas vestes de um mesmo problema: *quem* diz o direito. Se em etapa histórica anterior, do absolutismo como condutor do direito de matriz ocidental, estava claro que a lei era criada e aplicada ao sabor do poder de turno, a modernidade cria a mítica da neutralidade do intérprete, e da busca de sentido que estava embutido no texto. O direito, entretanto, segue tendo sua interpretação pelas pessoas, e não na chave de interpretação da letra da norma. A episteme *parece* nova, mas é apenas um verniz novo, método diferente (WOLKMER e CORREA, 2013, p. 288). A hermenêutica e a estilística constituem o próprio limite da interpretação, “[...] ao não se renovarem enquanto caricatura do velho ‘ego-cogito’ cartesiano.” (MIRANDA, 2012, p. 38)

Quem aloca os sentidos do direito para o mundo onde ele produz efeitos ainda é o poder, por mais que se insista na idealização que disfarça essa tendência. As etapas de institucionalização que erguem alguns controles, mesmo que passivos, podem ter efeitos de minimizar um mau intérprete, mas não chegam – nem de longe – à pretensão (idealizadamente originária) de prover a contenção do direito na/ à norma. A idealização virou *idealidade*. Ou, como diz ainda Ivone Lixa (WOLKMER e CORREA, 2013, p. 288) um “otimismo epistemológico hermenêutico”.

A identificação da hermenêutica com o imobilismo a serviço do *status quo* leva a buscar, em Enrique Dussel (2001, p. 29, 63), um apelo à transformação. Quaisquer que sejam, os projetos que levem à *libertação* humana (ou seja, para além do caráter emancipatório conciliador) devem iniciar libertando a filosofia; é uma atitude puramente hermenêutica pensar que as práticas sociais são a cristalização de esquemas conceituais e vice-versa. Entende-se que aqui Dussel indaga como agir para des-encobrir as destilações, depurações das práticas sociais *reais* que são

congeladas em um instante do tempo e hermeneuticamente assim entendidas: uma fatia do fazer e do tempo desse fazer. Segue Dussel asseverando que a (nossa) vida social está inundada de idéias, conceitos, esquemas conceituais, algumas vezes tidos como veracidades imutáveis e verdades sagradas. Percebe-se que o motivo de tais imutabilidades e sacralidades seja a conservação da idealidade da *interpretação imanente no texto*, ocultando seu intérprete e descartando seu contexto. Para Dussel, portanto, **a hermenêutica teórica se contrapõe à crítica transformadora prática e real do mundo.**

E depois de se ter falado tanto sobre uma hermenêutica gestada e perfilada ao norte do planeta: e aqui? Prosseguindo com Dussel (2001, p. 19), hermeneuticamente a América Latina ocupa um lugar na história do mundo que não se encaixa nos modelos europeus de explicação. Pondera-se sobre dois elementos desse postulado. Em primeiro lugar, não há um *encaixe*, nem deveria haver, sob o sentido de adaptação a um sistema corrente; isso deslegitimaria toda a postura de Dussel, e ele não cai em contradição sobre algo tão claro e caro à sua filosofia. Entenda-se esse desencaixe como a naturalidade que deve haver acusando dois sistemas diferentes, em que um tenta se impor ao outro. É uma constatação da arbitrariedade, sem pretender naturalizar tal imposição. Em segundo lugar, temos uma América que por si não pode se considerar *latina* a não ser sob uma mentalidade do norte, a qual assim constrói esse espaço para delimita-lo e afastá-lo do espaço da *américa anglo-saxã* (MIGNOLO, 2005, *passim*).

Ainda o mesmo Dussel, em seu texto *Hermenêutica y liberación* (1993, *passim*) deixe claro que não está lidando com a hermenêutica jurídica estrita, mas com a hermenêutica filosófica da práxis. Diz ele (Ibidem, p. 156) que a hermenêutica tende a tornar-se literalista-idealista sem a presença de uma posição filosófica da economia voltada à carnalidade, ao corpo que sofre, à resolução da miséria das Américas. Então,

No hay sólo lectores ante textos, hay muchos más hambrientos ante no-pan (siendo que han sido los productores de dicho 'pan'). Alguien dijo: '-¡Tuve hambre y me diste de comer!', como criterio absoluto de toda ética posible. Era una ética en la que la 'carnalidad' era un momento central. Por ello, el 'hambre' y el 'comer' -como opinaba Feuerbach- son temas de una 'filosofía de la economía', una 'económica' -que no es un mero 'sistema' a lo Habermas, ni una mera cuestión del nivel B de la ética como en Apel-. Dicha 'económica' es un momento central, con la 'pragmática-hermenéutica', de una filosofía de la liberación, de una filosofía de la 'pobreza en tiempos del

cólera'.(DUSSEL, 1993, p. 157)

A hermenêutica jurídica brasileira é parte importante do projeto colonizador da cultura jurídica moderna, segundo Ivone Lixa (WOLKMER e CORREA, 2013, p. 289). Essa hermenêutica, mediante o recurso à tradição, tem mantido afastado de si o debate sobre os elementos *norteadores* (sic) do fenômeno compreensivo. Ressalta-se que a autora já havia feito menção ao caráter de autossuficiência da hermenêutica, calcado na imanência *sentido-na-norma*. É uma atitude de *esquecimento*, que serve para que se siga reproduzindo práticas e crenças que mascaradas metodologicamente, banalizam a própria hermenêutica. Simultaneamente a essa banalização, como item necessário, há um reducionismo dos saberes que seriam possíveis a um “[...] conhecimento técnico-formal a serviço da manutenção e reprodução de uma ordem política-jurídica, que embora plural e contraditória, é apresentada como ordenada e coerente.” (WOLKMER e CORREA, 2013, p. 289-290). Conclui-se que o que se tem não é *hermenêutica*, mas mero *discurso hermenêutico* que, como assevera Lixa, é “[...] vazio acerca dos conflitos e interesses presentes nas relações de poder da sociedade brasileira, insistindo em permanecer colonizada [...]” (ibidem, p. 290).

Há crítica a esse discurso hermenêutico, mas ela não tem impactado. Seja pela dificuldade de perfurar uma espessa litosfera moldada pelo saber do dizer-na-maestria (*magister dixit*), que se pretende pairando acima da crítica em saberes paleontológicos, seja pela fraqueza dinâmica em percorrer multidisciplinaridades que poderiam aportar recursos úteis para percorrer o reverso desse caminho que legitima tal discurso. Se a fonte de tal problema é sociológica (o saber disciplinar do Direito e sua transmissão), histórica (a imposição de um formato jurídico exclusivo ao longo do tempo), política (a associação do Direito como saber aliado ao poder), linguística (o controle dos significados e a fixação de sentido único), então não se pode pretender um único esteio teórico para um desmonte: o problema é multidisciplinarmente construído. É estultice oferecer uma solução de *penseé unique* para a complexidade.

Mesmo os aportes da chamada *hermenêutica jurídica alternativa* (WOLKMER, 2002, p. 22-23) carecem de circuitos que alternem da interpretação para a compreensão do direito. Diz literalmente o mesmo Antônio Carlos Wolkmer que essa corrente

Implica a estratégia de luta dentro da legalidade instituída (no âmbito dos aparatos institucionalizados) [...] Exploram-se as fissuras e deficiências da ordem jurídica formal-individualista, buscando recuperar (através de interpretação crítica e aplicação humanista dos textos legais) a dimensão transformadora do Direito, pondo-o a serviço da libertação. (WOLKMER, 2002, p. 22).

Trata-se de um trabalho mais datado de Wolkmer, então é possível que isso tenha mudado, mas há que se refletir: *dentro da legalidade instituída* não pode significar uma ação absolutamente transformadora, mas tão somente reformadora – e eminentemente conciliadora. Como tributo, continua-se a viver uma pactuação do Direito com a continuidade do exercício do poder que é notada desde os debates da Constituição de 1988 (DREIFUSS, 1989, *passim*); a saída transformadora é *praeter legem*, para dizer o mínimo. A interpretação pode, *deve* deixar margem para afastamento de pontos da ordem jurídica que não visem qualquer garantia individual ou melhoria societária, senão à continuidade da exploração. Funcionasse bem, a tal *hermenêutica alternativa* daria conta de volumosos setores do debate judicial, como os abusos contratuais, o rentismo, a especulação imobiliária – todos momentos estes debatidos sem qualquer possibilidade de melhoria. Sem contar, óbvio, o *problema bifronte* deste trabalho. O *âmbito dos aparatos institucionalizados* informa o controle e a disciplina dentro de meios que não necessariamente são judiciais: a academia, por exemplo, tem o *dever* de se posicionar para além da legalidade, se quiser ser propositiva. Além disso, *fissuras e deficiências* podem vir a informar os cultores da legalidade que, temos visto, têm sido tomados por um afã de compor uma solidez enclausurante a questões que consideram essenciais, fechando o mesmo sistema que foi perdido de vista na microvisão desta experiência hermenêutica.

Essa, então, é a Realidade do Jurídico: o limite a que pode chegar a hermenêutica. Esse limite é o de que existe sim o sentido correto, por mais ‘avançada’ que essa interpretação possa ser [...]. Sem isso, salienta-se novamente, estaríamos frente à ruína de um dos pilares dessa estrutura social. Para o jurista é preciso fixar a interpretação. Essa fixação é inerente ao Direito. (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p 71-72)

Voltando ao início deste capítulo, o que se pode pensar em termos de eficácia na crítica, para o discurso de ódio? A inocente justaposição da hermenêutica, não ataca o *problema bifronte* de maneira condizente. Apenas *interpretar* o problema e suas dinâmicas e razões não significa qualquer avanço em compreendê-lo e

possibilitar sua resolução. Os limites da interpretação, portanto, devem ser buscados; e é nisso que a Análise de Discurso trabalha (ORLANDI, 2013, p. 61), ao contrário da hermenêutica. Trabalhar com os discursos impõe que, na esteira do que menciona Eni Orlandi, o analista se volte a uma posição deslocada – e não *neutra*, observe-se – que permite a contemplação do processo de produção de sentidos nas suas condições próprias. Jamais se pode pretender colocar-se como analista fora da história, da língua, da ideologia, do contexto em que o discurso está (re)produzido.

Na hermenêutica se visa uma forma de interpretação e como tal se procura extrair um (vários) sentido(s) do texto. A análise de discurso não é um método de interpretação, não atribui nenhum sentido ao texto. O que ela faz é problematizar a relação com o texto, procurando apenas explicitar os processos de significação que nele estão configurados, os mecanismos de produção de sentidos que estão funcionando. Compreender, na perspectiva discursiva, não é, pois, atribuir um sentido, mas conhecer os mecanismos pelos quais se põe em jogo um determinado processo de significação. § Desse modo, podemos dizer que a análise de discurso visa a compreensão na mesma medida em que visa explicitar a história dos processos de significação, para atingir os mecanismos de sua produção. (ORLANDI, 2012, p. 158-159)

*A pessoa é quem dá a interpretação, nunca o próprio texto.* Segundo Cristina Cattaneo (COLARES, 2010, p. 136-137), e Rosemary Arrojo (2003, p. 55 e 62) a interpretação não está no objeto (legislação e/ou fontes do direito), mas no sujeito, na pessoa, que é fortemente interpelada pelo ideológico. É o oposto do entendimento hermenêutico tradicional, que aloca o sentido no texto e pretende que o intérprete *avoque* esse sentido imanente, tentando *revelar* ou *desvelar* esse sentido.

O movimento que o conduz de uma formação discursiva a outra não é visto como interpretação, chamando isso de construção. É como se a interpretação realmente estivesse fadada a repetir uma construção já sedimentada. (ARROJO, 2003, p.62)

Trazendo um pouco mais para a direção da literatura próxima de nós, a hermenêutica filosófica de matriz gadameriana com aportes de Bourdieu é a obra criticada por Cristina Cattaneo da Silveira (2010, p. 63-73) sob o viés da ACD que, de saída, esclarece: *por* e *ao* estarmos no mundo, uma certa compreensão naturalmente antecipa qualquer tipo de explicação e, por esse motivo, *sempre interpretamos com um horizonte de sentido* que é dado pela linguagem e pela compreensão que já temos de algo. Quando o conjunto de crenças e práticas do



Direito, mascaradas pelo senso comum, propiciam que os juristas *conheçam* de modo confortável e acrítico o significado das palavras, o resultado é o pavão que abre a cauda: o pretense saber passa a *fazer* do operador jurídico que, banalizando e autocopiarando seu compreender, converte seu saber profissional em arrogância intelectual (e não só em *capital simbólico*, como entende a autora): prestígio, reputação, doses imensas de *autorização* (e não autoridade). O sentido comum teórico para a hermenêutica sufoca as possibilidades interpretativas, sobrevivendo a desqualidade de interpretações afastadas das relações sociais, pouco importando ao jurista, inserido no sentido comum teórico, o conteúdo dessas relações sociais. Parece ser um discurso natural, neutro, óbvio, cuja tipicidade não é percebida e todo o exterior fica relegado. É a busca do correto e fiel sentido *idealizado* da lei. Cristina Cattaneo lembra que não se pode esquecer o fato de que tais reflexões não fazem parte da dogmática jurídica tradicional. Contudo, o que os estudos situados na hermenêutica fazem é empilhar diversos tipos ou maneiras de interpretar, espremidos sob uma preocupação ritual em fixar regras para a interpretação que levam a técnicas ou métodos,

[...] conforme quadro apresentado por Streck (2009), citando Warat: a) remissão aos usos acadêmicos da linguagem (método gramatical); b) apelo ao espírito do legislador (método exegético); c) apelo ao espírito do povo; apelo à necessidade (método histórico); d) explicitação dos componentes sistemáticos e lógicos do direito positivo (método dogmático); e) análise de outros sistemas jurídicos (método comparativo); f) idealização sistêmica do real em busca da adaptabilidade social (método da escola científica francesa); g) análise sistêmica dos fatos (método do positivismo sociológico); h) interpretação a partir da busca da certeza decisória (método da escola do direito livre); i) interpretação a partir dos fins (método teleológico); j) análise lingüística a partir de contextos de uso (método do positivismo fático); l) compreensão valorativa da conduta através da análise empírico-dialética (egologia); m) produção de conclusões dialéticas a partir de lugares (método tópico-retórico). (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010,p. 66-67)

O rigorismo adotado levaria a crer que a hermenêutica é bem sucedida em sua proposta, porém há uma lâmpada de alerta piscando no painel. Quando o hermeneuta cita clara e literalmente que há o descumprimento do texto constitucional, ele assume também clara e literalmente que *há um sentido já posto*. O sentido a ser fielmente cumprido, ou seja, o da Constituição – então o texto escrito é considerado como já tendo um sentido inscrito, que deve ser perseguido, mesmo que seja para ser descumprido, conclui a autora: “[...] essa limitação não está no

campo do sujeito, ou do sujeito interpretante, mas na estrutura social a que estamos submetidos.” (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 72). E a idealização de um instrumento constitucional, insistimos, é insidiosa quando as etapas da construção da Constituição de 1988 se mostram permeadas de retórica e preservação de privilégios (LAURINO e QUINTANILHA, 2016, p. 136; PILATTI, 2008; e DREIFUSS, 1989, *passim*) – sem contar as reformas constitucionais das últimas duas décadas e meia.

Não são poucas as farpas deixadas pela hermenêutica; a partir daí surgem os motivos pelos quais é feita a opção por utilizar o suporte teórico e metodológico situado fora da estrita ciência do Direito, principalmente a *Análise de Discurso (AdD)*; a *Análise Crítica de Discurso (ACD)*; a *Análise Crítica do Discurso Jurídico (ACDJ)*. Busco corresponder ao que Cristina Cattaneo<sup>12</sup> (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 70) constrói como patamares da Análise de Discurso. Em primeiro lugar, a consciência de que nossa relação com a língua – com seu uso – é *determinada pela história*. História enquanto processo, percurso – bom que se diga que, dependendo dos autores, vai do conceito de luta entre classes à narratologia. Outra determinante da relação é a *experiência simbólica e de mundo*, por meio da ideologia – ou seja, da cosmovisão aplicada ao agir de alguém no mundo, soldada e solidificada política e socialmente. Em decorrência disso, o segundo patamar é o *assujeitamento*, que ocorre na *interpelação do sujeito* – quando, usando a linguagem, estamos à mercê da ideologia e do inconsciente e caímos numa filiação a *redes de sentido*, ou seja, emaranhados de interpretação do mundo que comunicam sentidos. Então, “[...] ocorre o *assujeitamento* do sujeito como [sic] sujeito ideológico de tal modo que seja conduzido sem se dar conta e acreditando estar exercendo livre vontade, a ocupar o seu lugar em uma classe social [...]” (ibidem, p. 70). Em terceiro lugar, como efeito do *assujeitamento*, surge a evidência de que todo enunciado, ou seja, toda peça constitutiva de uma idéia no discurso, é suscetível em si de tornar-se outro, de deslocar-se discursivamente de seu sentido para derivar para um outro. Todo enunciado que produz argumento, podemos afirmar, está submetido ao poder do intérprete e ao lugar deste no mundo: o texto não guarda em si o sentido, exceto

---

<sup>12</sup> A autora dedica um trecho de dez páginas em sua obra para uma crítica da proposta da reemergência da hermenêutica em Lênio Streck (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 60-72); considerando que não se pode adentrar neste debate pela escassez de espaço, este trabalho expressa concordância com o entendimento de Cattaneo sobre hermenêuticas clássicas.

visto da perspectiva histórica (também sujeita a avaliação). Por fim, o *efeito da memória* é visível na aproximação ou distanciamento que decorre das movimentações constantes das palavras e seus sentidos. O determinante desse efeito de memória é chamado de *formação discursiva* e mais ou menos corresponde a alguma forma(ção) ideológica.

Ultrapassando a hermenêutica, a possibilidade de engendrar uma compreensão aprimorada do discurso de ódio e do que o Direito tem dito a seu respeito é dada pelas teorias que abordamos a seguir: Análise de Discurso, Análise Crítica de Discurso, Pensamento Decolonial, Analética.

## 2.2 A “Escola Francesa”: Análise de Discurso

Michel Pêcheux foi o primeiro expoente da chamada *Escola Francesa*, resultante da confluência, a partir da década de 1960, de um tripé de saberes influentes. Conforme Eni Orlandi (2013, p. 19-21), a Análise de Discurso vem à tona puxada pelas questões surgidas dentro da relação entre três domínios disciplinares que são ao mesmo tempo fruto e ruptura com o século XIX: a Lingüística, o Marxismo e a Psicanálise. A Lingüística contribui pela afirmação da *não-transparência da linguagem*, sendo a língua seu objeto próprio. A AdD busca mostrar, a partir daí, que as relações linguagem/ pensamento/ mundo não são diretas, unívocas, causais. Tais relações não se dão termo-a-termo, ou seja, não se há uma chave comutadora diretamente de um ente a outro, sem tradução de suas especificidades. O exercício da crítica sobre a lingüística de matriz mais tradicional, fundada por Saussure no início do século XX será recorrente, como a noção dicotômica *língua-fala*.

A AdD assume a adesão ao *materialismo histórico*. Essa parcela do conjunto teórico marxiano – são vulgarmente tidos como sinônimos, como ocorre com o método dialético, o conceito de luta de classes, etc – considera, em oposição ao idealismo histórico hegeliano, que há um real da história: o homem faz a história mas esta não lhe é transparente. Lembre-se que o marxismo estabelece que cada sociedade possui uma *superestrutura* que (re)produz sua vida política e espiritual e se relaciona com a *estrutura*, (re)produtora da vida material. E essa relação se dá numa dependência da superestrutura: as expressões subjetivas dos indivíduos,

segmentos e classes sociais dependem da estrutura, ou seja, das condições materiais de existência da sociedade. Voltado a Orlandi (ibidem, p.20), ao conjugar língua e história na produção de sentidos, a AdD trabalha a *forma material*, encarnada na história para produzir sentidos - é a forma lingüístico-histórica. Assim como em Marx não se separa estrutura e superestrutura, na AdD não se separa formato de conteúdo e meio. Busca-se a compreensão da língua não só como uma arquitetura, mas sobretudo como acontecimento. A partir daí, reunindo essa arquitetura (estrutural) ao acontecimento, a forma material (lingüístico-histórica) é vista como a língua – significante – acontecendo *em* um sujeito afetado pela história.

A Psicanálise contribui com a AdD, conforme Orlandi (2013, p. 20-21) com o deslocamento da noção de homem para a de *sujeito*. Este, por sua vez, se constitui na relação com o simbólico, na história. Embora breve em sua descrição, esse impulso que Orlandi traz é importante para a noção do *colonizado* e do *colonizador*, o primeiro reificado em uma subjetividade inventada, e o segundo em sua pretensão de neutralidade num saber universal. Neste a vontade própria, naquele a imposição: ambos deixam de serem corpos para serem *sujeições de/a idéias*.

A Análise de Discurso, assevera Orlandi, possui uma série de características presentes em seu saber e fazer. A língua tem sua ordem própria, mas é relativamente autônoma. A AdD lança mão das noções de *sujeito* e *situação* na linguagem. O simbólico afeta, desloca, constrói o real histórico – “[...] os fatos reclamam sentidos.” (ORLANDI, 2013, p. 23). O sujeito de linguagem é descentrado, sem controle sobre como o real da língua e o real da história o afetam. “Isso redundaria em dizer que o sujeito discursivo funciona pelo inconsciente e pela ideologia.”.A noção de discurso trabalhada na AdD não se reduz a objeto unidimensional de um de seus três saberes constitutivos. Melhor dito pela própria Orlandi:

As palavras simples do nosso cotidiano já chegam até nós carregadas de sentidos que não sabemos como se constituíram e que no entanto significam em nós e para nós. Desse modo, se a Análise do Discurso é herdeira das três regiões de conhecimento - Psicanálise, Lingüística, Marxismo - não o é de modo servil e trabalha uma noção – a de discurso - que não se reduz ao objeto da Lingüística, nem se deixa absorver pela Teoria Marxista e tampouco corresponde ao que teoriza a Psicanálise. Interroga a Lingüística pela historicidade que ela deixa de lado, questiona o Materialismo perguntando pelo simbólico e se demarca da Psicanálise pelo modo como, considerando a historicidade, trabalha a ideologia como materialmente relacionada a inconsciente sem ser absorvida por ele. (ORLANDI, 2013, p. 23)

De modo geral, a AdD busca a **compreensão da linguagem fazendo sentido** enquanto trabalho simbólico e parte do trabalho social constitutivo da humanidade e de sua história (ORLANDI, 2013, p. 15). Nosso *problema bifronte* deixa pairando a cada passo de sua história o caráter oscilante que as pessoas nessa humanidade podem assumir. A cada passo poderemos nos perguntar *de qual (quais) pessoa(s) essa linguagem é constitutiva*, deslizando assim entre autor, reproduzidor e leitor, e daí para as pessoas, os *corpos* atingidos pelo uso dessa linguagem.

### **2.3 Aproximação ao problema e aos perdedores: a Análise Crítica do Discurso**

De modo similar – e posterior – à Escola Francesa, a Análise Crítica do Discurso (**ACD**) é uma vertente dos estudos do discurso inaugurados em Foucault<sup>13</sup>. A partir da obra de Norman Fairclough, esse conjunto instrumental toma fôlego como aproximação (*approach*); os acadêmicos que se entendem aderentes à ACD não a entendem como *escola*, *corrente* ou mesmo como uma *teoria unívoca*. É um avanço em relação à necessidade ínsita no campo dos saberes sociais de formular *grande teoria* de qualquer que seja o tema. Mesmo nas ciências naturais, a busca por teorias unificadas – como a da Relatividade com a Quântica, por exemplo – não tem dado frutos. Teoria não existe em si, é sempre *teoria de...* ou *teoria da...*; pressupõe um fato, um campo do saber, algo sobre o que se debruçar.

Norman Fairclough considera a ACD é *uma espécie* de teoria ou método em relação dialógica com outras teorias e métodos sociais, e que deveria se acoplar com estas numa maneira transdisciplinar mais do que só interdisciplinar; isso significa que os co-arranjos particulares em aspectos particulares do processo social devam dar origem a desenvolvimentos de teorias e métodos que desloquem as fronteiras entre métodos e teorias diferentes. Fronteiras estas riscadas nas separações artificiais erigidas a partir do século XIX entre os reinos do saber, compartimentalizando o conhecimento (MIGNOLO e GOMEZ, 2012, p. 178). Método, segundo ele, é um tipo de *habilidade transferível* (WODAK, MEYER, 2011,

---

<sup>13</sup> Longe de negar a essencialidade dos estudos de Michel Foucault, não é o escopo deste trabalho adentrar exaustivamente numa genealogia da teoria do discurso a partir dele. Darlene Weblar (WEBLER, 2010, p. 120) diz que é possível *apropriar-se* de determinados pontos de suas teorias, segundo Pecheux. Buscar essa apropriação teórica pode ser tomado tanto como *meio* quanto como *método*. Faz mais sentido buscar a utilização de teorias já depuradas e que se ajustem melhor no *toolbox* para o *problema bifronte*.

p. 122), ou seja, meios de operacionalizar – pela mimese, pois a *memória motora* do aplicador do método se desenvolve na prática – em outra pessoa um saber em determinado campo. A ACD, diz Vinicius Calado, é uma pesquisa multidisciplinar cujos detalhes ainda estão em construção. (COULTHARD, COLARES, 2015, p. 144)

Além do próprio Fairclough, vários outros autores que estão na vanguarda da abordagem da ACD serão utilizados neste trabalho – e por sorte, condensaram um ótimo trabalho conjunto organizado por Ruth Wodak e Michael Meyer. Junto destes três, Teun van Dijk, Siegfried Jäger, Ron Scollon e autoras/es brasileiros que se compreendem dentro da ACD, como Virgínia Colares. Diz ela:

[...] a ACD não pode ser considerada um método único, e sim uma agenda que tem consistência em vários planos, pois faz ancoragem em: (a) a tradição da análise textual e linguística; (b) a tradição macrossociológica de análise da prática social em relação às estruturas sociais ; e (c) a tradição interpretativa ou microssociológica de considerar a prática social como alguma coisa que as pessoas produzem e entendem ativamente com base em procedimentos de senso comum partilhados, como as investigações etnográficas. (POZZOLI, SOBREIRA FILHO e JUNIO, 2013, p. 290)

A *crítica como essência* é o segundo traço – marcante – da ACD. Para Teun van Dijk (WODAK, MEYER, 2011, p. 122-123), é uma perspectiva acadêmica crítica, análise de discurso ‘com atitude’. Ela foca em problemas sociais, e especialmente no papel do discurso na produção e reprodução da dominação ou abuso de poder. Sempre que possível, o faz de uma perspectiva que é consistente com os interesses dos grupos dominados. A ACD, segue ele, combina em suas pesquisas o que talvez de alguma forma vem costumeiramente sendo chamado ‘solidariedade com os oprimidos’: a atitude é de *oposição e dissenso contra aqueles que abusam do texto e da fala com o fim de estabelecer, confirmar ou legitimar seu abuso do poder*. Fairclough diz que os discursos são as representações diversas e *inerentemente posicionadas* da vida social, porquanto atores sociais diferentemente posicionados ‘vêm’ e representam a vida social em modos diferentes, discursos diferentes. (WODAK, MEYER, 2011, p. 123)

A ACD, conclui Van Dijk, não nega, mas ao invés disso define explicitamente e defende sua própria posição sócio-política; ou seja, a ACD é tendenciosa – e se orgulha disso (WODAK e MEYER, 2011, p. 96). A ciência crítica faz mais perguntas em cada domínio, diz Ruth Wodak, como as referentes a responsabilidades, interesses e ideologia(s); e, ao invés de focar em problemas puramente acadêmicos,

esta ciência parte de problemas sociais preeminentes. Desta forma, conclui ela, ***assume a perspectiva daqueles que mais sofrem***, e analisa criticamente aqueles no poder, responsáveis e possuidores dos meios e oportunidade de resolver tais problemas (WODAK, MEYER, 2011, p. 1-3).

De acordo com Norman Fairclough, a ACD também verifica se a ordem social ‘precisa’ do problema que é estudado, é uma maneira indireta de ligar o ‘é’ com o ‘deveria ser’ Se alguém consegue estabelecer através da crítica, segue ele, que a ordem social inerentemente gera um leque de problemas maiores dos quais ‘precisa’ para se sustentar, isso contribui com a razão para a mudança social radical. (WODAK, MEYER, 2011, p. 126). Esse trecho de Fairclough nos leva a refletir sobre a questão do problema gerado como insumo do poder dominante, cuja tendência é de se propalar, prostrar, se manter – quando muito, mutar-se em sua forma.

A atitude de militância – compreendida como a tomada de posição explícita, sem sofismos de neutralidade – de quem trabalhe com a ACD é perseguir *objetivos emancipatórios* sob o foco dos problemas enfrentados pelos *perdedores*<sup>14</sup> (uma denominação ampla de oprimidos e dominados). Emancipação destas pessoas é uma *meta*. E essa meta não reside no próprio objeto de análise (ou seja, não nasce-morre-cresce no próprio discurso isolado como estudo), motivo pelo qual deve ser formulada de maneira apropriada a considerar seu transbordo na vida social. Essa formulação é o *problema posto* e a ACD trabalha aplicada a ele (*problem-based* ou *problem-oriented*) como estratégia de pensamento salientada por Fairclough (WODAK e MEYER, 2011, p. 22). A crítica decolonial compartilha desta visão, assim como a filosofia da libertação, e assim sendo, essa característica foi definidora para modelar este trabalho utilizando a ACD no percurso.

Ainda segundo Ron Scollon, os problemas sociais no nosso mundo contemporâneo são inextricavelmente ligados ao texto. Nossas ações são frequentemente acompanhadas de linguagem e, inversamente, muito do que dizemos é acompanhado pela ação. Os problemas sociais, conclui, são largamente constituídos no discurso (WODAK, MEYER, 2011, p. 139 e 141). Ao contrário do que pensam autores (via de regra ligados a um marxismo impróprio que entende estrutura e superestrutura como *dicotômicos* ao invés de dialéticos) a linguagem

---

<sup>14</sup> No texto original citado (WODAK e MEYER, 2011, p. 22), *losers*, termo que já vem se tornando um anglicismo em nossa língua.

tem, sim, efeitos no mundo do real histórico. Michael Meyer, por sinal, lembra que o construtivismo de Laclau nega qualquer realidade societária que seja determinada fora do discursivo (WODAK, MEYER, 2011, p. 20). Contudo, a ACD tenta evitar posicionamento de simples relação determinística entre os textos e o social (WODAK, MEYER, 2011, p. 3), pois isso seria negar o vetor de transformação de sentido contrário ao do discurso oficial / institucional; em outras palavras, a relação segue sendo *dialética* para eles.

#### 2.4 A relação linguagem-poder.

Já que se tratou de perdedores, sofredores e oprimidos, lógico que há vencedores, carrascos e opressores. A relação entre esses (nem sempre claros) grupos tem mais que um fundo, um perfil discursivo. Assim a ACD busca pautar-se em abordar as relações linguagem-sociedade, com interesse especial na **relação linguagem-poder**, expressa em relações de dominação, discriminação, controle <sup>15</sup> e na forma como se manifestam através da linguagem (WODAK e MEYER, 2011, p. 1-5; POZZOLI, SOBREIRA FILHO e JUNIO, 2013, p. 288-290). Linguagem é prática social, sendo crucial o contexto do seu uso, considerando os discursos institucionais e políticos (dentre outros) que atestem as relações (mais ou menos abertas) de enfrentamento e conflito; a ACD se propõe a investigar criticamente como a desigualdade social é expressada, assinalada, constituída, legitimada e assim por diante, pelo uso da linguagem. Uso da linguagem, fique claro, *no* discurso como instrumento de poder e como instrumento da construção social da realidade. (WODAK e MEYER, 2011, p. 1-2, 9).

A linguagem é não só capaz, mas recorrente e padronizadora em *indexar* (indicar) o poder, em expressar o poder; a linguagem está também envolvida onde houver, mesmo que só intuitivamente, contenção e desafios ao poder, diz Ruth Wodak. Uma certa e constante *unidade* da linguagem e de outras matérias sociais vem assegurando que a linguagem está entrelaçada no poder social, nessa diversidade de maneiras expostas acima. (WODAK, MEYER, 2011, p. 11). José Dacanal (1985, p. 18-19, 23) entende que a língua é imposição histórica de uma

---

<sup>15</sup> Usaremos a noção de colonialidade para o que se entende por poder e que determina a natureza dessas relações (*matriz colonial de poder*).



convenção de elites; estritamente falando, porque a continuidade numa/numa língua é fenômeno ligado às estruturas históricas de poder da comunidade. “A língua dominante é – ou tende a ser – sempre a língua daqueles que detêm o poder econômico, social e político.” (DACANAL, 1985, p. 19). A língua é instrumento de dominação e exercício do poder, afirma ele.

O problema do *poder*, em si, não poderá ter um tratamento muito extenso. Basicamente o motivo para isto é a limitação de espaço. Contudo, algumas notas são necessárias. Em primeiro lugar, reconhecendo as contribuições de Pierre Bourdieu sobre o assunto, tentaremos dar a elas a feição que os autores decoloniais – e das análises de discurso – ajustam para o problema do trabalho. O *problema bifronte* deste trabalho engloba a perspectiva do poder exercido e negociado dentro da colonialidade das relações sociais no Brasil, e seu espelho jurídico. Assim sendo, podemos lançar mão do que Vinicius Calado lê em Bourdieu:

A Análise Crítica do Discurso é um tipo de investigação analítica discursiva que estuda principalmente o modo como o abuso de poder, a dominação e a desigualdade são representados, reproduzidos e combatidos por textos orais e escritos no contexto social e político. (COULTHARD, COLARES, 2015, p. 144).

Um segundo ponto é que, dado o direcionamento deste trabalho ao pensamento decolonial, algumas construções teóricas formalizadas no eixo norte-norte global serão substituídas por congêneres decoloniais. O conceito gramsciano de *hegemonia*, sendo muito adequado àquele real histórico da Itália dos anos 1920 e 1930, será desfavorecido em prol da *matriz colonial de poder*. Como exposto acima, este trabalho é uma abordagem, e suas teorias (como a ACD) estão em formação em sua interdisciplinariedade. Célia Magalhães retrata que as práticas sociais formam uma dimensão relacionada a poder (e ideologia). “[...] o discurso é visto numa perspectiva de poder como hegemonia e de evolução das relações de poder como luta hegemônica.” (MAGALHÃES, 2001, p. 17). Ao analisar a prática social (ibidem, p. 25) do aspecto discursivo, ela utiliza o conceito de *hegemonia* – faça-se o ajuste: na análise da prática social, o conceito de *colonialidade do poder* proporciona uma matriz, ou um modo de analisar a prática social à qual o discurso pertence em termos das relações de poder, investigando se estas reproduzem, reestruturam ou desafiam as *colonialidades* existentes. Proporciona também um modelo, ou modo de analisar a própria prática discursiva como modo de luta *decolonial*, reproduzindo,

reestruturando ou desafiando as ordens de discurso existentes. A mesma Magalhães anota a hegemonia a partir de Gramsci como um equilíbrio (instável, mas equilíbrio) (MAGALHÃES, 2001, p. 18). Discorda-se dela a partir do pensar decolonial, pelo motivo de que esse sistema, observado – como o era – por dentro da lógica da presença estatal *tende* à estabilidade das instituições num todo, ainda mais porque seu foco foi a Europa dos anos 1920-30. Gramsci (e Marx) não negaram o Estado, que é a fonte desse equilíbrio e da hegemonia a ser disputada, em última análise. Ao permitir a instrumentalização do poder transformação por alguma iniciativa que não seja, no dizer de Quijano, uma escolha livre de pessoas livres, já se abre mão de uma parte importante da transformação, pois a gama de forças contrárias usa o mesmo equilíbrio para não ser catapultada para o campo da *neutralização* (como o são importantes movimentos autóctones de transformação).

Virginia Colares entende, alinhada com Fairclough que o discurso seja prática política e ideológica. Quanto às relações de poder, isto é determinante de dois aspectos: o discurso como prática política vai estabelecer, manter e transformar as relações de poder e as entidades coletivas em que existem tais relações; e como prática ideológica, o discurso também institui e, acima disso, naturaliza as visões de mundo nas mais diversas posições das relações de poder (COLARES, 2014, p. 124).

Dentro da AdD, Eni Orlandi correlaciona situação, fala e poder. Diz a autora que o lugar situacional – espaço de representações sociais – a partir de onde o sujeito lança seu discurso constitui aquilo que é dito. Então, “Como nossa sociedade é constituída por relações hierarquizadas, são relações de força, sustentadas no poder desses diferentes lugares, que se fazem valer na ‘comunicação’.” (ORLANDI, 2013, p. 39-40).

As relações entre poder e linguagem não se estabelecem a seco. Não são *diretamente* dialéticas – então, há que se pensar no que e como se estabelecem as mediações entre uma e outra.

## **2.5 Sociedade e (suas?) falas: a mediação e os mediadores**

As maneiras teóricas adotadas neste trabalho apontam, em comum, que o discurso guarda alguma causalidade (mesmo que eminentemente *indireta*) com a

atuação de entidades na sociedade onde circulam. Sejam essas entidades pessoas ou coletividades ou instituições, discursos não atingem pessoas; *pessoas armadas*<sup>16</sup> *de discursos* atingem pessoas. Ron Scollon (WODAK e MEYER, 2011, p. 22-23) enfatiza que as ações sociais têm fabricantes, os *atores sociais*, os quais produzem histórias e *habitus* de suas vidas cotidianas. No terreno em que as ações sociais ocorrem, onde a sociedade é (re)produzida, ali é onde deve ser explicado o elo entre problemas sociais abrangentes e a fala e escrita do cotidiano. O que Scollon assume é a ligação entre problemas sociais e falas das/pras pessoas. E essa ligação é mediada; todas as ações (e a fala também é uma ação) são mediadas por ferramentas culturais ou *meios mediacionais*<sup>17</sup>(WODAK e MEYER, 2011, p. 22-23), dos quais, o mais saliente e comum é a linguagem, ou como ele prefere, **discurso**. “Tomar a palavra é um ato social com todas as suas implicações: conflitos, relações de poder [...]” (ORLANDI, 2012, p. 22). A linguagem é transformadora, considerando que haja uma mediação de natureza *constitutiva*. Então, todas as relações mediadas pela linguagem que utilizamos, conscientemente ou não, têm desdobramentos que superam a esfera do texto ou da fala. Para a Análise Crítica do Discurso, a *linguagem não tem poder por si só* – ela ganha poder pelo uso que as pessoas poderosas fazem dela. Isso explica o porquê da opção pela perspectiva daqueles que sofrem, e analisa criticamente o uso da linguagem daqueles no poder, responsáveis pela existência das desigualdades (WODAK, MEYER, 2011, p. 10).

O discurso tem condições – sócio-históricas – em que é (re)produzido, e isso serve para as duas faces do problema, tanto para o discurso de ódio como para o jurisdiscorso. Tais condições são atenuadas ou amplificadas por parte de entes, de pessoas, de grupos, de instituições. Estes, por sua vez, usam meios externos à linguagem para moldar essas condições (poder econômico, midiático, partidário-eleitoral, religioso etc). As ligações (COULTHARD, COLARES, 2015, p. 161) entre as possíveis significações de um discurso (de um texto, de uma fala) e essas condições em que é (re)produzido estão contidas no *nível extralinguístico* do discurso, ou seja, para além da língua como convenção. Assim, merece atenção este nível, por conta de ser a correia transportadora que contém as mediações entre segmentos de uma sociedade e as falas que são nela compostas, aceitas, atribuídas e trocadas. Seria

---

<sup>16</sup> A remissão é metafórica: *armas não matam pessoas, pessoas armadas matam pessoas*.

<sup>17</sup> No texto original, *mediational means*; o pleonasma surge na tradução.

ingênuo considerar que o próprio discurso tem poder de mediação imanente em si, para que efetuasse as combinações dos sentidos com as condições sócio-históricas de quem o percebe.

Mediação também pode ser entendida no papel que instituições – Eni Orlandi se refere à universidade, em específico – têm tido de reduzir-se à reprodução de seu entorno de forma mediata, anacrônica e acrítica. A mediação aqui ganha contornos de *acolchoamento*, ao que parece; de atenuação dos atritos e contradições. Impede a irrupção de qualquer potência crítica, a partir de limiares autoconcedidos e vigiados constantemente numa normatividade endêmica. Surge disso o imperativo debate: se a naturalização de qualquer discurso é intrinsecamente maliciosa, qual o papel (in)aceitável das instituições como mediadoras? A vã dicotomia se traça entre a *produção social de fato real versus a naturalização do absurdo pelo discurso*. O eufemismo, o apagamento, a antihistoricidade, todos esses blocos de manipulação do discurso servem a tornar o absurdo parte aceitável, implícita, da realidade social, e todos são mediações apresentadas pelo ente que discursa. Voltando a Eni Orlandi, ela cita o exemplo do sentido contido na expressão corrente, usual mesmo, “*crianças carentes*” ao invés do que seria criticamente adequado: *crianças espoliadas* (ORLANDI, 2012, p. 42-43). A mediação esconde e retorce. Carência é reflexo da atuação sobre tais crianças de forças e entes exploradores; não é inato a elas como o termo quer levar a crer. Crianças não têm atuação automática autodeterminada contrária à carência, mal têm possibilidades. Uma fala tão consensual como esta do exemplo interfere num padrão social de continuidade do problema encoberto, ou seja: o que, *quem* explora estas crianças? Isto sim, permanece sombreado na mediação suavizadora.

Historicamente, o exemplo das *ordo* (ordens) medievais sugere a reflexão sobre estruturas e mediações discursivas bem atuais. Georges Duby descreve como Adalberon de Laon, no século XI, define essas *ordens* que dividem a cristandade em funções: governar, orar, guerrear, são as *ordo rex*, *ordo oratores*, *ordo bellatores*, numa sociedade em que apenas estas ordens detinham poder real, mantendo controle sobre o restante, os trabalhadores (*ordo laboratores*).

No centro do seu poema, Adalberão afirmava a existência de duas leis: a lei divina e a lei humana; dizia que a primeira, que mantém sob o jugo os servidores de Deus, procede da partilha fundamental entre a *ordo* e o resto do gênero humano. (DUBY, 1994, p. 234).

Não se ultrapassam tais limites, sob pena de atentado à lei divina. Cada um na sua ordem; e cada *ordo* superior isola e privilegia um setor, um *corpus* investido de responsabilidades específicas, o qual sempre tratava de deixar claras sua coesão e superioridade. Tanto a Retórica como a arte política (em sua combinação, diríamos que precursoras da noção moderna de *discurso*) ajustavam convenientemente as palavras – ou as pessoas – umas *em relação* às outras; isso compunha os elementos do conjunto social, prossegue Duby, em seus lugares apropriados, ou melhor, *predestinados*:

[...] porque há um plano anterior, imanente, imutável desta forma de ordenação, plano que convém descobrir pela reflexão, para que tudo se conforme com ele. [...] Por *ordo* entende-se a organização justa e boa do universo, aquilo que a moral, a virtude e o poder têm por missão manter. (DUBY, 1994, p. 92-93, grifo nosso).

Cabe perguntar se essas divisões naturalizadas pelo discurso (em perspectiva histórica de sua protoforma retórica+política) não estão ainda presentes, mas – como é de se esperar – sob outros nomes e funções. Marc Bloch exprime bem que os escritores como Adalberon de Laon tinham pedido emprestado o vocabulário à Antiguidade romana para conferir à *ordo* o aspecto pétreo de uma divisão da sociedade temporal e eclesiástica, uma divisão regular, nitidamente delimitada, conforme a justificativa de poder (o plano divino). “Uma instituição, na verdade, e não apenas uma realidade completamente nua.” (BLOCH, 1998, p. 348).

Os mediadores cumprem a função de estabilizar e rearranjar o discurso conservador; de manter uma ordenação social aceitável desde o ponto de vista do poder dominante, estruturando retóricas que apelam à legitimação discursiva deste poder. Eles prosseguem em sua função de operar uma concatenação entre posição social e sua aceitação por meio de justificativas linguístico-discursivas; de tornar naturalizadas as hierarquias incompreensíveis senão do ponto de vista histórico-crítico. *Ordo mediatores?*

## **2.6 Narrativa: poder político, guia (moral) e (p)rumo do discurso**

Uma reflexão que acompanha o discurso veio instintivamente quando se pensou o projeto deste trabalho. *Discurso*, no senso comum dos juristas, tem sido uma entidade autossuficiente e desacompanhada de alguma dinâmica condutora

mais concreta. E ao mesmo tempo, historiadores e estudiosos da literatura têm encarado a narrativa, no mais das vezes, simplesmente como formato de desencadeamento da escrita. Peter Burke (1992b, p. 328-329) traz um certo incômodo com as caracterizações da história – as *grandes narrativas* de que fala Lyotard, como a história estrutural braudeliana ou o marxismo – que, segundo ele, “[...] diluem o conceito da narrativa, até que ela corra o risco de se tornar indistinguível da descrição e da análise.”

Pode-se hipoteticamente intuir que é necessário um par de propostas para lidar com o problema bifronte no setor da narrativa. A primeira diz respeito a deslindar a *narrativa como sendo um conjunto estruturado e dinâmico de uso ideológico-político – colonizante - de sentidos e significados*; a segunda, buscar dotar o jurista de *ferramentas de detecção justamente das narrativas como guias e catalisadoras do(s) discurso(s) de ódio* que se pretenda vasculhar. Isso se afigura muito importante justamente por conta de tanto a discursividade de ódio como a idéia jurídica de como trata-la não estão soltos dentro da história, e tampouco são *coisa de ninguém*. Os indícios de poder político por trás do discurso devem estar acompanhados de algo que explique como o primeiro se condensa no segundo, o que conduz à narrativa – não como um *deus ex machina*, mas como conjunto da condensação ideológica atrelada ao político que precisa se fazer voz no cotidiano.

Isso configuraria a primeira dimensão importante das relações estabelecidas: o discurso, em si, é sustentado e organizado por estruturas narrativas (PESSOA DE BARROS, 2002, p 7). Ao mesmo tempo em que consideramos aqui o aspecto histórico na construção discursiva, esta construção não é solta, flutuante ao sabor de alguma corrente indetectável. A narrativa junta os pontos e pode-se dizer que os discursos sejam seus tributários: a coerência pretendida é dada por narrativas que, estas sim, bebem diretamente no histórico, no político, no ideológico, no econômico. Há, segundo a mesma autora (idem, p. 14-15), um *percurso gerativo*, proposto pela semiótica, que se constitui no trabalho de construção do sentido do discurso. Esse percurso detém etapas que vão da *imanência* à *aparência*, ou seja, do que está pairando sem condensação, sem encadeamento e ainda assim possui verificabilidade consistente, até o verniz que recobre os sentidos condensados para o discurso eleito. Essas etapas seriam três: uma relativa às *estruturas fundamentais*, a instância mais profunda, em que são determinadas as estruturas elementares do

discurso: quais os assuntos permitidos e quais as perguntas a serem encobertas. A segunda etapa, *das estruturas narrativas*, é um nível *sintático-semântico* intermediário, ou seja, aqui a formação do discurso observa as correlações entre sentidos, os eufemismos, demonizações e reclassificações de categorias dentro do campo (a)histórico desejado. Por fim, a etapa das *estruturas discursivas*, mais próximas da manifestação textual, vão pontuar aspectos mais curtos e frasais, coloquiais, e *meméticos*. Cada uma destas etapas tem seus lugares diferentes de articulação do sentido.

Alguns traços de historiografia devem ser tomados em conta para que se conceba com qual narrativa estamos lidando. Conforme José D'Assunção Barros (2005, p. 29-30,128-129,208), a historiografia ocidental no século XIX era atraída pelo campo político, direcionada para a justificativa do desenvolvimento dos Estados nacionais e, imbricada nesta, o modelo bibliográfico apregoado pelo escocês Carlyle da *História dos Grandes Homens*. A condução discursiva desta historiografia era de uma composição narrativa no sentido de ser descritiva, episódica, enfraquecida da análise e da estruturação que se seguiria no século seguinte: “A própria narrativa historiográfica assim produzida era essencialmente uma ‘narrativa linear’ (não dialógica, e não complexa).” (ibidem, p. 29). Esta *narrativa linear*, prossegue o autor, era dada do ponto de vista do poder instituído, tendendo assim para o *modo historiográfico* de uma *História Institucional*, onde estavam (ainda estão) imersos os historiadores e seus temas. Essa maneira de produzir o saber histórico vem tendo uma tendência de sua superação – observamos em complemento a Barros que há locais onde esse processo não se verificou ou teve uma retroversão – à medida do desenvolvimento de métodos historiográficos não só descritivos das sociedades passadas, mas analíticos, que as compreendam e decifrem suas questões ocultas. A *história como problema* entra em cena, sendo necessário trazer essa escolha do problema à tona, à superfície do discurso. Saliento que essa postura desvela – mesmo que parcialmente – que a maneira de produzir a história/ historiografia sempre observa uma relação com o discurso que, entre idas e vindas, só muito recentemente ultrapassou o uso discursivo como meio de ocultar componentes de acontecimentos interessantes ao poder dominante. Para Barros, o que ocorre é o desuso da narrativa histórica *eventual* como mera descrição da sequência de acontecimentos, estéril de explicações e de problematização. Ele conclui: agora o

espaço da narrativa histórica é propício ao “[...] exame multidimensional do campo histórico (aspectos econômicos, culturais, sociais, para além do ‘político’ no sentido mais restrito).” (BARROS, 2005, p. 208).

O campo dos estudos históricos e historiográficos, contudo, não é unânime sobre a narrativa como modo de obter compreensão sócio-histórica. Peter Burke escreveu sobre o retorno, o *renascimento da narrativa* (1992b, p. 73, 153) no campo historiográfico. Uma certa reação contra o determinismo de matriz marxiana teria impellido um retorno à história política, impellido pela micro-história e suas biografias. Contudo não é, segundo ele, um retorno direto ao passado oitocentista: as vidas de pessoas comuns – e seu conjunto – é um meio de entender mentalidades coletivas. Então, para o historiador inglês, a narrativa – histórica, lembramos – cumpre sua função apoiada em duas características.

A primeira é a tentativa de demonstrar, através de um relato de fatos sólidos, o verdadeiro funcionamento de alguns aspectos da sociedade que seriam distorcidos pela generalização e pela formalização quantitativa usadas independentemente, pois essas operações acentuariam de um a maneira funcionalista o papel dos sistemas de regras e dos processos mecanicistas de mudança social. Em outras palavras, é exibido um relacionamento entre os sistemas normativos e aquela liberdade de ação criada para os indivíduos por aqueles espaços que sempre existem e pelas inconsistências internas que fazem parte de qualquer sistema de normas e sistemas normativos. A segunda característica é aquela de incorporar ao corpo principal da narrativa os procedimentos da pesquisa em si, as limitações documentais, as técnicas de persuasão e as construções interpretativas. Esse método rompe claramente com a assertiva tradicional, a forma autoritária de discurso adotada pelos historiadores que apresentam a realidade como objetiva. [...] o ponto de vista do pesquisador torna-se uma parte intrínseca do relato. O processo de pesquisa é explicitamente descrito e as limitações da evidência documental, a formulação de hipóteses e as linhas de pensamento seguidas não estão mais escondidas dos olhos do não-iniciado. O leitor é envolvido em uma espécie de diálogo e participa de todo o processo de construção do argumento histórico. (BURKE, 1992b, p. 153)

O debate prossegue em Roger Chartier (2002, p. 80-82). O historiador francês retoma Burke sobre o regresso ao relato, à narração e o imane abandono de descrições sociais estruturadas. Dois postulados embasam isso, de acordo com ele: a renúncia às explicações *coerentes e científicas* – particularmente as fornecidas pelas causalidades econômicas e demográficas; e um deslocamento dos objetos, dos tratamentos e da compreensão histórica. Esse deslocamento faria convergir a uma única sequencia tudo que for acontecimento colateral. Passaria-se da análise



das estruturas a tratar dos sentimentos/ valores/ comportamentos, dos processos quantitativos às particularidades, do determinismo à indeterminação.

Chartier acha apressado esse diagnóstico e não afasta, assim como Paul Ricoeur, a pertença da história ao domínio da narrativa, mesmo quando se fala da história mais estrutural. Na visão dele:

Toda a escrita propriamente histórica constroi-se, com efeito, a partir das fórmulas que são as do relato ou da encenação em forma de intriga. [...] Mas [...] esta pertença da história à narrativa que funda a identidade estrutural entre relato de ficção e relato histórico, não exclui inteligibilidade. (CHARTIER, 2002, p. 80-82).

Chartier deixa aqui claro que a mera descrição encadeada não é narrativa histórica. É imprescindível que ocorra a compreensão do entorno com um meio explicativo minimamente coerente.

Que viria a ser a narrativa? Diz o historiador e crítico literário Hayden White (1992, p. 17) que é um *metacódigo*, algo universalmente humano, sobre cuja base pode-se transmitir transculturalmente para uma realidade comum. Longe de cedermos ao universalismo, ele tem razão em duvidar que houvesse alguma sociedade humana que programaticamente tenha rechaçado a narrativa. Por onde quer que se veja a experiência humana no tempo, da tradição oral à literatura, sempre se usou a capacidade de narrar como maneira de possibilitar alcance de idéias da realidade para além do sentido cru. *Narrar é tratar dinamicamente de sentidos, aplicando-os aos fatos e seus desdobramentos num determinado alcance.* É dotar de referencial, ao modelo da física newtoniana, para observar o desenlace da realidade dita pelas pessoas, em seu conjunto. Dito por White,

Captar el significado de una secuencia compleja de acontecimientos humanos no es lo mismo que ser capaz de explicar por qué o incluso como ocurrieron los acontecimientos particulares que incluye la secuencia. Uno podría ser capaz de explicar por qué y cómo ocurrió cada acontecimiento de una secuencia y no haber entendido todavía el significado de la secuencia considerada como un todo. [...] Así como los textos tienen un significado no reducible a los términos y frases específicas utilizadas en su composición, ocurre lo mismo con las acciones. Las acciones producen significados en virtud de sus consecuencias (WHITE, 1992, p. 68).

A idéia do discurso narrativo sofre uma crítica pela idéia generalizada de que não se pode representar a vida real como algo dotado de coerência formal como a encontrada na narrativa convencional (WHITE, 1992, pg 11). Pode-se dizer que

White tem razão nisso e não tem. A escrita da história *alinhada pela narrativa* (*événementielle*) encerra em si uma perspectiva anterior ao século XIX em que literatura e conhecimento histórico davam no mesmo, e isso mudou, o que saca a razão das mãos desse autor. Contudo, ele está certo em apontar que certa coerência *não formal* é observada. Como se fosse uma radiação de fundo<sup>18</sup>, a coerência que perpassa o caminho narrativo tem uma estruturação despida da rigidez de regras, mas que atende a certos padrões lógicos necessários para constituir e referendar os discursos do *problema bifronte*. Sem uma narrativa que *paute e amarre* a condensação da história necessária aos discursos, eles se tornam vulneráveis e dissonantes, e isso vale para o discurso de ódio e para o discurso jurídico colonizado que opera com o primeiro.

[...] podemos comprender el atractivo del discurso histórico si reconocemos en qué medida hace deseable lo real, convierte lo real en objeto de deseo y lo hace por la imposición, en los acontecimientos que se representan como reales, de la coherencia formal que poseen las historias. (WHITE, 1992, p. 35)

A narrativa rebaixada a mero padrão de formatação de discurso é um modelo aqui descartado. A polissemia traz a faculdade de pensar narrativa como um campo; um campo de mediação política, histórica, econômica e ideológica onde se plantam e colhem os discursos. Partindo do mesmo Hayden White (1992, p. 42-43), no âmbito de estudos historicamente orientados, a narrativa pode ultrapassar seu aspecto de forma de discurso que pode ser utilizada para a representação dos acontecimentos históricos em função de um objetivo primário de descrição de uma situação/ processo histórico ou de contar uma história. A narrativa deveria, pois, ser tomada como *base de um método ou teoria*.

Apontar a narrativa como corrente de indução do pensamento para a construção do discurso nos parece adequado, conquanto se estabeleça quais os componentes ideológicos de tal narrativa. O mesmo White considera que a narrativa considerada como *forma do discurso* não agrega nada ao conteúdo de qualquer representação da realidade; portanto, pode-se determinar que se há um rearranjo de conteúdo, seja por (res)significação, encobrimento, eufemismo, seja o que for, quanto ao sentido no contexto histórico, há sim uma *narrativa*, nos moldes que

---

<sup>18</sup> A radiação de fundo cósmica é uma radiação de micro-ondas que permeia todo o universo, resultante do Big Bang. (PENZIAS e WILSON, 1965, p.419-421).

pretendemos como base teórica para lidar com o discurso de ódio. Não se trata, como refere o autor no trecho citado, de apenas um simulacro da estrutura e processos dos acontecimentos reais; é, isso sim, o motor e cinzel que influi redundantemente no real vivido junto ao discurso.

A narrativa se relaciona de determinada maneira com as feições ambivalentes do campo histórico. Narrativa é alinhar acontecimentos, mas quais dimensões isso alcança em sua construção? No entender de White (1992, p. 68), há a combinação em toda narrativa de *duas dimensões* – uma cronológica (episódica) e uma não-cronológica (configurativa). A dimensão episódica/ cronológica é aquela que enceta e caracteriza o relato dos acontecimentos. A dimensão configurativa/ não-cronológica determina como a trama constitui todos os significados a partir dos acontecimentos dispersos. Elas se combinam, diz o autor, em diversas proporções – a tendência, portanto, é não haver narrativa totalmente configurativa nem totalmente episódica. Como ferramenta de avaliação (histórica) das narrativas e de seus discursos defluídos, é bastante importante situarmos qual o peso de cada dimensão, ou seja, onde entram os encadeamentos verificáveis da história na narrativa, e onde/quando/como são (de)formados os significados da dimensão configurativa de acordo com os interesses de quem estabelece a narrativa. Perceber o tanto de distorção, manipulação, apagamento, eufemismo e demonização presentes em significados – em *gente* significada, que é o que nos interessa numa das faces, e em *direitos* significados, na outra face do *problema bifronte* – é um estímulo a um saber que pode ser precioso para o desmonte do discurso de ódio e de sua terapêutica jurídica paliativa. Não há como proceder a uma proposta destas sem abrir mão da iconodulia presente em assertivas teóricas tradicionais e heterodoxas.

O poder da crítica possível tem de atingir cânones e ícones. White nos diz (1992, pg 196-197) que sequer Marx, Hegel, Nietzsche, Freud estão imunes às acusações de *deformação ideológica* que lançaram sobre seus oponentes em debates teórico-metodológicos. Entendemos que devam ser, portanto, *decolonizados*, determinando-se seus lugares de epísteme e cegueiras; isso *antes* de colocá-los como modelos absolutos de reconstrução histórica e de análise. Há que se levar em conta que o posicionamento dentro de um contexto sócio-histórico particular que se propõe como *universal*, o *particularismo uni-versalizador*, é o que determina antolhos epistêmicos, cegueiras dirigidas. Assim, cada etapa de

dimensionamento das narrativas instituintes de tais epístemes é um nível e filtro dessa decolonização; sucessivamente estas etapas mostram que há manipulação de significados, manipulações que denunciam suas posições no mapa e na política. Uma etapa dessas que se constitua e seja detectada num autor ou obra já nos serve para a recusa de seus pontos de vista focalizados.

Retomando White (1992, *passim*), qualquer texto tido como *clássico* que tenha sido tido como *representativo* de um pensamento localizado deve passar pelo mesmo crivo – se é um texto aplicável a uma situação historicamente particular, transplantado como se universal fosse. Aqui nos interessa formular essa hipótese sobretudo para os textos interpretativos do direito à liberdade de expressão, que se aglomeram como corolário da insuficiência de tratamento do *problema bifronte*. Propõe White que pôr em questão a própria *representatividade* destes textos como *melhor pensamento de sua época* (e é válido considerar época como geografia, ou seja, como o nortecentrismo do maldito *direito comparado*), pôr em dúvida seu status de *evidência do espírito de época* ou de *intérpretes privilegiados de sua época e lugar* é evidenciar a impossibilidade dessa mesma representatividade e privilégio interpretativo em textos que sofrem de *ambiguidades*. Lembremos aqui que a primeira ambiguidade é pensar que tenhamos a mesma época e lugar dos autores destes textos, trazendo para o que deveria ser uma resolução de um problema o imobilismo de uma epísteme que é inservível na galáxia cultural que estamos a propor como campo de estudo.

O que seria um raciocínio *válido* para lidar com narrativas que têm significados outorgados verticalmente em nossa língua, a partir de nossa história (econômica política e social) tão dissociada das realidades equivalentes destes autores? O peso da dimensão configurativa é este: colado a uma dimensão episódica que se *pretende universal*, os sentidos vão se retorcendo para acomodar as contradições que possam derrubar uma dimensão ou outra e desestruturar, por fim, tanto o discurso de ódio como seu placebo jurídico. Cumpre ao crítico – seja ou não historiador, ponto em que divergimos um pouco do mesmo White – localizar esse mundo da produção emocional e práxis de época, onde está situada a epísteme e a valoração desses significados que entram na dimensão configurativa.

É importante abordar a narrativa como sendo *mediação com a história-ideologia-política-economia para informar os discursos*. Uma mediação nada

passiva. “¿Podemos alguma vez narrar sin moralizar?” indaga White (1992, p. 39). Certamente há impulsos contidos na narrativa que são fruto direto de quem narra, como manifestação de uma corrente de pensamento. Essa manifestação, individualmente, é bem mais facilmente detectada do que coletivamente, até porque é preciso tentar escrutinar diretamente os direcionamentos ideológicos da narrativa em uma série de discursos para isso; não havendo essa intuição de direcionamento, a análise pode sucumbir justamente ao intuito mascarador de um discurso que protege a narrativa. Vejamos: numa série de comerciais de determinadas indústrias automotivas brasileiras veiculadas nos últimos 3 ou 4 anos, bordões de encerramento ditos pelos locutores são, por exemplo, “Pedestre, use sua faixa!”; isso indica que há uma narrativa econômica (a incitação ao consumo de veículos automotores) que engatilha discursos de naturalização de uma divisão artificial entre “pedestre” e “motorista”, voltada para a adoção de uma suposta maior liberdade do último, pautada na constrição do primeiro ao espaço geográfico à calçada; o tom imperativo de voz da locução transforma esse espaço em espaço *social*, de clivagem subordinada aos proprietários dos veículos. Fosse usada a mesma frase com o mesmo tom em uma campanha publicitária de segurança do pedestre em relação ao trânsito (“Motorista, circule na via!”), o próprio contexto diluiria o discurso (talvez não a narrativa, mas aí é um aprofundamento mais longo da análise). Além disso, o tom imperativo de voz na locução, emitida por quem se identifique com o grupo artificialmente criado *motorista*, reforça quem pode seccionar o espaço público e apartar os indesejáveis. Isso vai ecoar muito negativamente no cotidiano; lembremos que a locução vem sendo repetida massivamente ao longo de anos. O efeito? Uma discursividade de ódio, acessória a essa naturalização de *fica-na-tua*, de um *apartheid* suave (mas não menos *apartheid*): pobre do pedestre que não observar a regra e adentrar o espaço que a narrativa cercou.... Este é o impulso de *moralizar a realidade*, identificando-a com o sistema social que alicerça a moralidade imaginável (WHITE, 1992, p. 29): estando numa sociedade de consumo, a realidade deve ser curvada para caber no sistema social que impõe a posse e uso de um automóvel como padrão de *status*, mantendo apartado quem ameaça tal moral, por força de uma narrativa-conduíte de onde deflui a moral para os discursos.

Mas a narrativa não deve ser tomada como enclausurada, estanque, inflexível e finalística. Como pode haver combinação de (f)atores heterogêneos na condução

de uma narrativa, as narrativas podem desfiar-se para atender ao próprio jogo político e não suscitarem contradições próximas. No dizer de Peter Burke (1992b, p. 339), são *narrativas abertas*, com multiplicidade de finais no tempo que é oferecido. Paradoxalmente, narrativas assim encorajariam os receptores a chegar a conclusões que podem divergir colateralmente. Portanto, pode-se assumir que uma narrativa ao mesmo tempo tenha de ser maleável para se acomodar ao longo de ataques argumentativos, e também abrigue em si o trunfo de abrir-se em leque discursivo pautado na falácia do *declive escorregadio*: pula-se direto para conclusões sem qualquer intermediação ou raciocínio encadeado (SAGAN, 2006, p. 247). Isso é ponto de apoio de muitas narrativas compositoras de ódio ou, na outra face do *problema bifronte*, de paralisia das idéias jurídicas num patamar bem conservador, de interdição da possibilidade criadora para o problema jurídico. *Imutatis imutandis*.

Ainda segundo White (1992, p. 12, 17), a narrativa pode ser tomada como um *fato cultural universal*, um sistema efetivo de produção dos significados discursivos. Mediante este sistema, seria possível ensinar as pessoas a viver uma *relação caracteristicamente imaginária com suas condições de vida reais*. Isso permitiria, segue ele, explicar o interesse dos grupos sociais dominantes no controle dos mitos válidos de uma determinada formação cultural. O que White propõe é que a narrativa retira da percepção real e unitária, ou subjetivada, certos dados do cotidiano que vai alocar interpretativamente no imaginário verticalizado. Por exemplo: o sindicato não é o avocador de lutas de uma categoria de trabalhadores, protegendo-os de retaliações pessoais, mas é sim o que a mídia dita - congregações de desocupados que planejam sozinhos os estorvos de trânsito paralisado e de fechamento de instituições e empresas. Além disso, White aduz que o interesse dos grupos sociais dominantes com a narrativa discursiva seria também de assegurar uma *crença*<sup>19</sup>: a de que a própria realidade social pode ser vivida e compreendida na forma de um relato *realista* (e não *verdadeiro*). Sendo um problema traduzir (um) conhecimento em relato, a solução para isso, diz ele, é a narrativa como configuradora da experiência humana em uma forma *assimilável* a estruturas de

---

<sup>19</sup> Isso lembra o ponto sobre crença e hermenêutica: uma realidade que seja interpretada, dentre várias, como *concreta*, é aquela alçada ao patamar de possibilidade para a vida, pelos grupos dominantes. O resto fica sujeito ao julgamento de absurdidade, comum e apropriado a tais grupos dominantes para apartar os odiados que lhes interessem.

significação gerais (ao invés de especificamente culturais). Podemos assumir a partir disso que, havendo uma possibilidade de culturas diferenciadas em setores, isso poderia dar-se, por exemplo, numa *cultura empresarial* presente nos discursos eufemistas sobre relações que também permeiam uma *cultura do trabalhador*: chamar de *colaborador* o empregado ao mesmo tempo oculta a relação de trabalho (pela equalização implícita no significado de co-laborar, trabalhar junto do mesmo nível) e quebra a percepção de solidariedade entre trabalhadores em oposição ao nível hierárquico superior; dilui e acolchoa. O primeiro efeito é constitutivo da cultura empresarial, e o segundo efeito é sentido *na* cultura operária ou do trabalhador.

O manejo que a narrativa acaba por imprimir à percepção da realidade ajuda a explicar o surgimento de *ódios intraclasse*, ou seja, dentro daquilo que, no rigor das teorias marxianas, seria dado como uma classe unitária<sup>20</sup>: se há a quebra dos fatores de coesão de uma dessas classes, pela ação narrativa de classe dominante, aquilo que for metacultural (nesse exemplo, o sentido de *colaborador*) reencena a experiência do setor cultural dominante em adereços entendidos na cultura operária, dotando outras variáveis de ódio (presentes no discurso) de um sentido viável – na quebra da solidariedade e da empatia, o que estiver meio milímetro para fora da total identificação individual pode, no cotidiano, substanciar-se em disputa. Fairclough (2001, p. 120) determina que essa é a ação da narrativa ou do discurso no caso real – em contraposição ao *caso ideal* – pois as pessoas são realmente subjugadas de formas diferentes e contraditórias.

No entanto, a narrativa sozinha não detém todo o papel de controle do mundo através dos sentidos que depois serão irradiados para os discursos. A *narratividade* surge como um entreposto da narrativa para intermediar história e discursos. Nas palavras de Diana Pessoa de Barros (2002, p. 28), há uma concepção de dois traços complementares para a narratividade. O primeiro diz respeito a ela como meio de transformação de estados e de situações da realidade dos acontecimentos; essa transformação é operada pelo fazer (transformador) de um ente (sujeito), que age *no* e *sobre* o mundo, em busca da consolidação e expansão de certos valores, investidos em objetos (ou seja, operados como signos). A autora aqui descreve muito bem o *agir* sobre o mundo para a consecução da reificação – em signos, claro

---

<sup>20</sup> Ainda que esse entendimento não condiga com as teorias que versam sobre a *interseccionalidade*, como em LUGONES, 2008.

– de valores; entretanto, pode-se adicionar à explicação dela que esse agir é *interessado*, ou seja, propõe um modelo que atenda anseios e projetos próprios dos (propon)entes: políticos, ideológicos e econômicos, no mais das vezes. Diria Alfredo Bosi (2002, p. 120-121) que essas trocas entre ético e estético são operadas pelos narradores para explorar os (anti)valores<sup>21</sup> como uma *força catalisadora* da vida em sociedade. Os valores, não sendo abstratos, se comprovam na práxis de sua realização no campo ético - e os antivalores podem vir do desejo criativo. Contudo, foge um pouco à explicação da autora a correlação narrativa-discurso proposta aqui: a primeira como continente, guia, informativa, constitutiva e decisiva – ou seja, resolutora de contradições e assimetrias – do segundo. Quanto ao segundo traço que complementa este primeiro, a autora informa que a narratividade assume o caráter de *contratualismo* (sucessão de estabelecimentos e rupturas de contratos) entre um destinador e um destinatário. Desses contratos decorrem a comunicação e os conflitos entre sujeitos e a circulação de objetos-valor. Adota-se a explicação, aqui, de que esse segundo traço é muito dirigido à teoria discursiva, ou seja, ao discurso em si, como veremos; contudo, é válido estipular uma relação entre quem produz e quem recebe os valores transformados em objetos conforme o primeiro traço descreve, acima; se é contratualismo, fica implícita a idéia de *aceitação* ou no mínimo de termos em comum num campo desta relação. De forma condensada, remata a autora: “Em outros termos, as estruturas narrativas simulam a história da busca de valores, da procura de sentido.” (BARROS, 2002, pg. 28).

Narração e narratividade, diz White (1992, p. 11, 18-20) são instrumentos com os quais se mediam, arbitram ou resolvem num discurso as pretensões em conflito do imaginário com o real. Um discurso que *narra historicamente* não é o mesmo que um discurso que *narrativiza*. O primeiro adota abertamente uma perspectiva, diz ele, que olha o mundo e o relata; o segundo finge fazer falar o próprio mundo como relato. Contudo, há espaço de sobra para nuances de narrativização em praticamente todo texto, mesmo os acadêmicos. Uma perspectiva que olha o mundo para relatá-lo, como disse White, precisa assumir que este olhar tem formato, tem ideologia.

---

<sup>21</sup> Bosi explica, no mesmo tempo, que valores são positivos e antivalores são sua contraparte negativa: liberdade-despotismo, sinceridade-hipocrisia, etc.



A narrativa não é meramente uma forma discursiva neutra que possa ser utilizada para representar os acontecimentos reais na sua qualidade de processos; antes disso, ela supõe determinadas opções ontológicas e epistemológicas com implicações ideológicas e especificamente *políticas*. Um discurso narrativizante, segue White (1992, p. 11, 18-20), afasta um narrador próximo palpável, na pretensão de *objetividade* contraposta à *subjetividade* do discurso, em que os acontecimentos vão se dando cronologicamente e se empilhando no relato – eles parecem falar por si mesmos. Eles sequer deveriam falar, deveriam simplesmente *ser*, encerra ele.

A narrativização dos acontecimentos serve e obedece à autodegradação humana, é o que este trabalho aqui supõe. Acontecimentos que possuem ou expressam o poder de submeter *gentes* passam (e historicamente têm passado) pelo polimento necessário à narrativização que os realoque numa dimensão configurativa – eufemística – onde há a torção ou a inversão de papéis. Exemplos há de sobra: *racismo inverso*, ou a capacidade de considerar que a população negra detenha condições de opressão sistêmica sobre os demais; *meritocracia*, a metodologia da culpa individualizada pelo insucesso econômico da pessoa; cultura da culpabilização da vítima no estupro; *ideologia de gênero* como a capacidade de impor comportamento sexualizante-desviante a massas populacionais<sup>22</sup>; *heterofobia*, *crisofobia*, atribuindo a possibilidade de opressão ou violência sistêmica sobre maiorias heteronormativas ou cristãs, e assim por diante. A dimensão configurativa presente aí conversa com a narratividade no ponto em que a experiência humana precisa ser conduzida através da linguagem para constar numa narrativa, e a observação sempre está dificultada no entorno do *em-patheos*, da empatia, do estar-dentro do sentimento que a pessoa outra atravessa ou guarda. A empatia é o atrito de fricção que impede o deslizamento total para uma narrativização que desconsidera a pessoa que sente, ou seja, impede uma dimensão configurativa facilitadora do discurso de ódio, nos exemplos citados acima. Quanto menos empatia, mais a narrativização desliza no corte que separa o humano da sua narrativa reificada – invocamos a célebre fal(á)cia de Thatcher: “Não há essa coisa de sociedade, há apenas o indivíduo”. E não se pode olvidar também a *romantização* como alicate empunhado na narrativização, torcendo, apertando e

---

<sup>22</sup> A origem desse contorcionismo narrativo é o Vaticano, através de um documento do seu Conselho Pontifício para a Família (VATICANO, 2000).

nodulando o arame das sociedades, por exemplo, na questão dos nacionalismos (e suas inseparáveis e correspondentes xenofobias). Sinteticamente, todos estes exemplos acima seguem o rito descrito por Lúcia Freitas (COULTHARD, COLARES, 2015, p. 167): uma articulação de forma muito artificial, pela estratégia legitimadora da narrativização, dos discursos que são montados pela narrativa; é uma operação linguístico-ideológica que cria a sensação de que no presente algo é eterno e aceitável a partir de um acontecimento passado. A narrativa é flexível o bastante para ser acomodada conforme o interesse dominante. Uma de suas funções é propor-se como material para a dúvida.

São fragmentos de memória a serem dissolvidos. E talvez seja essa, com efeito, a função de qualquer narrativa. Definamos a narrativa como aquilo a respeito do que há dúvida. A narrativa é essencialmente duvidosa, não porquẽ não seja verdade, mas porque propõe materiais para a dúvida. (BADIOU, p. 2002, p. 167)

A partir daí, pode-se indicar que a percepção dos objetos e acontecimentos a que se refere uma narrativa ou discurso histórico é diluída ou gravitacionalmente desviada pelo poder político que pode tomar as rédeas dessa narrativa – White considera que eles teriam que ser construídos como *objetos possíveis de uma percepção possível* (WHITE, 2010, p. 212). A existência de uma percepção *real* pode ter alguma defesa do ponto de vista da separação – idealizada – entre sujeito e objeto, ou seja, se há alguma capacidade de percepção do que acontece e empreende uma narrativa, *algo* do percebido se instala, semântica/ ideológica/ política/ econômica/ socialmente... na composição do percebido. É o caso clássico do oprimido que vê com os olhos do opressor, de quem repete que há *confronto* entre uma força policial e pessoas despejadas em reintegração de posse (para dar mais um exemplo de narratividade).

O pensar decolonial acerca da narratividade construtora de poder sobre os saberes é essencial aqui neste trabalho. A aproximação ao espaço onde o poder vira (contra)discurso passa pela narrativização de sentidos e significados *posseiros* do conhecimento possível, viável. Juan Bautista, a partir de Franz Hinkelhammert (BAUTISTA S., 2014, p. 168), considera fundamental uma política de *desmontagem em regra dos mitos fundacionais do Ocidente*. Esses mitos fundacionais - como a os (ab)usos de uma racionalidade pretensamente neutra e universalista (nortecentrada, claro) – seriam o fundamento, em última instância, da grande narrativa ocidental.

Assim, Bautista situa o debate num ponto que pensamos importantíssimo: se os modos de saber do ocidente euro-norte centrado, tomados comumente como *cultura ocidental* detém uma narrativa que se passa por histórica e alcança fundamentos de uma sociedade como a nossa – pensada aqui pelo viés do *problema bifronte*, como a não-superação do ódio e a cegueira jurídica sobre – os pontos de apoio dessa narrativa, na qualidade de mitologia, devem ser buscados para a avaliação. Um destes mitos, do Iluminismo a-histórico pretendido aqui no Brasil, diz respeito ao alcance ilimitado e irresponsabilizável da liberdade de expressão enquanto garantia *erga omnes*. Ou isso ou, retomando Bautista (*ibidem*), sem tomar consciência crítica disso, seguimos presos no interior destes mitos e, o que é pior, seguiremos interpretando tudo à nossa própria volta desde este universo europeizado de cosmovisão, permanecendo

[...] ciegos y faltos de entendimiento a sus atrocidades, o sea, acrílicos de este sistema-mercado-mundo moderno, actitud que en última instancia nos condena a seguir siendo justificadores y perpetuadores del nuevo moderno desorden mundial.(BAUTISTA S., 2014, p. 168)

Compilando o pensamento filosófico latino-americano, Carlos Beorlegui retoma o debate dos pós-coloniais sobre a diferença e sua centrifugação pela narrativa ocidental. Diz ele (BEORLEGUI, 2010, p. 862-863) que o processo colonizador-globalizador dado por Gaiatry Spivak é um *círculo infernal* (parafraseando Alighieri) do qual é impossível sair. No ponto seguinte, uma *narrativa pós-colonial* é a detecção deste processo – e, penso eu, pela lógica, detecção e oposição a seu pressuposto de uma *narrativa colonial*. Sobre as narrativas *ocidentais*, Beorlegui acompanha Homi Bhabha – outro pós-colonial indiano – ao dizer que estas são sobrepostas a culturas outras, são *fantasias imperiais* através das quais o mundo europeu (e, lembramos, estadunidense) se representa. “Se trata de técnicas de control del otro, que producen narrativamente al otro como una realidad homogénea.” (*idem*, p. 863). A saída para essa narrativa, encaminha Beorlegui, não é tanto uma ruptura de *autenticidade cultural* do colonizado, mas uma *reconfiguração das categorias utilizadas pelo discurso* – melhor situa-se na narrativa que no discurso – *colonial*. Significaria, segundo ele, a adoção de estratégias discursivas que mostrem os *descentramentos*, a *heterogeneidade* e as *contingências* de tudo aquilo que o discurso – insiste-se, sob a narrativa – colonial tem pré-assentado como uma unidade substancial, dentro *E* fora do mundo

colonizado. O efeito daí resultante, conclui, é a revelação e a superação do *controle racionalmente programado desde o centro*. Isso cai como uma luva para o que é proposto à segunda face do *problema bifronte*, especialmente. Se temos uma narrativa colonial de homogeneidade do espaço governamental (como estreitamento do *espaço de poder*) que leva à instalação da garantia da liberdade de expressão, o ponto a ser historicamente e diferencialmente desvelado é de que essa garantia, no mínimo, não previu as manifestações de ódio, incluso as não-dirigidas a qualquer esfera do poder dominante.

Retomando o que diz Hayden White (2010, p. 212), historicizar é narrativizar: é somente por meio da narrativização que uma cadeia de acontecimentos se transforma em sequência periódica e representada como processo, onde, diz ele, as substâncias das coisas pode-se dizer que mudem enquanto suas *identidades* permanecem. A faca de dois gumes que temos aqui é a capacidade da narrativização como meio de estabelecer fundacionalmente essas substâncias como se estivessem arraigadas no imemorial dos tempos, legitimando identidades que não correspondem. White estabelece que o discurso histórico está condenado *sem querer* à narrativização, e só por essa circunstância de atrelamento está comprometido com as práticas ideologizantes, como a dotação de acontecimentos passados com significados e valores relevantes à promoção de programas políticos e sociais no presente para o qual se escreve. Sublinhe-se esta última frase, pela nitidez que isso dá às hipóteses que assumem a narrativa em seu papel de engendrar o apoio para-histórico do qual se serve uma linha discursiva, tanto para o ódio como para o paliativo jurídico. O curioso é que White, no mesmo trecho, discorda de Braudel quanto ao fato de a narrativa sempre implicitamente apoiar o conservadorismo – mas deixa em aberto como a narrativa pode operar em sentido diverso. Há possibilidades, consideradas mediante o apoio do pensamento decolonial.

A relação da narrativa com a institucionalidade é um traço a ser considerado. Discursos podem ser tomados como institucionais, contudo, a narrativa é que acompanha o tempo de cada estrutura. A narrativa é que se insere nos estatutos e penetra nos documentos. Os discursos podem estar dispersos em várias temáticas que acompanham os signos; as narrativas são mais enfeixadas. Não é crível que não se possa falar de *discurso institucional*, mas é bem verdade que o discurso pode

mudar com a chefia – ou o porta-voz – da instituição. Tome-se como exemplo a instância da segurança pública no estado do Rio Grande do Sul, onde o atual responsável atua numa lógica de *direito penal do inimigo* (DORNELLES, 2017) e sociedade cindida (*sociedade do bem e sociedade do mal*); um de seus antecessores praticava o pensamento oposto (OLIVEIRA e DUARTE, 2013), voltado aos direitos humanos e ao desmonte da militarização do espaço público. Mudou o discurso, mas a narrativa institucional sobreviveu à solução de continuidade narrativa dada pelo discurso destoante deste último secretário, Bisol. Salvo algum dado ou reflexão nova, reforçamos o entendimento de que *a narrativa sim é institucional sempre; o discurso pode ser institucional, mas a instituição não é discursiva*.

No que diz respeito ao *problema bifronte* deste trabalho, as narrativas serão consideradas em sua ligação com uma ou outra face. Desta maneira, simplificada, propõe-se que haja uma *narrativa odiante* e uma *narrativa juscolonial*. Elas podem vir imbricadas em cada discurso a avaliar, mas o que queremos salientar é que haja um fio condutor para cada filão discursivo em um ou outro lado do problema. Ambas as narrativas são conjuntos estruturados e dinâmicos do (ab)uso de sentidos → objetos extraídos do encadeamento de acontecimentos. Estes conjuntos são catalisadores e guias dos discursos, transferindo a potência da narrativização através dos discursos, condensando a ideologia dominante que se interessa na (re)produção das condições históricas que vez por outra são negaceadas ou encobertas justo por tais discursos ou narrativas. O papel de reger a coerência entre discursos que não são homogêneos ideológica ou historicamente é outro ponto importante das narrativas, e quando as incoerências não conseguem ser resolvidas com os discursos, a própria narrativa busca extrair sentidos um pouco deslocados dos anteriores lá no campo histórico ou no nível sintático-semântico. Um exemplo bem acabado disso é o conjunto de tentativas de explicação do *nazismo como fenômeno de esquerda* que vão da ingenuidade de acatar o termo “socialismo” de sua denominação como prova da falácia até o esquecimento – ou a inversão – da sua relação com o capitalismo e a exploração de mão-de-obra servil. E claro, sem descartar, em nenhum momento da re-narrativização, o ódio voltado bem mais contra o ente mítico d’*as esquerdas* do que contra o regime hitlerista.

As narrativas sem dúvida precisam beber do histórico, do político, do ideológico e – consideramos pouco comentado – do econômico. Não faria nenhum sentido dizer que a narrativização atribui os sentidos por si mesma; algum motor de interpretação está por trás de seu mecanismo de objetificação de sentidos. Quanto ao político e ideológico, é chover no molhado. Praticamente todo trabalho que considere hipoteticamente os avanços da ideologia desde Gramsci, pelo menos, formulam suas transposições à interpretação do mundo e à linguagem, levando de arrasto a política. Quanto à história, já vimos acima o bastante de White, Chartier e outros para saber que é o chão onde se locomove a narrativa. Mas e o econômico? A hipótese é que a narrativização alcança esse campo das relações humanas principalmente pelo simples fato de que (ainda) estamos *imersos* no capitalismo, sistema que reifica e mercantiliza todo e qualquer aspecto da vida – *por que a narrativa escaparia de ser, também, valorada?* De ter um conjunto, nem que fosse empírico, de capacidade *ganho-perda*, em suas influências nas condições de produção, nas relações com o trabalho? Desde a *indústria do dano moral* (BRASIL, 2013)<sup>23</sup> até as recentes investidas contra o direito e a justiça trabalhistas, a cultura do automóvel, a demonização do servidor público, os exemplos surgem com facilidade. E isso firmaria uma posição nova no debate que envolve os críticos do ponto de vista historiográfico da narrativa versus realidade, como Ciro Flammarion Cardoso (CARDOSO, 1998, p. 47-64) e David Carr: não é absoluta a hipótese de que a narrativa exprime o contorno correto da realidade, quando há sutilezas operadas pelo campo linguístico.

Acerca da *narrativa odiante*, o seu tempo é o da inércia – do movimento ou do repouso – e seu vetor é vertical descendente, ou seja, dos dominantes para os dominados. Cada exemplo tópico de narrativa odiante mostra a imposição de pressão sobre uma camada social conservada sob controle, com as finalidades já descritas (ideológica, política, econômica...). O objetivo com cada narrativa odiante acaba sendo de conservar os espaços setorizados, mesmo que numa primeira vista não haja a exibição clara de uma destas finalidades. Isso deve ser tido em consideração quando se observa uma comunidade homogênea (em tese), quanto a

---

<sup>23</sup> E o irônico é que consolidando a narrativização dessa “indústria do dano moral”, o mesmo relator é pródigo em processar por dano moral qualquer opinião adversa. Vide BERTONI, 2016, *passim*.

seus interesses e anseios, aplicando alguma narrativa odiante contra uma parcela destacada de si mesma, tanto como busca de um reimpulso cíclico de reafirmação – portanto de aquisição de poder político – como pela necessidade menos solidária de destacar algum aspecto econômico ou moralizante para dele obter proveito. Seja como for, a estratégia moralizante de uma narrativa odiante é delimitar quem está e quem não está incluído, e essa exclusão é um dos capacitores<sup>24</sup> do discurso de ódio e do ódio em si.

A *narrativa juscolonial* reside num tempo desmemorial, atribui um sentido de história consolidada – jamais *ultrapassada* – a seus valores-objeto, para aplicá-los consistentemente com finalidades conservadoras. É uma dimensão diacrônica eternizadora, que desembarca um passado descontextualizado no hoje e no aqui para incidir no que lhe interessa: a manutenção do poder dominante, seja o econômico, ideológico etc. Virgínia Colares assevera: “[...] quanto à concepção de linguagem, o direito faz ancoragem no eterno – aquilo fora do tempo - permanecendo sempre idêntico a si mesmo [...]” (COLARES, PINTO et.all, 2009, p. 457). E conforme Mariana Cucatto (COLARES, 2010, p. 191) as *cenar narrativas* dão conta de uma capacidade de narração que oferece modelos de conduta que vão possibilitar e *guiar* formas de conceber não só a legitimidade, mas a própria *realidade* que a determina a mesma conduta no campo do Direito. Diz a autora:

Así como en la vida diaria utilizamos el relato para conformar nuestras experiencias cotidianas porque nos solemos aferrar a modelos de realidad narrativa en virtud de que el relato les confiere un cierto ‘derecho de realidad’, del mismo modo, dentro de la discursividad jurídica, la narrativa se legitima y se controla estratégicamente: se despliegan procedimientos para mantener los relatos de las partes en un juicio dentro de lindes reconocibles; los relatos ocupan un lugar preciso en el texto de las sentencias y la jurisprudencia estudia y sistematiza los relatos estableciéndoles límites [...] (COLARES, 2010, p. 191)

Utilizamos estas denominações de *odiante* e *juscolonial* como simplificadores mnemônicos. *Odiante* é tudo aquilo que se refere ao ódio discursado, narrado, acionado. E *juscolonial* associa – melhor dizendo, evidencia a associação entre – a colonialidade e o mundo jurídico. Daqui por diante, estes termos devem se fazer frequentes neste trabalho e são esperadas, como *checkpoint*, outras contribuições

---

<sup>24</sup> Capacitor é um tipo de componente elétrico/eletrônico cuja função é acumular uma carga elétrica para depois descarrega-la no circuito.

ao debate da constituição de cada um destes termos. E eles estarão também presentes no tipo de *discurso* associado a cada uma das faces do *problema bifronte*. Como determina Norman Fairclough (2001, p. 160-161), sendo muito diversos os elementos que entram na posição material de cada prática discursiva – ou narrativa – há que se ter cautela em pretender muita abrangência, pois não há e nem pode haver uma lista determinada, fechada, de gêneros, tipos, estilos de discursos ou de narrativas.

## 2.7 História e memória

Narrativa e história devem ser pensadas sócio-historicamente. A história é crucial para compreender o discurso, quem discursa, por que discursa, em qual contexto. Não se trata apenas de colocar atores, entes, discursos, efeitos, contra um *pano de fundo* histórico, como se suas relações fossem acessórias e distantes. A relação de narrativa e discurso com a história é de trocas, uma perspectiva que de dialética chegue a *analética*<sup>25</sup>. Os usos da linguagem, as narrativas, os discursos, contra-discursos, meta-discursos, têm uma perspectiva pela qual o seu ambiente todo influi, o contexto e a produção condicionada, a mediação, sujeitos, formatos; tudo construído numa sociedade e ao longo de processos históricos. Considera-se a sociedade nos seus tempos e com suas dinâmicas, permanências e transformações – com seus motivos e alguma explicação válida. A história se insere, infiltra no uso da linguagem, na construção dos dizeres. Como Eni Orlandi afirma, (ORLANDI, 2013, p. 16) não se trabalha com uma sociedade e sua história como se independessem dos fatos de que e de onde elas extraem significado(s). Ou, como diz Michael Meyer: todos os discursos são *históricos* e portanto só podem ser entendidos com referência a seus contextos, ou seja, aos fatores extralinguísticos como cultura, sociedade e ideologia (WODAK e MEYER, 2011, p 15)

De *qual* história se fala? Uma historiografia mais nova, a partir do fim do século passado, entende que se possa abordar diretamente as formulações discursivas do passado como se fosse *ciência do texto* (DIEHL, 2006, p. 370). Isto, no entanto, não nos suprime o problema: historicidade não significa mergulho no passado

---

<sup>25</sup> A noção de método analético será manejada adiante.



irremediável – e aí o ofício do historiador tem se definido na fronteira entre transformação e reação. Enquanto boa parte de correntes historiográficas vêm sofrendo acusações de militância às expensas do rigor científico, o que ocorre é uma *escolha* política. Afinal de contas, isolar o que seja histórico numa incomunicabilidade com o presente tal que o espectro do anacronismo (o maior pecado do historiador, diria Bloch e repetiria Hobsbawm) venha a rondar a escrita, traz implícito um abismo onde estamos no lado do presente e, portanto, não sujeitos ao que a ciência histórica possa contribuir. Isso é esquecer a história escrita pelo próprio Marc Bloch<sup>26</sup>.

O estado referencial de um componente investigado pela história é decisivo. O historicamente *real* (WHITE, 1992, p. 215-216), o passado tido como real, na verdade é remissivo apenas mediante alguma produção intertextual (seja texto, seja imagem, seja cinemática). Algumas noções da linguagem, em especial a simbólica, nublam a natureza da referencialidade indireta e podem substituí-la pela referencialidade *pretensamente direta*, que cria “[...] la ilusión de que hay un pasado directamente reflejada en los textos. Pero incluso si conocemos esto, lo que vemos es la reflexión, no la cosa refleja.” (idem, p. 125). Isso mostra a armadilha epistemológica que é para a escrita a constituição *a priori* de significados que se assumam como tradução fidedigna de qualquer acontecimento estudado. Tráfico de escravos *não é migração* ou *movimentação de povos*<sup>27</sup>. *Migração não é turismo*. Mas tomar o reflexo na água turva e agitada como representação bastante do real conduz a isso, e seus efeitos vão alocar recursos para o discurso de ódio e para o seu tratamento jurídico inadequado. Os efeitos dos processos produtivos dos significados têm mais importância para a historiografia do que a *construção* destes significados<sup>28</sup>. Isso determina uma inclinação ao distanciamento de um inventário interpretativo poderoso, redundando numa historiografia nada menos que *apática*.

---

<sup>26</sup>Bloch, membro da Resistência Francesa na 2ª Guerra Mundial, foi capturado e fuzilado pelos nazistas – não sem antes usar de elementos de seu método para criticar o erro *contemporâneo* do Estado Francês que levou à rendição perante o Eixo em 1940.

<sup>27</sup> Lê-se em livro contemporâneo de história para o ensino fundamental, editado em Portugal: “Por outro lado, ocorreram movimentações de povos – de emigrantes europeus e de escravos africanos sobretudo para a América.” (BARRUCHO, 2017, *passim*).

<sup>28</sup> Talvez daí o embate – improdutivo – entre *paradigma iluminista* e *paradigma pós-moderno*, vocalizado por Ciro Flamarion Cardoso. Vide CARDOSO e VAINFAS, 1997, pg, 19-51.

Melhor começar por definir qual a história que *não demonstre* postura de passividade quanto a seu manejo pelo dominante. E nesse aspecto, não se pode deixar de lado a anotação firme de Hayden White<sup>29</sup> (2010, p. 174-175): em primeira pessoa, ele fala da seriedade acerca da necessidade por *significado*. A posição paradóxica que White descreve é de se ter como única fonte *possível* de significado uma história que, em sua busca milenar, é entendida como um *contínuo fracasso* em achar significado em qualquer lugar diferente “[...] de nosotros mismos.” Uma história-fracasso, segue ele, falha em encontrar significado nas coisas e processos externos à consciência; fracasso que conduz a pensar que a própria história repensada, reimaginada, poderia guardar o segredo de sua própria busca equivocada. Os pós-modernos estariam, então, ao contrário de seus detratores, *dentro* da história, com sua objetividade, regras, métodos;

De lo que nosotros los posmodernos estamos en contra es de una historiografía académica, al servicio de los aparatos estatales que se han vuelto en contra de sus propios ciudadanos, con sus nociones de objetividad epistemológicamente demacradas, ideológicamente estériles y obsoletas -una historiografía que, al aislarse a si misma de los recursos de la poiesis (invención) y la escritura artística, también cercenó sus lazos con lo que era más creativo en las ciencias reales que buscaba a medias emular. (WHITE, 2010, p. 175)

Eric Hobsbawm (2013, p. 263 e ss) traz em destaque a história (e também a historiografia) *neoconservadora*. Esta categoria de história é tecida de narrativas políticas (e politicamente) detalhadas, não significando, contudo, que este detalhamento tenha a ver com crítica de fontes ou análise de hipóteses condizentes ou válidas – os detalhes amarram a narrativa à sua pretensão de plausibilidade, diríamos. Essa teia de narrativas políticas, segue Hobsbawm, implicitamente (de)negam que haja sentidos profundamente assentados na história para além de eventualidades, de caprichos acidentais de personalidades ou do destino. Ou se destina explicação de causalidade satisfatória a (grandes) personalidades, ou se nega *profundidade* da história como processo. Hobsbawm denuncia, tacitamente, o viés *a-histórico* de algo que se pretende histórico, numa contradição frontal. Em

---

<sup>29</sup> White, entre outros teóricos da chamada *virada linguística*, é tomado – e se assume – como autor *pós-moderno*. O sentido pejorativo deste apelido advém da ferrenha oposição de marxianos ortodoxos após os anos 80 quanto a teóricos, notadamente franceses, que a partir da década anterior criticaram a má práxis dos sistemas socialistas institucionalizados num todo.

termos de história, essa pretensão narratológica serve ao encobrimento; não se explica, apenas se *naturaliza*, à semelhança do limiar do positivismo histórico. Parece claro que não é um modelo histórico que possa servir à abordagem do discurso aqui, dado que em uma sociedade como a nossa, a história feita verticalmente, de cima, sob pulsão política, é justamente aquela que serve às relações de poder que se pretende expor e desmanchar.

O controle narrativo-discursivo da interpretação é determinado ao longo do tempo de uma sociedade. Por onde quer que se pense, pelo menos desde o século XIX, não parece haver formação social humana onde não haja alguma forma e algum ente que exerça esse controle - seja na linguagem cotidiana, religiosa, jurídica ou mesmo alternativa. Essa idéia presente em Orlandi (2013, p. 10) e Laclau (1993, p. 7-8) a partir de Foucault, Saussure, Pêcheux, Althusser, assenta uma crítica vinda desde o materialismo histórico: pensar a transmissão de linguagem e mensagens numa sociedade descartando o sedimento histórico que hierarquiza, ordena, disciplina e obriga as interpretações (ou sujeições) nessa sociedade, é perder as rédeas da análise. Empreender análise do conjunto narrativo-discursivo sob o ponto de vista de mera descrição sequencial (narrativa factual) incidiria, para compreender os usos da linguagem, a uma assepsia coincidente com a intenção da historiografia neoconservadora, retirando o sentido de tais usos como configurados ao longo de um tempo e suas disputas.

Levemos em conta que para além de suscitar qualquer demérito à obra de Hobsbawm, ele impele uma narrativa de pretensão de neutralidade quando diz (2013, p. 19) que os historiadores se vêem no *inesperado* papel de atores políticos e, remata com certo espanto que a profissão de historiador pode produzir danos, advertindo então que é necessária uma responsabilidade na escrita da história. Quando ele chega a escrever isso, já se sabe na América do Sul há séculos que o retorno do vencedor sempre é com o manuscrito da história debaixo do braço.

Um problema que surge com o que Hobsbawm escreve é o da estrita realidade do ódio. Diz ele: “Poucas ideologias de intolerância estão baseadas em simples mentiras ou ficções para as quais não há qualquer evidência.” (2013, p. 20). Entende-se que Hobsbawm se dirigia às interpretações da realidade como base para relatos históricos, mas ele deixa transparecer uma zona cinzenta um pouco larga para a interpretação da origem das narrativas e discursos de ódio. Nem se

trata de atrelar narrativas e discursos odiantes sempre a causas mecânicas, de fundo explicável contra um contexto certo, coeso e – mais ainda – dentro de marcos teóricos consagrados, como o marxismo assumido do nosso inglês. Há discursividades de ódio que são montadas com base no que ele chama de “simples mentiras”, como o racismo institucional policial – o *profiling*, o *stop and frisk*. Também não significa que a intolerância (o ódio) seja A ideologia onde se situa: há interdiscursos e acessoriedade de narrativas que compõem o cenário. Ao reduzir o problema para encaixar uma resposta cara e colateral a uma outra questão sob exame, talvez Hobsbawm vá ser – erradamente – interpretado no sentido de descartar como narrativa/discurso de ódio aquilo que for intolerância cujo exame inadequado não deu uma pista de compreensão.

A função da história como saída, como escapismo de um presente muito insatisfatório é chave para compreender bastante da narrativa e do discurso retrógrados, que compõem bastante o ódio e o juscolonialismo. De novo, Hobsbawm explica (2013, p. 46) que o passado era o fornecedor do modelo de reconstrução do presente de maneira satisfatória. É a definição dos *bons tempos* do passado, vocalizadores do anseio de que é para lá que a sociedade deveria voltar. Uma *utopia inversa*: ao invés de mirar o futuro desejável, é a projeção do passado desejável que dá as cartas no presente. Mas um passado assim (além de romantizado) é a totalização, a ampliação exacerbada de parcelas do tempo que foram de alguma forma retidas. Essa partição do passado é uma chave para entender narrativas de ódio que estão centradas numa pretensão de moral imutável no tempo. Conforme Hobsbawm (2003, p. 26-29), a idéia de *passado*, por si, já é uma seleção particular daquilo que é lembrado dentro de uma infinidade crono-geográfica. Depois deste recorte, uma formalização de um passado *social* atende ao desejo de fixação do presente. É a crença na *sociedade tradicional e imutável*, vulgar mesmo em ciência, que permite que o desejo moralizador de uma narrativa se instale. Maurice Halbwachs (1990, p. 71), por sua vez, conta que o passado *vivido* é um apoio de memória muito mais efetivo que o passado *apreendido pela história escrita*. Ainda que ele fale sobre a infância, não é inválido estender essa tese para a memória na idade adulta. Completa o autor: se não há uma distinção entre esse quadro do vivido versus apreendido, no início da condução destes estados de consciência, a separação entre o mundo interior dessa pessoa e a sociedade que a envolve pouco

a pouco se interioriza e então perde a nitidez.

O que Hobsbawm tenta dizer, e que cabe para auxiliar com nosso problema, é que o exemplo mais comum e vulgar do *antigamente é que era bom* atende a um *desejo em narrativa* e a uma falta de escrutínio do passado, de maneira ambivalente; uma coisa não existe sem a outra. O manejo para se chegar a essa condução moralizadora, além de um glossário de sentidos adequados à narrativa, é o seccionamento do passado – não a fragmentação, pois deve haver alguma continuidade dentro da narrativa, se ela quiser se manter dentro do controle de sua contradição. Diz ele:

Não se reestabelece de fato os *velhos tempos*, mas meramente certas partes do sistema formal do passado consciente, que agora são funcionalmente diferentes. [...] O clamor por uma restauração da velha moralidade ou religião visa ser efetivo. (HOBBSAWM, 2003, p. 30, 31).

A distorção sistemática da história é uma força turvadora daquela visão que possa fornecer aprendizado para superar tal contexto – outra força é a abordagem manipuladora, a-histórica (HOBBSAWM, 2013, p. 59). Os *(ab)usos do passado* são necessários à composição de narrativas e discursos que pretendam se manter de pé. Mais do que antes, na sociedade da informação, mesmo com o advento – questionável – da *pós-verdade*, o escrutínio da narrativa pode ser tomado por qualquer pessoa que basicamente tenha acesso a esta informação. Os acontecimentos tomados pela narrativa, moralizados e justificados, condensados e refilados em discursos, vão obter seu sucesso na duração histórica não pela quantidade de espargimento dentro de uma sociedade – mas pela capacidade de lidar com o fundo histórico. Não é possível permanecer tão pessimista quanto ao futuro destas narrativas todas. Numa comparação rápida com a história da Antiguidade, mesmo o enorme lapso de tempos e a enxurrada de acontecimentos de lá para cá não apagou totalmente o que foi, historicamente, a civilização egípcia<sup>30</sup>; o que nos faria pensar que em tempos de *cloud computing* e *big data* os rastros se apagarão de forma tão abrupta, a ponto de deixar à deriva a história que ainda é ou será escrita? Desta maneira, o que preocupa nos *(ab)usos do passado* é sua dimensão prática: como isso penetra e ilude mentes que ainda não estão acessando sua crítica. Não seu caráter mítico de invencibilidade. Isso seria historicismo

---

<sup>30</sup> É importantíssimo o debate, a partir de Cheikh Anta Diop, sobre a ascendência negra da época pré-ptolemaica e suas realizações (MOKHTAR, 2010, p. 1-37).

(HOBSBAWM, 2013, p. 36).

Sobre uma *história do tempo presente*, ainda que não seja esse o enfoque principal, é salutar dizer algo a respeito dessa expressão teórico-metodológica. Hobsbawm (2013, p. 317-327) situa o historiador em seu próprio tempo de vida, que seria o *poleiro particular* de onde ele sonda o mundo; mesmo que a retrovisão seja o instrumento por excelência do fazer do historiador, uma conjunção súbita de eventos pode obrigá-lo a rever (às vezes diametralmente) sua perspectiva. Alguns anos dramáticos vivenciados pelo historiador, diz ele, podem fazer grande diferença no modo de considerar o passado. Narrativas e discursos odiantes podem vir dentro dessa métrica de duração curta: na velocidade que estão se estabelecendo significados novos e linguagens de significação novas<sup>31</sup>, não é interessante descartar esse modo da análise histórica. O problema aqui (ou solução?) fica por conta de nossas próprias idéias sobre nosso tempo infletindo na análise. Contudo, o máximo que pode acontecer é a análise acabar mais sociológica que histórica; o anacronismo certamente estará de fora do espectro de riscos. Enfim, o próprio Hobsbawm relutou e acabou escrevendo – com maestria – uma história da sua própria época de vida, consciente de sua condição de observador próximo (HOBSBAWM, 1995, p. 07-28).

Uma *nova historiografia* (ARAUJO e DOS SANTOS, 2007, p. 104), ligada aos campos da história do tempo presente e da história oral, tem construído um espaço, no interior da narrativa histórica, de retomada da subjetividade como valor imprescindível. Os sentimentos e, acima disso, a experiência humana contam tanto para a narrativa quanto o documento *asséptico*. O esforço de trazer à tona as sutis e camufladas relações de dominação considera que estas muitas vezes se estabelecem a partir do próprio processo social da construção de memória(s); portanto, deve-se guindar as memórias, experiências, e vivências ocultadas e silenciadas, *encobertas*. Não se pretende alçar a subjetividade à imparcialidade; mas justamente evidenciar o oposto. O processo de dominação e submissão das memórias diversas, seguem as autoras, apontam para uma clivagem entre a *memória dominante* e outras memórias – não só as *subterrâneas*, mas as divergentes ou pouco contraditórias.

---

<sup>31</sup> Hoje em dia um vídeo curto (menos de 4 minutos de duração) na plataforma de vídeos da internet YouTube é muito mais dramaticamente expositor de uma posição ou fato político que dezenas de páginas escritas sobre o tema.

Esta clivagem pode aparecer não apenas nas relações entre um Estado dominador e a sociedade civil, como também entre a sociedade englobante e grupos minoritários. São lembranças ‘proibidas’, ‘indizíveis’ ou ‘vergonhosas’[...] (ARAUJO e DOS SANTOS, 2007,p. 104)

Basta que haja, portanto, o interesse de um setor ou grupo dominador para começar o processo de apartação das memórias que não dizem respeito à narrativa ou aos discursos sendo executados.

Diretamente, a linha francesa da Análise de Discurso toma a *história* como a produção de sentidos em relação (na escala de tempo-sociedade) com a linguagem. E a *historicidade*, por sua vez, “[...] é o modo pelo qual essa história se inscreve no discurso. Portanto a historicidade é a relação constitutiva entre linguagem e história, é trabalho dos sentidos no texto se inscrevendo junto à história.” (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 89, grifei). A historicidade de cada texto pode destacar a *textualização do político*: a simbolização das relações de poder(es) presentes no texto. (ORLANDI, 2013, p. 68). Célia Magalhães comenta que a historicidade inerente dos discursos torna-os capazes a liderarem - *conduzirem* – a mudança sociocultural na sociedade. (MAGALHÃES, 2001, p. 18).

A historicidade cumpre um papel para-discursivo. Sem situar a memória anteriormente, acima ou além do discurso – por ora – é interessante, entretanto, verificar onde ela se constitui em discurso. E a historicidade conduz o processo. Dito por Eni Orlandi (2013, p. 33), a memória (junto do interdiscurso) dá a perspectiva do que é *dizível*, ou seja, o que pode entrar como componente do discurso pela sua capacidade de ser dito e entendido; só podemos formular um discurso se estamos nessa perspectiva. E esse *dizer possível* sempre está constituído sob o timão da historicidade (de novo: história inscrita no discurso, textualização do político); assim,

A historicidade tem muita memória construída, relembada, sistematizada (e com isso não queremos dizer História). Essa historicidade inscreve-se no discurso e passa a determinar os sentidos. [...] e a memória suposta pelo discurso é sempre reconstruída, de alguma forma, na enunciação. (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 90).

Todo dizer, na realidade, se encontra na confluência dos dois eixos: o da *memória* (constituição) e o da *atualidade* (formulação). E é desse jogo que tiram seus sentidos, conclui Orlandi (2013, p. 33). Levando isso em conta, o refluxo do histórico no presente permite, por exemplo, visualizar pontes entre os formatos de

fomento da dominação ao longo da modernidade, numa história de instituições e sistemas políticos empreendedores da colonialidade (antes como dominação colonial, agora como lógica da colonialidade). E uma formulação pautada em apontar a memória falseada, numa história que conforme vimos com Hobsbawm se pautar na construção idílica de uma segmentação inexistente do passado, permitiria avançar para dentro da outra face do *problema bifronte*, destacando essa construção como o motivo para a consideração do direito à liberdade de expressão encontrar significado tão destoante do seu devido campo sócio-histórico.

Não apenas o ato de (re)produção de uma narrativa ou discurso tem sua história, mas também (ORLANDI, 2012, p. 54) sua (re)leitura. Todo ato de entendimento de um texto, de um discurso, é (im)possível em dado contexto histórico – e em outro não. Como proceder histórico, percorrendo o tempo dentre os meandros da sociedade, cada leitura se (des)legitima. A história para cada ponto discursivo, enunciado, argumento, portanto, é *legível* num momento e recusada noutro. Uma leitura busca adquirir legitimidade em relação (de alinhamento ou de oposição) ao senso-comum, ao critério operador do controle, da opressão, da dominação. Conforme arremata Eni Orlandi, o domínio do saber constituído/pré-construído, ou seja, aquilo que é *repetível*, é uma sistematicidade histórica do discurso. E é na relação com a memória que os objetos do discurso adquirem sua estabilidade referencial, por meio deste repetível. “Na ordem do discurso, o repetível se instala como uma das dimensões da historicidade, da relação com a formação discursiva e com o seu domínio de saber: o enunciável.” (ORLANDI, 2012, p. 149)

Assim, o discurso é conduzido a ter dependência das *redes de memória* (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 98). Propõe-se entender essas redes como uma *catalogação não-linear de imaginários*. Diz Eni Orlandi (2013, p. 42) que o eficaz imaginário faz necessariamente parte do funcionamento da linguagem, e não ‘brota’ do nada: assenta-se no modo como as relações sociais se inscrevem na história e são regidas, em uma sociedade como a nossa, por relações de poder. Retomando Cristina Cattaneo, ela enfatiza: pelo simples fato de existir, todo discurso (de)marca a possível reestruturação de tais redes de memória. Todo discurso insere, reforça, coliga e desliga imagens subjetivadas nas pessoas, sobre o que quer que seja. *Bandido bom é bandido morto*: enquanto o imaginário sobre *bandido* pode ter sido reforçado no sentido do *bandoleiro* (aqui no Brasil com o fenômeno do *cangaço*),



esse imaginário de reação contra a atuação de *bandos*, de quadrilhas, foi retomado, filtrado e reforçado pelo *empreendedorismo moral* do jornalismo policialesco das duas últimas décadas e agora faz referência a qualquer suspeito de ato infracional ou criminoso *individualmente* considerado. Isso serve muito bem ao pacto de classe que foi arranjado por este filão do jornalismo e atravessa praticamente todos os estratos da sociedade, no sentido de catalisar o *inimigo interno* que substituiu os subversivos da época da doutrina de segurança nacional. O discurso desta simples frase, considerado em seu campo histórico e sociológico notabiliza essa dinâmica. Todo discurso é *índice potencial* de “[...] agitação nas filiações sócio-históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho [...] de deslocamento no seu espaço [...]” (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 98). Duas digressões cabem aqui: o *índice potencial* significa, a meu ver, a capacidade potencial, armazenada, aguardada, que o discurso tem de atuar como *index*, como indicador, como assinalador de mudanças. E essas mudanças indexadas, as *filiações sócio-históricas* conduzem a pensar a penetração do discurso, como memória na constituição de cada um, como sujeito, como entidade, em seu pensamento político e afetivo: nesse trabalho de filiação, de apêndice a um discurso que, via de regra, o indivíduo reproduz, o deslocamento pode se dar tanto na mudança direcional abrupta de seu pensamento político como em sutilezas de ajuste que conduzem à superação de uma contradição. Vê-se isso no exemplo acima: a contradição entre a raiz semântica de *bando* e o uso do termo *bandido* sobre indivíduos sem coligação criminosa.

Como as relações com o discurso e com a narrativa são práticas coletivas, a memória individual (HALBWACHS, 1990, páginas 36 a 46) (melhor tratada pela neurociência, psicanálise e psicologia) cede lugar à *memória social* como determinante de ambos. Cristina Cattaneo (2010, p. 90) nos ajuda a configurar esta memória social como lacunar: esburacada de esquecimentos e silenciamentos. Aliás, Halbwachs entende que memória coletiva *não é história* – elas se opõem, pois a última começa onde a primeira se decompõe (1990, p. 80). A memória social é um meio-caminho entre o *mítico* e o *histórico*; entre o *a-temporal* e o *cronológico*. O mítico encampa a hermenêutica religiosa (da qual já falamos); configurações de memória social que daí surgem tendem a embutir nos discursos uma capacidade de frenagem ou dispersão do histórico. Tanto o discurso odiante como o discurso

juscolonial são em algum ponto impelidos pela memória social, devidamente manobrada. Cattaneo observa que a razão para tanto é que a memória social, mesmo sendo de alguma forma determinada pela *ordem do histórico*, não chega a ser construída, ordenada e sistematizada, *como* história. Entretanto, reiteramos: memórias socialmente interessantes ao poder dominante, justo pelo seu caráter de composição nos esquecimentos e silenciamentos, são muito bem construídas-ordenadas-sistematizadas, discursiva, narrativa e institucionalmente.

A relação entre discurso/narrativa e memória se situa nos passos da construção composta pela e na linguagem. Como bem aponta Cristina Cattaneo (2010, p. 86), a linguagem tece a memória (que lhe é inerente). Os processos discursivos, prossegue, são responsáveis pela emergência – mediada, lembremos – das características de um determinado processo histórico à superfície de sua memória coletiva. Entendo que nisso reside o papel do discurso e da narrativa como condutores da memória a ser salvaguardada: um discurso pode extrair de um processo histórico memórias correspondentes – não quer dizer que estejam no limiar de verdade deste mesmo processo – e dar-lhes possibilidade de flutuação, o que condiz com visibilidade e reprodução. A analogia com o meio líquido é bem válida para entender este ponto. Enfatiza Cattaneo que “[...] não há sentidos literais armazenados.” (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 86). Tudo depende do processo discursivo que seleciona sentidos pelas memórias do processo histórico.

O reflexo dessa atuação do processo discursivo sobre a relação memória-linguagem é a *criação de uma memória discursiva* (ou *memória narrativa* equivalente). Esta seria (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 82, 86 a 88) aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os *implícitos*. Tais *implícitos* por sua vez são os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc. de que a leitura do texto necessita: a condição de ser legível em relação ao próprio texto a ler. Esses *implícitos* são preenchidos pela memória discursiva, onde a formação discursiva (FD, que veremos adiante) e a posição da pessoa enquanto receptora do texto determinam – histórica, política, social, ideológica, economicamente - quais sentidos serão mobilizados para incorporar a memória e esculpi-la. A memória é lacunar, tendo uma estreita ligação com a falta, o vazio, o equívoco. A memória discursiva constitui as formulações enunciadas, repetidas - mas ao mesmo tempo ela suscita deslocamentos,

apagamentos e falhas. Na memória discursiva estão os sentidos autorizados à rememoração; os que interessa serem refutados pelas razões (histórica, política etc) são de pleno forçados ao esquecimento. Conclui a autora que:

Trabalhar com a memória discursiva é, por conseguinte, observar retomadas e/ou disjunções nada pacíficas, uma vez que se trata de conflitos pela regularização e hegemonia de sentidos. Os sentidos se tornam enunciáveis e legíveis pela ação da memória discursiva, há uma relação inextricável entre a interpretação e a memória, que deve ser entendida em uma articulação dialética entre repetição e desregulação [...]. É preciso que as formulações funcionem sob o modo da repetição para que ecoem e adquiram sentidos. (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 87)

Memória discursiva, diz Luis Cláudio Gonçalves (COULTHARD, COLARES, 2015, p. 177,181-183) supõe o *enunciado inscrito na história*. Os enunciados, em cuja formação se constitui o saber próprio de uma formação discursiva, são tomados no tempo longo de uma memória, e as formulações, no tempo curto da atualidade de uma enunciação. Nessa perspectiva, a memória irrompe na atualidade do acontecimento, como *cenar validadas*, instaladas na memória discursiva e mobilizadas assim que necessário. A memória se configura, então, como estruturação de materialidade discursiva complexa, estendida, sob um modo dialético envolvendo repetição e regularização.

A fixação de um discurso é efetivada pela história em meio à qual se (re)produz; essa condição histórica lança mão de linguagem para sua externalização. Dentro dessa dinâmica, a *ideologia* orienta a constituição desse discurso e sua colocação no real histórico, sua *materialização*, consequência. E esta materialização, conclui Deyvid Ferreira, “[...] ‘possui o poder de (re) significar o já dito e instituir uma nova memória discursiva’, uma vez que não é concebível sua neutralidade ou pureza.” (COULTHARD, COLARES, 2015, p. 241). Assim como na *memória social*, o esquecimento, a lacuna, o silenciamento são constitutivos da memória discursiva. (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010,p. 84). Pensa-se que esse *efeito de memória* – na direção do esquecimento selecionado – é mais e mais presente a cada vez que se lê em sentenças, em pareceres, em artigos, em livros, as expressões *reconheço, reconhecemos*. Para o direito brasileiro, que predominantemente opera com as questões de *retomada processual de dignidades*, de bens, de vidas, de corpos, tudo isso soa como uma *confissão*- no mínimo como demonstração de *convivência* – de tal *esquecimento constitutivo selecionado e*

*dirigido*. Cristina Cattaneo ensina que esse espectro toma ares de *memória oficial*, que é então erigida a História após um período de confusão e, como cronologia, fica registrada (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010 p. 90, 92). A autora analisa delineando perfeitamente o que seja esse esquecimento, citando a questão indígena. Como é didático, cita-se por inteiro:

Quando evocamos a questão indígena no Brasil, trazemos sempre à tona o simbólico que o índio representa: a civilização primeva do Brasil. É isso que ensinam os livros escolares e é isso que as crianças aprendem na escola desde os primeiros anos. Então é como se houvesse uma romantização desse ‘ser’ que, ‘puro’, foi corrompido pelos ‘brancos’. Mas, ao mesmo tempo, de forma concomitante, se coloca uma ‘fronteira’ entre eles (os índios) e nós (brasileiros). Eles estão lá, no passado longínquo. Nós somos os brasileiros atuais. É como se não houvesse uma sequência histórica, e como se nós nada tivéssemos desses nossos ‘antepassados’ [...] Assim, colocar os índios no passado (‘dívida histórica’) funciona como uma simulação que impede de observá-los no presente. [...] É como se somente fosse necessário delimitar as terras como resgate de dívida histórica, e não como um fator social presente no século XXI. (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 82-83).

Mesmo áreas mais sensíveis da historiografia têm dado atenção aos avanços da subjetividade sobre o *núcleo duro* da escrita histórica. Conforme Francisco Falcon (CARDOSO e VAINFAS, 1997, p. 119): antropologia cultural e antropologia política, etno-história vêm atraindo atenção de historiadores(as), oferecendo a estes(as) novas possibilidades teóricas para explicar poder e política (que entram com mais ímpeto no domínio das representações sociais e de suas conexões com as práticas sociais). O estudo do que é político, das instâncias de poder, vem compreendendo “[...] em nível das representações sociais ou coletivas, os imaginários sociais, a memória ou memórias coletivas, as mentalidades, bem como as diversas práticas discursivas associadas ao poder.” Dentro destas práticas discursivas, o uso da narrativização de alguns componentes se traduz em motores poderosos da ação e reação humanas (ARAUJO e DOS SANTOS, 2007, p. 105): rancores, invejas, desejos de vingança, fantasmas da morte, humilhação, medo. Uma narrativa sombria tem a capacidade de orientar os destinatários do discurso rumo a uma memória de ressentimentos ou inquietante: o medo da *ameaça comunista* (TORRES, 2009, p. 261-279; SAN SEGUNDO, 2012, passim), por exemplo, calou tão fundo na memória social brasileira desde o início da Guerra Fria que ainda produz efeitos no século XXI. O ódio se alimenta dessas narrativas e

memórias sociais. E as soluções pensadas no meio jurídico estão num refluxo altamente reativo, e não menos rancoroso, destas narrativas.

Todo o uso da linguagem que vemos aqui neste trabalho, toda narrativa, todo discurso, como diz Ruth Wodak, é historicamente produzido e interpretado e, sendo estruturado pela dominação, tais estruturas são legitimadas pelas ideologias dos grupos poderosos, (WODAK, MEYER, 2011, p. 63). E essa produção pode ser não apenas a sua constituição de sentidos, mas também a *negação*, o antidiscurso, o encobrimento da história que perfila um discurso o qual, então, penetra na interpretação, na estruturação. *O contexto histórico é o nível mais profundo a que possa se atribuir à narrativa e ao discurso.*

Tanto para um lado como para o outro do *problema bifronte* de discursividade tocado neste trabalho, há a necessidade de reter plausibilidade – como refere Astor Diehl, os modelos teóricos de seleção e classificação dos fragmentos interessantes do passado devem questionar o quanto eles mesmos são plausíveis – e deve ser acentuado aqui, o quanto são plausíveis desde um olhar antihegemônico, decolonial. “A heterogeneidade temporal, política e cultural impede-nos de fazer tábua rasa em termos de sentidos e significados. Tal heterogeneidade revela um espaço cultural contemporâneo saturado de diferenças.” (DIEHL, 2006, p. 370). A preocupação é manter sempre em mente, para qualquer que seja o discurso analisado e seu percurso analítico, o componente da *história*. Não é adequado compor, do ponto de vista historiográfico, uma ciência pura do texto que, como diz o mesmo Diehl, ofereça visão monocular sobre as experiências simbólicas – imanentes ao texto - em detrimento das que se relacionem à explicação da pessoa humana em seu meio. Um contexto historiográfico atualizado

[...] pode perfeitamente revelar as estratégias para a formação de desejos simbólicos nos campos social e cultural. Essa tendência mostra-nos que a compreensão do cultural seria entendida apenas como a política do plano estrutural concluído e das estratégias que somente reconheciam o visível à priori estabelecido pelos conceitos e teorias.” (DIEHL, 2006, p. 370-371).

O efeito dessa desconsideração de plausibilidade histórica pela composição imanente de sentido no próprio símbolo é o perigo da recaída na pretensão de uma história universal autocentrada, como a hegeliana que Dussel critica (DUSSEL, 2008, p. 15-23). Essa auto-suficiência do simbólico é catalogada e alertada por Marc Bloch (2002, p. 30-31). Pensar que o vocabulário, a terminologia constante em

documentos – textos, discursos – possa bastar, como tanto se faz no Direito, para fixar uma análise é admitir que esta análise já é trazida pronta – seria como medicar um cadáver. E saber disso traz, como diz Bloch, uma *saudável fobia da passividade*. O fetichismo da etimologia – quando uma palavra vale mais por sua etimologia do que pelo seu uso – deve ser evitado na condução de análises compostas pela história. Assume-se então que uma maior plausibilidade está no campo do que ele chama de *estudo dos sentidos*, uma *semântica histórica* que, após Bloch e sua busca, podemos entender que se compôs na Análise (Crítica) de Discurso. Palavras mal escolhidas, esvaziadas de sentido pela história, como dizia ele, são justamente *denunciadas* aqui neste trabalho – não apenas palavras-conceito, mas em toda sua expansão discursiva.

Pede-se licença para uma citação mais longa, pela clareza de Bloch (o grifo é nosso):

Suponhamos, porém, nosso vocabulário definitivamente rendido à impassibilidade. As mais intelectuais das línguas também têm suas armadilhas. [...] Com que direito nos recusar facilidades de linguagem, indispensáveis a todo conhecimento racional? [...] Isso não é de modo algum criar uma entidade. Sob um nome expressivo, isso é agrupar a seu bel-prazer fatos concretos cuja similitude, que o nome propriamente tem como objetivo significar, é também uma realidade. Em si, essas rubricas têm portanto toda legitimidade. Seu verdadeiro perigo vem de sua própria comodidade. Mal-escolhido ou aplicado demasiado mecanicamente, o símbolo, que só estava aí para ajudar a análise, acabou por dispensar o ato de analisar. Com isso, fomenta o anacronismo: entre todos os pecados, ao olhar de uma ciência do tempo, o mais imperdoável. (BLOCH, 2002, p. 144).

A decolonialidade será assumida como patamar para a discussão do *problema bifronte*. E o problema da história para a crítica decolonial é fundamental, como ferramenta de transformação. “A história é a mestra da vida porque nos ensina que o que ocorreu no passado segue acontecendo no presente.” (DUSSEL, 1969, p. 113). Enrique Dussel propõe ainda nos anos 1960 uma perspectiva (2012, p. 29) de saída do *reducionismo historicista* da realidade latino-americana. Ele compõe as histórias de cunho totalizante dentro da América Latina que devem ser evitadas: a *revolucionária*, que luta para o “início” da história situado no futuro inalcançável; a *liberal*, que mitifica as emancipações nacionais do início do século XIX; a *conservadora*, que, de seu ponto, mitologiza o esplendor da era colonial; e a dos *indigenistas* que negam tudo que se seguiu às grandes culturas ameríndias, num

retorno romântico ao passado idealizado. Dussel propõe então a reconstrução de uma identidade histórica da América Latina, íntegra dentro da moldura da história do restante do planeta. Há um deslocamento teórico, diz ele, da obsessão em *situar* a América Latina dentro de uma história universal, de viés hegeliano, padronizada a partir da própria visão eurocentrada (idem, p. 36)

A tradução desta história a ser feita para as mentes dos povos das Américas, escreve Dussel (2010, p. 157), versa sobre uma educação mirando o protagonismo destes povos. Um sistema pedagógico que supere o eurocentrismo em todas as suas ramificações dos saberes, mas primordialmente na história, expondo coerentemente a longa e complexa história plurinacional da América Latina junto da história mundial, propõe ele. Isto porque, a partir de Leopoldo Zea, Dussel afirma que “[...] América Latina está fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la historia mundial, descubrir su ser oculto.” (DUSSEL, 1993, p. 139). A pedagogia que se coaduna com as propostas de libertação e decolonialidade é, sem dúvidas, a freiriana. E nesta pedagogia, diz Ernani Fiori no prefácio da *Pedagogia do Oprimido* (FREIRE, 1987, pg 11) o discurso é entendido junto da realidade, sob a composição da historicidade, *palavra viva*, diálogo existencial transformador do mundo. E nesta discursividade, cada ente que dialoga conscientemente de sua posição no mundo, assume responsabilidade de dar-lhe direção. Assumir um discurso, *dizer sua palavra* equivale para o povo explorado das Américas, da *Abya-Yala*, a assumir conscientemente a função de sujeito de sua(s) história(s), sem mediação impostora, e em colaboração com os demais do povo. É o povo que deve deter em si a palavra de comando (ou seja, o *discurso*) no processo histórico-cultural. “Se a direção racional de tal processo já é política, então conscientizar é politizar. E a cultura popular se traduz por política popular; não há cultura do Povo, sem política do Povo.” (Idem, *Ibidem*). Portanto, história e discurso, quando estão de braços dados, têm a potência de produzir transformação social – ou, caso se engalfinhem ou se dêem as costas, de produzir sua imobilidade.

Voltando a Enrique Dussel, o panorama que ele oferece é interessante para uma idéia de história que encaixa firmemente com este trabalho: seus pontos de partida, propostas e objetivos servem à crítica que se pretende estabelecer aqui. Em seu *20 tesis de política*, (2010, p. 108), os povos da América teriam a capacidade – sempre toldada ou anulada ou desviada – de cobrar uma *consciência para-si*. Esta

consciência é capaz de reconstruir a memória de seus gestos, seus fatos esquecidos e *ocultados* na história feita pelos vencedores. A escrita da história, lembremos, é feita de lugares privilegiados pelo reconhecimento de saber instituído – uma *ordo memoratores*, poder-se-ia dizer – que apenas no fim do século XX vem sendo desmontado pela *história escrita de baixo*. Dussel entende que esta é uma consciência de classe maior que a *operária*, sendo campesina, indígena, feminista, anti-racista, dos marginais, “[...] ... de todos esos fantasmas que vagan en la exterioridad del sistema. Conciencia de ser Pueblo.” (Ibidem, p. 109). E essa consciência, firmada em possibilidade política, em potencialidade de ação política, define no campo do acontecimento o transformar de histórias estruturais. Essa *hiperpotentia* como poder do povo acima da *potestas* dominante, emerge em *momentos criadores* da história, para inaugurar grandes transformações ou revoluções radicais. (DUSSEL, 2006, p. 109). Tudo por conta da constatação de que a ação política intervém modificando sempre, de alguma maneira, a estrutura onde está concebida – ação política é transformadora por definição. E cabe a cada pessoa, quando transformada em ator, dinamizar-se como *povo em ação*, ser uma força motriz desse *fazer história* (DUSSEL, 2010, p. 124).

Dussel parte de comparações com a evolução genética da vida, para lançar uma visão de história que pode ser interpretada como dúplice. Ao passo em que, como dito acima, há uma história de capacidade transformadora, um resgatar de consciência do povo para-si, há outro ramo dos acontecimentos que merece atenção, pela relação com a primeira. Ele evoca instituições milenares: as lideranças de chefes militares ou não; a constituição de espaços como *assembleias discursivas*, com votação de seus membros; a ordenação de legislação das decisões de caráter coativo e possuidora de meios de cumprimento; juízes e tribunais. Disso, ele diz que tais instituições milenares são subsumidas pela vida política, a qual vai se atualizando continuamente como uma *história dos sistemas e instituições políticas*, que seguidas e amparadas pelos grandes conhecimentos técnicos – voltados ao discurso e sua irradiação, como a escrita, imprensa, rádio, *internet* – podem superar em eficácia o exercício delegado do poder do povo de etapas anteriores (DUSSEL, 2010, p. 141).

Dessa história dos sistemas e instituições políticas, cabe ressaltar alguns pontos-chave. Em primeiro lugar, essa superação do exercício delegado de poder só



seria possível dentro de contornos destas instituições e sistemas que visem dominar etapas e mecanismos de (re)produção do discurso. Getulio Vargas, por exemplo, sabia muito bem do poder da aproximação discursiva com as massas populares urbanas, recentemente organizadas pelos movimentos operários; sua *volta nos braços do povo* em 1950 tornou-se mais fácil com o mecanismo da *Hora do Brasil*, onde foi sendo moldada sua imagem de *pai dos pobres* com atos como a arquitetura e promulgação da Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT). No entanto, essa superação não necessariamente é *pacífica*; a mesma tentativa de tomada da frente discursiva foi feita, a partir de 1964, como ferramenta de contenção e coerção no campo psicológico, sobre o *inimigo interno* das doutrinas de segurança nacional. E, em segundo lugar, não se confunda o conjunto de sistemas e instituições políticas com a figura onipresente do Estado moderno. Este não tem – salvo sob contornos de *tradição inventada* (HOBSBAWM e RANGER, 1984, p. 9-23) - uma história que se possa conceber unívoca, ininterrupta desde as instituições anteriores ao século XIX, uma pretensa *unidade cultural do Estado moderno*, aponta o mesmo Dussel (DUSSEL, 2010, p. 156). Este segundo ponto deverá ser lembrado mais adiante, ao se tratar de como uma noção discursiva sobre uma instituição jurídica se pretenda inalterada temporal e culturalmente – a noção da garantia da liberdade de expressão.

A história e a memória recaem decisivamente sobre a língua, sobre a linguagem utilizada – portanto, refletem constitutivamente no discurso. Eni Orlandi considera que no *jogo da língua*,

O dizer não é propriedade particular. **As palavras não são só nossas. Elas significam pela história** e pela língua. O que é dito em outro lugar também significa nas ‘nossas’ palavras. O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele. [...] **O que ele sabe não é suficiente para compreendermos que efeitos de sentidos estão ali presentificados.**[...] há um **já-dito** que sustenta a possibilidade mesma de todo dizer, é fundamental para se compreender o funcionamento do discurso, a sua relação com os sujeitos e com a ideologia. (Orlandi, 2013, p. 32, **grifo nosso**)

A significação das coisas em palavras que vão pairar e recair sobre o discurso, historicamente constituída, tem um elemento de lembrança e um de esquecimento. A lembrança, via de regra a ação positiva da/na memória, empreende um reforço de sentidos já circulantes, que vão sendo (re)produzidos conforme a consolidação

desejada da narrativa. Já o elemento de esquecimento é um *esquecimento ideológico*, que Eni Orlandi (ORLANDI, 2012, p. 24; 2013, p. 35) chama de *ilusão discursiva do sujeito*. Esse esquecimento, considera a autora, gera a ilusão de que somos a origem daquilo que dizemos, quando na realidade, apenas retomamos sentidos pré-existentes. As narrativas e discursos já estão em processo *historicamente*, ou seja, ultrapassam nosso tempo de vida, a qual se insere nesse processo. A origem das narrativas e discursos muito dificilmente se encontram em nós como pessoas – Orlandi entende que absolutamente não se originam, o que consideramos uma regra muito dura. Língua e história “[...] se realizam em nós em sua materialidade.”(ORLANDI, 2013, p. 35). No *problema bifronte*, portanto, nem a narrativa/discurso odiante, nem a narrativa/discurso juscolonial são inovações totais, mérito pessoal, quanto a memórias e sentidos, que têm de ser buscados na circulação já existente. Quando muito – e por isso temperamos o entendimento de Orlandi, que era absoluto – uma ou outra pessoa (ou grupo) embute nalgum neologismo um leque de sentidos já existentes, com sua resolução de contradições que se ajuste à narrativa. *Politicamente correto*, por exemplo, é um termo usado desde o século XVIII<sup>32</sup>, passou pela burocracia do stalinismo e chegou até nosso cotidiano com o sentido – desajustado quanto aos anteriores – de reprobabilidade pelo excesso surreal de cúria com a palavra. O intérprete rediscursante, portanto, liga-se ao sentido e o requalifica para que caiba no discurso ou na narrativa. Daí advém a possibilidade de uma epísteme que considere que, para o *problema bifronte*, o motivo da adaptação dos sentidos é uma narrativa pairante que detém em si uma história do ressentimento, da dor, do medo.

## 2.8 A batalha pelo sentido

Se os aportes da história e da memória são significativas para compor o discurso e a narrativa, o papel do sentido e das condições em que se produz o discurso também devem ser ao menos mencionados. O sentido deriva, diz Orlandi (2013, p. 47) da relação determinada do sujeito (sempre com a ideologia, a *modernidade*) afetado pela língua com a história: “Para que a língua faça sentido, é

---

<sup>32</sup> Caso *Chisholm versus estado da Geórgia*, da Suprema Corte Estadunidense, decidido em 1º de fevereiro de 1793.

preciso que a história intervenha pela opacidade, pela espessura material do significante.” Portanto: a linguagem não é transparente. Não há um sentido cristalino encerrado em tudo o que se fala, a opacidade da linguagem é uma regra muito mais do que exceção – justo pelo véu de sentidos possíveis existentes nela.

Como tudo o que tem sido abordado aqui neste trabalho, também o *sentido* que se dê a termos e textos não existe *em si*; mas é sim determinado pelas posições em jogo no processos sócio-histórico de produção das palavras (ORLANDI, 2012, p. 77). E estes processos levam em conta as posições de quem fala, ideologias, possibilidades simétricas ou alternativas de significação, uma combinação de elementos que influi no discurso. O enfoque puramente *semiótico* de análise da questão (BARROS, 2002, p. 14) organiza o texto como uma *totalidade* de sentido. Isso se aproxima perigosamente, lembremos, da *hermenêutica tradicional*, que traça um horizonte constritor de sentidos para além do qual não se pode nem aventar o processo histórico exterior à convenção que os estipula. A advertência da própria autora é de pautar a possibilidade de não estar fechada aí, numa totalidade aventada pelo texto, a produção de sentido do discurso.

Ao elaborar este trabalho mirando sempre o patamar crítico, o primeiro ponto de questionamento sobre sentido não poderia ser outro: o *sentido literal* que tantas vezes é invocado na linguagem do Direito de índole conservadora. Essa *literalidade*, conforme o que diz Cristina Cattaneo da Silveira, (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 159), nada mais é do que *um entre outros* sentidos possíveis; o que o difere é que a sua constituição histórica é de se *cristalizar enquanto sentido dominante*, institucionalizado. Há uma correlação com a instância hegemônica, portanto. A autora ainda descarta a noção de eixo: não há um centro, que é o sentido literal, e suas margens, que são os efeitos de sentido - *só há margens*. “Por definição, todos os sentidos são possíveis e, em certas condições de produção, há a dominância de um deles. O sentido literal é um efeito discursivo.” (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 159). Portanto, eis um ponto crucial para abordar qualquer discurso ou narrativa neste trabalho: **literalidade** não é um *ponto zero* de qualquer texto/ discurso/ narrativa – **é efeito mediado** histórica, política, ideológica, economicamente.

Os sentidos vêm de fora para dentro da linguagem (claro, numa perspectiva ativa – a reativa nos diz que a linguagem também vai incidir em sentidos que serão alocados na memória, história, etc). Conforme Leda Tfouni (COLARES, 2010, p. 88),

os significantes são elementos simbólicos, de parâmetro *material* – ou seja, construídos historicamente – que estruturam a linguagem. Os significantes engendram o sentido, determinam suas dimensões e, portanto, não portam em si o sentido constituído – são *constituintes* do sentido. Eles *fazem significar*. Pode-se assumir um caráter de sequencia: a realidade material informa de simbolismo os significantes que, a partir daí, vão construir os sentidos dentro da linguagem. Temos de assumir aqui que a realidade material é múltipla: o sentido de *liberdade* pode ter, a título de exemplo, uma realidade material do iluminismo que passa pelos significantes da luta contra o absolutismo e assim, se constrói como liberdade do indivíduo frente ao estado; já o sentido da mesma palavra numa realidade material do *neoliberalismo* assume não o caráter de *freedom* anterior, mas de *liberty*, do significante da luta paralela contra o controle estatal absoluto da economia e vai se traduzir como desregulamentação econômica a todo curso<sup>33</sup>.

José Dacanal (1985, p. 18-19, 23) entende que a língua é imposição histórica de uma convenção de elites; estritamente falando, porque a continuidade duma/numa língua é fenômeno ligado às estruturas históricas de poder da comunidade. “A língua dominante é – ou tende a ser – sempre a língua daqueles que detêm o poder econômico, social e político.” (ibidem, p. 19). Assim, alguém dispõe da língua para moldá-la e moldar a seus usuários pela constituição de seus significados, seus sentidos. A entidade que constrói o sentido, o *enunciador*, tem à sua disposição os simbolismos e significantes mais diversos. Através do discurso, essa entidade que enuncia vai dotar a língua de animação, entalhar os sentidos naquilo que diz e naquilo que silencia. Virgínia Colares (COLARES, PINTO et. All., 2009, p. 464-465) vai dizer que a linguagem que usamos expõe nossos valores, crenças, define nossos propósitos e objetivos, reflete nossa visão de mundo, e do nosso grupo social, servindo ainda como instrumento de manipulação ideológica – tudo isso, afirmamos, utilizando a mediação permitida pela constituição de sentido para cada termo da linguagem e, portanto, cristalizado no discurso. Diz Cristina Cattaneo: “[...] as palavras mudam de sentido conforme as posições ideológicas daqueles que a empregam. As palavras ‘justiça’ e ‘bem comum’ exemplificam de maneira exemplar esse deslocamento de sentido.” (COLARES, 2010, p. 139-140).

---

<sup>33</sup> “Definir *liberdade* não como liberdade política, mas no sentido de se ter o menos possível de regulamentação econômica é uma distorção grosseira da própria palavra” (SEAL, 2017). A respeito, vide MacLEAN, 2017.

Observa-se neste trabalho que muitas outras palavras detêm deslocamentos de sentido tão significativos quanto os destas duas palavras. Fairclough (2001, p. 105) chama estes deslocamentos de *lexicalizações alternativas*, dotadas de significância política e ideológica, sentidos em disputa dentro de lutas mais amplas, como formas de hegemonia.

Retomando um pouco do que foi dito sobre memória, sua correlação estrita com o sentido é importante. A mesma Cristina Cattaneo (2010, p. 92 e 98) afirma que nas práticas sociais de fixação da memória – do esquecimento relacionado à constituição de uma memória, melhor dito - o retorno de um sentido silenciado, ou a irrupção de um novo sentido, pode representar uma ameaça ao *status quo* vigente. Assim, quando prevalece um sentido – uma interpretação – sobre os demais, a tentativa de quem estabelece esse enunciado é de impedir seu esquecimento, de eternizar o acontecimento dado e desejado enquanto memória “oficial”. Este acontecimento, este real histórico com sentido dado, é visto, portanto como confluência entre uma memória e uma atualização discursiva, pendente de uma tensão entre o que se institucionaliza narrativamente e o que permanece marginal e pouco lembrado – uma tensão entre regulação e desregulação. A incidência da repetição do discurso – congruente com a narrativa, lembremos – é o que lhes dota de uma *regularização*. Esta regularização toma forma de remissões, retomadas, efeitos de paráfrases – ou seja, se assume e se impõe, num nicho de linguagem mais ou menos amplo de acordo com o poder detido por quem fixa a memória, um sentido central. Entretanto, essa regularização “[...] é sempre suscetível de ruir sob o peso de um acontecimento novo, que vem perturbar a memória, pois o novo desloca e desregula os implícitos associados ao sistema de regularização anterior.” (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 98).

Toda a linguagem, seja ela especializada ou não, determina uma produção de sentidos enquanto parte das vidas de quem as utiliza ou a elas está submetido. Essa visão de Eni Orlandi (2012, p. 16; 2013, p. 9 e 18) deixa claro que, não sendo transparente a linguagem, é sempre de se perguntar *como* o texto significa *para quem*. Quem é cotidianamente bombardeado por ódio discursivo em todos os meios concretos pensados para a comunicação dificilmente cria uma habitual escuta de problematização daquilo que recebe como manifestação de linguagem, não só pela saturação a que está submetido como pela sutileza de atribuição de sentidos e

condução de narrativas nos discursos. Retomando a autora, a sujeição à linguagem, em seus equívocos e opacidade, compromete a todos nós com os sentidos e o político, nos forçando a interpretar. Considera-se que tanto esta sujeição à linguagem (ou à formatação de sua transmissão, principalmente nos multimeios) como o compromisso com o político e como a interpretação jacente devam ser entendidos em uma gradação. Ainda que pouco variável em escala, não há como imaginar que aqueles que aplicam a linguagem com objetivos determinados política, social ou economicamente estejam no mesmo patamar de sujeição ou interpretação de grupos que se submetem a serem impelidos a algo pelas mensagens. Há sempre, dentro dos grupos onde o discurso passeia, quem tenha mais capacidade de (re)formulá-lo, e quem por variados motivos, não o faça. Isso leva a discordar de Eni Orlandi quando ela pergunta: “Por que somos afetados por certos sentidos e não outros? Fica por conta da história e do acaso, do jogo da língua e do equívoco que constitui nossa relação com eles.” (ORLANDI, 2013, p. 34). A parcela de aleatoriedade, de acaso nessa equação é um montante desprezível. Já foi mencionado que é um bombardeio de informação de ódio cotidiano, e para isso sequer se precisa considerar a mídia e a *internet*: há ambientes institucionalizados, como a família, a congregação religiosa, até a escola, onde recirculam os discursos odiantes. E isso vai afetar a cada um de nós numa fórmula causal, mais do que aleatória: se alguém próximo de nós, com quem temos uma relação de amizade, parentesco, dependência, respeito hierárquico, nos conduz a um determinado sentido, sem dar alternativas, é lógico que essa exposição se incrusta em nossa memória discursiva. A relação com o sentido tende a ser colateral com a relação com a pessoa ou instituição. Não por acaso se acatam sentidos impulsionadores do ódio pela simples razão de que vêm da fala que consideramos autorizada em relação a nós: o pastor, o professor, o pai – muda apenas o ponto do percurso de vida e sociedade em que cada um está.

Mas se há sentidos alternativos, como (não) se constituem? Os conceitos de *paráfrase* e *polissemia* da linguística, aperfeiçoados principalmente pela AdD francesa, situam esse debate. Diz Eni Orlandi (2012, p. 25; 2013, p. 36-38) que a paráfrase forma uma modalidade de processo; tais *processos parafrásticos* determinam em todo dizer qual *algo* que sempre se mantém, isto é, o dizível, a memória, o retorno aos mesmos espaços do dizer. Eles permitem a produção do

mesmo sentido sob várias (de suas) formas – o que configura uma *matriz de linguagem*. Importa aqui o sentido mantido, não tanto o vocábulo ou termo. Já o seu equivalente, o *processo polissêmico* mantém sempre possíveis e viáveis sentidos diferentes, múltiplos – a polissemia é a *fonte da linguagem*, uma vez que ela é a própria condição de existência dos discursos, pois se os sentidos (e os sujeitos) não fossem múltiplos, se não pudessem ser outros, não haveria a *necessidade do dizer*. “A paráfrase está do lado da estabilização. Ao passo que, na polissemia, o que temos é deslocamento, ruptura de processos de significação. Ela joga com o equívoco.” (ORLANDI, 2013, p. 36). Note-se que ela usa a paráfrase como processo, ou seja, mesmo a estabilização joga com uma dinâmica, com uma tensão – essa tensão é intensamente mediada com os enunciadores, com quem determina de maneira mais ou menos autorizada em cada grupo social o dizível, obedecendo a suas narrativas internas.

Todo discurso, retomando Orlandi, se faz nessa tensão: entre o mesmo e o diferente. A cada vez que falamos, “[...] produzimos uma mexida na rede de filiação dos sentidos, [e] no entanto, falamos com palavras já ditas.”(ORLANDI, 2013, p. 36). Os sentidos, por fim, se movimentam e (se) significam em seus percursos justamente nesse espaço – de largura muito variável – entre o *já-dito* e o *a-se-dizer*. Tudo isso ocorrendo na língua tida como dado da realidade, ou seja, sujeita a ideologias e, portanto, contradições, rupturas, falhas. Historicamente, essa incompletude gerada na movimentação de sentidos vai atingir a duração dos discursos – por exemplo, o vácuo aberto pela retirada da figura da *mulher honesta* da legislação penal vem impactando (muito vagorosamente) no discurso que empreende a culpabilização da vítima, começando nos círculos jurídicos e daí se expandindo para o resto da sociedade. Sua paráfrase, no entanto, vem retardando o aprofundamento deste discurso: sai a *mulher honesta*, entram a *mulher conservadora*, a *certinha*, a *mina de fé*, a *moça cristã*, a *mulher de respeito*, etc. É um ponto muito problemático na condução de qualquer solução do problema do ódio narrativo ou discursado.

Sobre a ordem da enunciação (como esquecimento), Orlandi (2013, p. 35, 65) nos diz que ao longo dos dizeres formam-se *famílias parafrásticas* que indic(i)am que o dizer poderia sempre ser outro. Indicam e indiciam, pois nem sempre é índice (apontamento certo, direcionado, delimitado, como o *pointer* de uma linguagem de

programação), mas também é rastro, subrepticidade dos sentidos *encobertos*. Este esquecimento, prossegue a autora, produz em nós a impressão da realidade do pensamento; essa *ilusão referencial* nos faz acreditar que há uma relação direta entre o pensamento, a linguagem e o mundo, de tal modo que *pensamos que o que dizemos só pode ser dito com aquelas palavras* e não outras, estabelecendo uma relação de naturalidade entre palavra e coisa. Orlandi conclui que o modo de dizer não é indiferente aos sentidos; para lidar com esse esquecimento, a autora aponta método que dê conta das análises de materialidade linguística e do processo de enunciação, que permitem desfazer os efeitos ilusórios desse esquecimento do *domínio da enunciação*.

A partir dos processos parafrásticos e polissêmicos operando em sentidos, se chega à noção de *formação discursiva* (FD). Mais uma contribuição da linguística, a AdD trabalha com essa noção, como mostra Eni Orlandi (ORLANDI, 2012, p. 77- 78; 2013, p. 42-44,47). Ela entende que *formação discursiva* (FD) é a determinação do que pode e deve ser dito, numa formação ideológica dada. Ou seja, a partir de uma posição certa em uma conjuntura sócio-histórica (e econômica, política), a formação discursiva permite ou proíbe o texto. O sentido inexistente em si próprio, como vimos, sendo determinado pelas posições ideológicas/ políticas/ econômicas dinamizadas sócio-historicamente. Essa dinâmica determina o processo de (re)produção das palavras, as quais mudam de sentido obedecendo as posições – novamente, ideológicas...etc – de quem as (ab)usa. O sentido deriva, fecha a autora, das posições – das formações ideológicas onde as posições estão. As formações discursivas podem ser vistas como configurações específicas dos discursos em suas relações – elas estabelecem regiões onde se situam e interagem discursos diversos, até conflitantes. É nelas que se constitui sentido e se identifica o sujeito. A força da FD é a de controlar os sentidos possíveis (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 164).

Buscando a referência na formação discursiva podemos compreender, no funcionamento discursivo, os diferentes sentidos. Ou seja, entendendo a posição de quem fala, pode-se inferir os sentidos do que é dito e inclusive do que é *evitado* no dizer. “Palavras iguais podem significar diferentemente porque se inscrevem em formações discursivas diferentes.” (ORLANDI, 2013, p. 44). *Legalidade* pode significar uma coisa na fala de Leonel Brizola em 1961 (MACHADO DA SILVA, 2014,



*passim*)<sup>34</sup>, e outra de sentido totalmente diverso na justificativa de um comandante policial sobre uma ação truculenta de retomada de posse de imóvel. Um sentido dominante passa por uma sedimentação (ou seja, dificilmente é algo instantâneo, exceto pelos neologismos ou conceitos vindos de lei), que torna-o oficial, que dá legitimidade, criando ou reforçando a ilusão da transparência dos sentidos (o próprio sentido instantâneo e todos que lhe sejam colaterais). Essa ilusão é ampliada quando a interpretação vem justamente de quem detém poder legal de dizer o que está escrito ou não na legislação. Deve-se buscar nos processos discursivos a *contradição* que é fundamental para o trabalho dos sentidos (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 160). Cristina Cattaneo ainda refere: a busca pelo que seja o *literal*, “[...] nos textos jurídicos, é uma constante. Poderíamos dizer que é uma ilusão jurídica necessária, sem a qual o julgador não conseguiria julgar [...]” (ibidem, pg 160-161) – e, em nosso *problema bifronte*, o doutrinador jurídico não conseguiria ter uma atitude colonizadora. A fixação por essa busca de um sentido univocamente definidor, contundente, buscando uma força de verdade, traduz-se em uma violência contra qualquer outro sentido possível. E o problema é quando o sentido é uma identidade humana, ou algo caro à sua existência.

Uma formação discursiva goza de alguma estabilidade, mas não é em absoluto imóvel – até porque sofre a ação da história. Cristina Cattaneo traça um painel (2010, p. 146-149) de como a AdD entende as formações discursivas, passando a tomar como objeto as invasões, os atravessamentos constitutivos da *pluralidade contraditória*. A formação discursiva passa a ser vista como conjunto de saberes que muitas vezes se conflitam ou se contradizem, mas não necessariamente são antagônicos a ponto de constituir uma nova FD. Os saberes da formação discursiva empreendem sua reconfiguração, dando espaço para a convivência em seu interior de outras posições de quem discursa. Isso liquida com a idéia de hegemonia absoluta da entidade que discursa – *o discurso está, também, em disputa*. O espaço de disputa é aberto, ou melhor, tem aberturas sob disputa, para o contraditório e o divergente, conduzindo a uma formação discursiva heterogênea, excêntrica. Isso ocorre porque as entidades ou sujeitos têm ou assumem posições diversas em suas relações com a ideologia, a política, desaguando na desestabilização dos saberes no interior da FD. Constata-se que há uma relação deste ponto da teoria com o

---

<sup>34</sup> Preciosa contribuição do colega Felipe Vargas da Fonseca.

*problema bifronte*: há formações discursivas de ódio que parecem traduzir esquizofrenia, mas são apenas seus entes discursantes versando sua posição histórica e aplicando constituição de sentidos a um determinado espaço ou grupo odiado. Por exemplo, os discursos por parte da extrema-direita que associam à postura de esquerda um presidente estadunidense (AZEVEDO, 2017, *passim*) da direita conservadora, não importa o quanto suas ações e pronunciamentos o situem no campo oposto. O sentido de *esquerda* passa a ser aplicado a qualquer ação isolada de intervenção do Estado na economia, não importa por quais razões ou em qual extensão.

Numa sociedade como a nossa, imbricada no capitalismo e circulação instantânea de ideologias e seus efeitos, nem sempre se sabe de onde vem o sentido atribuído a cada palavra, termo, discurso. Surge disso o fenômeno que os teóricos da Análise de Discurso (tanto a vertente crítica quanto a francesa) chamam de *evidência do sentido* (ORLANDI, 2013, p. 45-46). Podemos acrescentar *autoevidência* do sentido. O sentido, diz Orlandi, surge diante de nós como evidente, como se estivesse já sempre lá, sendo buscado no depósito e utilizado. Há um *grau zero* de interpretação - interpreta-se e ao mesmo tempo nega-se (outra) interpretação. Naturaliza-se o que é produzido nas relações com o histórico, com o político, o econômico, o simbólico. A autoevidência do sentido é um mecanismo (ideológico e político) de apagamento da viabilidade de interpretação: o trabalho da ideologia é de consumir evidências, colocando o homem em uma relação apenas *imaginária* ou idealizada com suas condições materiais de existência. Dissimula-se a existência da pessoa, pois ela é *interpelada em sujeito* – ou seja, envolvida na relação textual sob uma interpretação de grau zero – para que se produza o que a ideologia quer dizer com seus sentidos. Não existe a condição social de dificuldade de acesso; há a *meritocracia* (é um exemplo fácil de interpelação em sujeito). Parece claro: isto tem o condão de dissimular a existência da ideologia no interior de seu próprio funcionamento. É ponto sensível para toda a análise do *problema bifronte*, e fundamenta a visão epistêmica para o mesmo.

A autoevidência de sentido tem um efeito também sobre as pessoas. Apagando a materialidade histórica da construção dos sentidos, apaga-se também a construção da *identidade*. A identidade sob a autoevidência do sentido (ORLANDI, 2013, p. 45) faz o sujeito se constituir por uma interpelação – que se dá

ideologicamente pela sua inscrição em uma formação discursiva – que, em uma sociedade como a nossa, o produz sob a forma de sujeito de direito (jurídico), ou de mercado (consumidor), laboral (colaborador), de partido (*petralha/ coxinha/ isenção/ marineiro*), etc. O efeito catastrófico dessa *forma-sujeito*, que é a denominação dada pela AdD, é a pretensão de neutralidade de qualquer um que (re)discursa. Perde-se de vista o *background* daquela pessoa, sua construção histórica, suas ações – recentes ou não – que exporiam a contradição de sua fala e, portanto, o direcionamento de seu discurso. Perde-se a possibilidade de um momento reeducacional sobre quem efetua esse discurso, expondo essas contradições e guiando essa pessoa para a decolonização de um (re)discurso odiante.

Tendo mencionado diversas vezes a ausência, o encobrimento, o *não-dito*, o que pode ser explorado sobre isso? Brevemente, Eni Orlandi (2013, p. 83-84) traz a noção de silêncio(s) como maneira do *não-dito*. Sendo uma pausa, como uma tomada de fôlego na respiração da significação, como recuo necessário para que o sentido possa fazer sentido, o tipo do *silêncio fundador* indica que o sentido pode sempre ser outro. Esse silêncio não devia, entendemos, confundir-se com o silenciamento ou política do silêncio que ela divide em *silêncio constitutivo* (uma palavra apaga as demais: para dizer é preciso não-dizer; pretendendo comunicar “*sem medo*”, não se irá dizer necessariamente “*com coragem*”) e o *silêncio local*, que é a censura, o proibido que se diga em uma conjuntura – que cala coativa/coercitivamente. Desviando um pouco do caminho da autora, não só censura, mas uma sociedade como a nossa sempre produz silenciamentos, sempre há silêncio acompanhando os textos. Completamos o raciocínio com a seguinte indicação: o silêncio institucionalizado como auto-evidente é constitutivo do conceito de *encobrimento* que vem acompanhando toda a construção histórica do Sul global. Encobrimento dos massacres continuados, do racismo institucional, do machismo endêmico, da exploração do homem e da natureza; o capitalismo no sul tem sido pródigo em produzir estes não-ditos, embora as tensões disputando a formação discursiva do que tenha(m) sido a(s) história(s) d’aqui estejam tentando a ruptura. Os espaços de debate que constroem essas formações discursivas – a academia, dentre eles – não por acaso são o campo de batalha de movimentos abjetos como o *Escola sem partido*. Não é mera intromissão no *modus operandi*; é tentativa de retomar as rédeas de uma formação discursiva que vem sido inclinada para o lado

dos vencidos, nas últimas três décadas de Brasil.

## 2.9 Entender, interpretar e compreender

Num terreno delicado como é o do discurso, um erro comum ao jurista é confundir os processos de interação com o texto, baseado em mera terminologia lexicalizada. Entender, interpretar e compreender não devem ser tomados como sinônimos, ao adentrar o discurso como fenômeno jurídico. Conforme a síntese de Eni Orlandi (2012, p. 155-156; 2013, p. 26), o *inteligível* é aquilo a que se atribui sentido atomizadamente (pela codificação); o *interpretável* é aquilo a que se atribui sentido levando-se em conta o contexto linguístico (coesão); e o *compreensível* recebe a atribuição de sentidos considerando o processo de significação no contexto de situação, colocando-se em relação enunciado/enunciação. De outro modo: para *entender* basta falar a mesma língua; para *interpretar*, basta lançar mão do contexto imediato e co-texto convencional de fala; mas para *compreender*, deve-se avançar no sentido contando com o processo histórico, a formação discursiva, a posição de cada um no texto. “É saber como as interpretações funcionam. Quando se interpreta, já se está preso em um sentido. [...] [a compreensão] permite que se possam ‘escutar’ outros sentidos que ali estão.” (ORLANDI, 2013, p. 23). Em tom de autocrítica, o grosso dos juristas não avança na *compreensão*, estacionando na interpretação daquilo com que lidam, antes de adentrar o processo histórico. Aqui está a raiz da segunda face do nosso *problema bifronte*, o *jurisdiscurso colonizado*.

No mesmo trecho, Eni Orlandi (2013, p.23) entende que a *compreensão* se instaura no reconhecimento de que o sentido é sócio-historicamente determinado, ligado ao sujeito que se constitui pela sua relação com a formação discursiva. Desse reconhecimento, segue ela, revela-se o domínio de saber, o da constituição do sentido, e também se alcança onde operou a produção do efeito de estabilidade referencial. Alcançando o nível da compreensão, é possível demonstrar que o *domínio de saber* – ou seja, o modo como o conhecimento é apropriado, autorizado e manobrado – se articula com o modo sob o qual se captura a produção dos sentidos. As relações de contradição surgem, porque não necessariamente os sentidos dados escapam a uma análise da compreensão, tendo sido postos por quem detém poder sobre a ideologia que conforma o sentido – portanto, encerramos

retomando a autora, *compreender é saber que o sentido poderia ser outro*.

Baixando um degrau na escala de análise, Cristina Cattaneo (2010, p. 164) nos diz que sendo a interpretação inerente à linguagem, *a autoria do discurso é lugar de interpretação*. A interpretação acontece não só porque já existe o interpretado, o já-dito; mas também porque ainda há espaço de falha, porque emergem as contradições pelo acontecido, o que faz deslizar o sentido (lembrando que os sentidos estão na FD, que controla o que pode ou não ser interpretado). Já Eni Orlandi, quanto à interpretação (2012, p. 156-157) entende que o intérprete adota apenas o(s) sentido(s) constituído(s) (o repetível), estando ele afetado por duas ilusões: a de que ele é fonte de todos os sentidos que utiliza (*eficácia do assujeitamento*) e a da estabilidade referencial. O resultado é a impressão de que há uma relação direta entre o texto e o que ele significa.

Portanto, enquanto intérprete, o leitor apenas reproduz o que já está lá produzido. De certa forma podemos dizer que ele não lê, é 'lido', uma vez que apenas 'reflete' sua posição de leitor na leitura que produz. [...] Ao realizar uma relação direta e automática com o texto, a leitura do intérprete não desconstrói o funcionamento ideológico de sua posição como (forma) sujeito-leitor, apenas a reflete. (ORLANDI, 2012, p. 157).

Adotando a noção de *compreensão*, podemos ver que não há essa relação direta e automática, plana e sem obstáculos, já que nem o sujeito nem o texto são transparentes e tampouco mantém uma relação unívoca, termo a termo, quanto à significação, prossegue a autora. Aqui já parece claro que *para chegar à compreensão não basta interpretar*, é preciso ir ao contexto da situação, não apenas o contexto histórico, mas o político, o da densidade ideológica, o econômico, o macro-social, etc. Agindo dessa maneira, pode-se verificar de qual *lugar* o (re)discursante, enquanto leitor, se constitui como tal e cumpre uma possível função social.

Ter acesso à compreensão é atingir (desconstruir) a relação enunciação/enunciado, formulação/constituição do sentido. É chegar no domínio em que se elaboram as consequências da ilusão do sujeito às quais nos referimos anteriormente: o assujeitamento e a estabilidade referencial. (ORLANDI, 2012, p. 157).

Sem uma teoria que possibilite uma crítica pautada no contexto ampliado, o leitor não tem condição de se relacionar na compreensão, mas apenas na interpretação. “A **interpretação não é livre de determinações**: não é qualquer uma

e é desigualmente distribuída na formação social.” (ORLANDI, 2013, p. 47, **grifei**)

E é aqui que chama-se novamente a atenção para a face que atinge o *problema bifronte*. Diz Eni Orlandi (2012, p. 158) que no uso cotidiano e usual da linguagem, cada sujeito apreende o inteligível, e se constitui em intérprete. Como a compreensão, como aprofundamento, supõe entretanto uma relação com a cultura, com a história, com o político, com o social e com a linguagem, transversalizada pela reflexão crítica, parafraseando a pergunta da autora: o ensino jurídico, ensinando a ler e interpretar, propicia condições para que se produza a compreensão? Atinge o funcionamento ideológico da linguagem no campo do direito? Compreender é desconstruir teoricamente, portanto, no discursivo, a compreensão é conceito histórico-político; a textualidade é histórica.

## **2.10 As condições de produção das falas**

Linguagem é *trabalho, produção* e portanto, conforme as teorias de base marxiana, tem um *modo de produção* (ORLANDI, 2012, p. 21). É um instante necessário no trabalho ultrapassar duas noções, explicitadas por Orlandi (2013, p. 24 e 30). A primeira: não é no dizer em si mesmo que o sentido é de esquerda ou de direita. A segunda: os dizeres não são apenas mensagem a serem decodificadas. Tanto para uma noção como para a outra, há efeitos de sentidos que têm *condições de produção* determinadas, vestigiais e presentes. Isso correlaciona os sentidos com o que é dito em outros lugares, assim como com o não-dito, com o que poderia ser dito e não foi. O que está à margem do dizer, do texto, também faz parte deste.

Condições de produção, diz Cristina Cattaneo (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 89), são responsáveis por estabelecerem as relações de força que operam dentro do discurso e mantêm uma relação necessária com a linguagem, constituindo com esta o sentido do texto. Elas fazem parte e lidam com a exterioridade linguística (ao passo em que a memória discursiva se refere à interiorização das questões sociais, numa relação de captação e não de troca). Segundo a autora, pode-se agrupar as condições de produção quanto a seu *sentido estrito* (as circunstâncias da enunciação direta, do momento do discurso) e em seu sentido amplo (contexto sócio-histórico-ideológico).

O que se pode entender por condições de produção do dizer, da fala, do texto,

é aquilo que implica no *material* (a língua sujeita a equívoco e a historicidade), o que é *institucional* (a formação social, em sua ordem) e o mecanismo *imaginário* (ORLANDI, 2013, p. 40). Assim, três grupos de variáveis estariam sempre presentes no que é dito (em relação com suas margens), e essas condições, *condicionantes* do discurso expõem o que influi para os dizeres. No entanto, entende-se que não há um fechamento dessas condições, indo além do que propala Orlandi. Há circunstâncias que escapam ao material da linguagem, indo ao material do ente discursante – seu local como sujeito econômico, dado que vivemos num capitalismo; outras que escapam ao institucional, alcançando o painel político onde o discurso é proferido, tanto como espaço (assembleia, corte, sala de aula) como vivência (partidarismo, militarismo, etc). O mecanismo imaginário projeta imagens dos sujeitos e do objeto do discurso, dentro de uma conjuntura sócio-histórica: imagens “[...] da posição sujeito locutor (quem sou eu para lhe falar assim?) [...] da posição sujeito interlocutor (quem é ele para me falar assim, ou para que eu lhe fale assim?) [...] do objeto do discurso (do que estou lhe falando, do que ele me fala?)” (ORLANDI, 2013, p. 40). Percebe-se aqui que essa condição de produção do discurso diz muito respeito ao modo como certas falas são facilmente absorvidas e outras (ou as mesmas) mais facilmente ainda afastadas: o imaginário da posição do interlocutor é foco de uma demência (re)discursiva na qual, para exemplificar, *coxinhas* e *petralhas* perdem qualquer capacidade argumentativa justamente por conta da projeção dada pelo antagonista, seja esta projeção merecida ou não. É um facilitador tremendo da discursividade odiante.

## 2.11 Um pequeno passo – um grande salto dentro do discurso

Temos um *problema bifronte* que, recapitulando, depende do que se possa definir por discurso. E embora se possa apelar para uma noção estritamente linguística, antropológica, histórica, etc, cabe o lembrete de que tanto o *discurso odiante* como o *discurso juscolonial* estão embutidos aqui com a perspectiva de uma noção própria – sujeita, claro, a debate e correções. Discurso, diz Ruth Wodak, “[...] é tão vago quanto elegante: discurso é algo de que todos falam, mas sem saber com qualquer certeza exatamente o que é – na moda e vago<sup>35</sup>.” (WODAK e MEYER,

---

<sup>35</sup> No original, *vogue and vague*.

2011, p. 17). Há variáveis e parâmetros o bastante para que a noção de discurso atenda o tipo de análise que se pretenda fazer, e cada uma dessas variáveis é possível de ser dissecada para um sentido muito preciso, se for desejável.

O discurso é um campo que o saber jurídico tradicional não costuma empregar como interface analítica. A contrário senso, como Lúcia Freitas demonstra,

A investida de linguistas sobre o campo social tornou-se possível a partir de uma concepção de linguagem que, ao invés de priorizar categorias formais, busca um deslocamento para o uso efetivo da língua em sociedade e das exigências reais e imediatas de seus usuários. Nessa perspectiva, o discurso é considerado o polo capaz de integrar conhecimento linguístico, cognitivo e social, junto com as condições nas quais seus falantes interagem. (COULTHARD, COLARES, 2015, p. 161, grifei).

A língua é condição de possibilidade do discurso ou processos discursivos (ORLANDI, 2013, p. 22) – melhor dizer: a língua considerada como sistema. Os linguistas de muitas correntes já investiram um tempo considerável em construir noções, conceitos e concepções do que possa ser O Discurso. Diana Pessoa de Barros, por exemplo (2002, p. 03), sustenta que uma primeira preocupação é estabelecer um denominador comum às varias definições do termo discurso, bastante polissêmico. Pode-se sustentar que, para a finalidade a que se destina aqui neste trabalho – o *problema bifronte* – deve ser mais simples estabelecer esses denominadores, por não ser algo tão amplo como uma *teoria geral do discurso*. No entanto, cabe observar que, como diz Orlandi, “[...] discurso é uma prática. Para se encontrar sua regularidade, não se analisam seus produtos, mas os processos.” (ORLANDI, 2012, p. 73).

Discurso e texto não devem ser confundidos. Eni Orlandi (2013, p. 69-70) entende que texto é fato discursivo, organizador da relação língua-história quando o ente (individual ou coletivo) produz significados ao relacionar-se este com o mundo. Todo o texto é heterogêneo, e no entanto há uma dominante de formação discursiva (assim como no discurso há uma dominante narrativa). Diz a autora que discurso é uma dispersão de textos; e por isso mesmo, não é a extensão que delimita o que é um texto – mas o fato de, ao ser referido à discursividade, constituir uma unidade em relação à situação contextual.

Então, segundo Eni Orlandi (2012, p. 20,22,28; 2013, p. 15-17, 21-22, 63), texto é unidade (no sentido de medida) com a qual se trabalha; é “[...] unidade



complexa de significação, consideradas as condições de sua produção.” Significação essa relativa à situação, à exterioridade. Um discurso, por sua vez, se explicita em suas regularidades pela sua referência a uma ou outra formação discursiva que, por sua vez, ganha sentido derivado da ideologia dominante naquela conjuntura. Discurso é palavra em movimento pela prática de/ possibilitada pela linguagem dando efeito (histórico) de sentidos entre locutores e, portanto, materialidade específica da ideologia, diz a autora. Se a linguagem pode ser transformadora, mediando a constituição de ações concretas, o discurso passa a ser objeto histórico-social, cuja especificidade está em sua materialidade linguística. E um discurso, finalmente, não deve ser tomado como segmento: sempre deriva de outro (sua matéria-prima) e aponta para outro (seu futuro discursivo). “Por isso, na realidade, não se trata nunca de um discurso, mas de um *continuum*.” (ORLANDI, 2012, p. 22), que deve ser levado em conta nos estudos.

A confusão entre o que signifique para nós (juristas ou historiadores) discurso e texto, pode residir na noção de *sintagma*, sinteticamente proposta como sendo os principais elementos de cada oração (FAIRCLOUGH, 2001, p 104). São como nucleotídeos, blocos construtores simples que podem enviar ou desviar para um sentido. E cada sintagma pode ser, por esta condição de bloco definidor, um facilitador para a desmontagem de cada discurso, chegando ao vislumbre da matriz ideológica de cada argumento ou proponente de argumento. Como exemplo, a frase “o *Princípio da Segurança Jurídica tem o intuito de trazer estabilidade para as relações jurídicas*”: os sintagmas localizados são | *segurança jurídica* | , | *intuito de trazer* |, | *trazer estabilidade* |, | *relações jurídicas* |<sup>36</sup>. Se cada um dos sintagmas aceitar alguma substituição pela compreensão e FD, pode-se chegar a um discurso ideologicamente situado no pressuposto de que o argumento está fincado em relações jurídicas simétricas, desconsiderando o que está por fora da segurança jurídica, assume que há uma mentalidade que impele ação a um instituto jurídico independente das pessoas e apela para o conservadorismo. Ou, substituindo os sintagmas: “o Princípio da Segurança Jurídica | reflete o desejo de imposição | do conservadorismo rígido | sobre o controle social imposto pelo legalismo positivado.” Tendo isso em vista, parece bem fácil passar do dogma à crítica, o que será bem útil

---

<sup>36</sup> Os separadores | | são usados para dar a noção de local de cada sintagma. Não sendo normatizados pelas regras da ABNT, tomamos a liberdade de utiliza-los como meio mais cômodo de localizar a separação de cada conteúdo sintagmático.

ao longo dos discursos que serão analisados – se não tomarmos o sintagma pelo discurso.

A noção do não-dito já vem permeando vários trechos acima, e de novo se pede atenção, agora no mecanismo discursivo. O não-dizer tem uma relação bem estreita com o próprio dizer, como é de se supor. Eni Orlandi (2013, p. 82-83) alerta que há duas diferentes formas para o não-dizer, para o *implícito*. A primeira forma é o *pressuposto* e, vamos tomar cuidado, ao invés do uso coloquial da linguagem jurídica, este implícito diz respeito a aquilo que deriva propriamente da instância da linguagem. Aqui a materialidade é desfocada ao fundo, já que como prática social, a linguagem é indissociável do mundo concreto; lida-se com os aspectos lexicais, semânticos, textuais puros. O segundo implícito é o *subentendido*: esse sim, é aquilo que se dá em contexto. Acompanhando a exemplificação de uma postura defensiva comum quanto ao discurso de ódio, o posto (dito) traz consigo necessariamente um pressuposto (não dito mas presente): “*opinião não é crime*” – o pressuposto é que se não é, outra coisa deve sê-lo. O motivo fica subentendido: alguém considerou crime alguma opinião? Algo parecido com opinião é possível ser considerado crime? Todo implícito depende de um contexto, e pode não ser necessariamente atrelado ao dito. Pensamos que a relação entre dito e não dito deva ser resolvida em termos de que o primeiro é subsidiário do segundo. Para cada ódio, há antes dele o encobrimento de uma situação de dominação. A extensa margem de não-ditos é daonde se avista o dito, e todos significam. Ou, como refere a autora:

Consideramos que há sempre no dizer um não-dizer necessário. [...] o que já foi dito mas já foi esquecido tem um efeito sobre o dizer que se atualiza em uma formulação. [...] o dizer (presentificado) se sustenta na memória (ausência) discursiva. (ORLANDI, 2013, p 82-83)

Discurso não é dicotomicamente relacionado à fala. Conforme a mesma Eni Orlandi, não é o discurso ocorrência absolutamente individual, casual (ORLANDI, 2013, p. 22). Esse é um indicador precioso para o presente trabalho, pois por vezes há o apagamento deste fator: o discurso, diz a autora, tem o caráter de regularidade, tem um funcionamento que pode ser apreendido quando se conecta o social com o histórico, o sistema com a realização fatural, o processo ao produto. Assim, detectar essas conexões sistema-realização permite realocar o que seria descartado como mera fala (individual e isolada) no campo de um discurso. Mais ainda, ao invés do mero descarte, admitimos que se permita a *reclassificação da fala isolada em*

*rediscorso*, já que a fala pode pertencer ao meio discursivo ou narrativo, que atribui os sentidos dos quais quem fala se julga ilusoriamente dono. Afastar a individualidade, conforme a mesma autora (ORLANDI, 2013, p. 21), no campo do discurso, invalida a separação ou sequência entre emissor e receptor, posto que eles realizam ao mesmo tempo o processo de significação e não estão separados de forma estanque.

Ainda que este trabalho se pautar na decolonialidade e, portanto, veja com mais peso a noção de *matriz colonial de poder* do que a de *hegemonia*<sup>37</sup>, é importante trazer a noção de discurso presente em Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1987, p. 12, 27,94 ). Os autores aceitam a idéia de *camadas discursivas*, o que decanta o discurso em sua heterogeneidade e em sua impossibilidade de representar um *real unitário*, pois a realidade é mediada (como tantos outros autores também o entendem). A universalidade de um discurso, segundo eles, é impossibilitada na mesma medida em que uma *história universal* também é inatingível; não há uma linearidade única do conhecimento. “Así como ha concluido la era de las epistemologías normativas, ha concluido también la de los discursos universales.” (ibidem, p. 12) As noções de formação discursiva também se fazem presentes, desde que se tomem como representações de *parcialidades* da realidade social. O discurso também pode conformar espaços particulares em junção com outros espaços de saber: por exemplo, *universo político-discursivo*, *formação político-discursiva*, *campo teórico-discursivo*. Laclau e Mouffe também lançam mão de entender a apresentação de especificidades do contexto dentro do discurso como *formas histórico-narrativas*. Estas especificidades imbricadas numa narrativa historicamente conduzida teria a propriedade de limitar o campo do circunstancial e permitir pensa-las sob um principio de organização, ainda que seja sob um relato enfraquecido; esse relato os autores chamam de *presença discursiva*.

Laclau e Mouffe (1987, pp. 161-162, 176-180, 185) visualizam a possibilidade de *estruturas discursivas*, que seriam práticas articuladoras constituintes e

---

<sup>37</sup> Conforme Walter D. Mignolo, Laclau se posiciona no terreno geopolítico da *emancipação*, e não da *libertação / descolonização*. O último subsume colonialidade à hegemonia, enquanto o primeiro, com razão, entende ambas como conceitos autônomos e paralelos. Como a lógica emancipatória não é meu interesse como projeto, as noções de *ideologia*, *hegemonia* e outras que surgem das lógicas emancipadoras serão, sempre que possível, deslocadas para dar lugar à *colonialidade do saber* ou *do poder*, *matriz colonial do poder*. Vide MIGNOLO, 2010, pp. 20-21 e notas de rodapé.

organizadoras de relações sociais, e não meramente entidades cognoscitivas ou contemplativas. Por conseguinte a articulação seria a prática que estabelece relação entre elementos e que resulta na modificação destes; e a totalidade estruturada resultante da prática articuladora é o que finalmente eles chamam de discurso. E por fim, a articulação conforme vista acima deve atravessar toda a espessura material de instituições, rituais práticas através da qual uma FD se estrutura, portanto, não contando como simples fenômenos linguísticos. Embora usem algo da noção foucaultiana de formação discursiva, como regularidade na dispersão, Laclau (1993, p. 15) discorda da dissociação entre prática discursiva e prática social no autor francês: discurso, diz ele, é uma totalidade significativa que transcende a distinção entre o linguístico e o extra-linguístico.

Uma *teoria do discurso* em Laclau e Mouffe (1987, p. 181- 185), ainda que complexa, tem pontos básicos que os próprios autores salientam. Em primeiro lugar, qualquer objeto pode ser constituído como objeto de discurso, mas isso não tem a ver com a questão de um mundo exterior ao pensamento, nem com a alternativa realismo/ idealismo; tudo depende da estruturação do campo discursivo. Segundo, se rechaça o caráter puramente mental do discurso, afirmando o caráter material de toda estrutura discursiva e negando a consequente falsa dicotomia entre um campo *objetivo* à margem da intervenção discursiva e um discurso como mera expressão do pensamento. Em terceiro lugar, a centralidade que se dá à categoria *discurso* possibilita saber que as relações sociais se constroem discursivamente e, disso, entender melhor o campo da objetividade. Dos próprios autores:

Si la clásica noción de 'objecto real' excluye la posibilidad de la contradicción, el carácter discursivo de lo social pasa a hacerla posible, ya que puede existir una relación de contradicción entre dos objetos de discurso. La principal consecuencia de romper con la dicotomía discursivo/extra-discursivo es abandonar también la oposición pensamiento/realidad y, por consiguiente, ampliar inmensamente el campo de las categorías que pueden dar cuenta de las relaciones sociales. Sinonimia, metonimia, metáfora, no son formas de pensamiento que aporten un sentido segundo a una literalidad primaria a través de la cual las relaciones sociales se constituirían, sino que son parte del terreno primario mismo de constitución de lo social. El rechazo de la dicotomía pensamiento/ realidad debe ir acompañada de un repensamiento e interpenetración de las categorías que hasta ahora habían sido pensadas como exclusivas de uno u otro de sus dos términos. (LACLAU e MOUFFE, 1987, p. 126)

A unidade discursiva não é necessariamente a unidade ideológica de um projeto. O mundo objetivo, dizem Laclau e Mouffe, se estrutura em seqüências relacionais sem um sentido finalístico ou mesmo passível de ser precisado. As regularidades que estabelecem posições diferenciais bastam para que se fale em formação discursiva. Assim, para eles, a materialidade do discurso não se unifica em uma experiência ou consciência de um sujeito fundante, dado que o discurso tem existência *objetiva* e não (diríamos *mais do que*) subjetiva; as posições de sujeito se dispersam dentro da formação discursiva.

Laclau e Mouffe ainda lançam a noção do discurso como intenção de dominar o *campo da discursividade* (1987, p. 128-129). Um sistema dado – político, ideológico, econômico – só pode existir discursivamente como a limitação parcial do *excesso de sentido* que o subverte (ou seja, as polissemias e lutas discursivas têm de ser aparadas para uma consistência do sistema enquanto discurso). Todo esse excesso, ou seja, os significados e sentidos possíveis, inerentes a qualquer situação discursiva, formam um terreno necessário de constituição da prática social; esse terreno é o campo da discursividade. Assim, o discurso que se constitua tendo uma narrativa como pilastra visa deter o fluxo dessas diferenças no campo, constituir o centro que se oporá às margens que ele mesmo determina.

Passando aos autores que se identificam com a ACD, Célia Magalhães (MAGALHÃES, 2001, p. 17,21,24) entende discurso como correspondente a dimensões tradicionais dos textos (conteúdo, tópico, assunto, significado ideacional, etc.): discurso substitui estes termos pela capacidade de ressaltar o fato de que as áreas de conhecimento só entram nos textos como representações (no sentido de formas mediadas de construções) particulares. Disso se entende que o discurso serve de matriz classificadora: distingue-se, com termos específicos, os *discursos que denominam simultaneamente uma área do conhecimento e uma maneira particular de construir essa área do conhecimento*. Há uma autonomia (relativa) do discurso quanto aos outros elementos: o discurso pode se recombinar com gêneros textuais e aparecer em outros discursos, como temos o *discurso acadêmico*, o *discurso acadêmico jurídico*, e o *discurso acadêmico jurídico colonizador*. Considera-se que, pela posição da autora, o último exemplo pode estar tão adensado, tão naturalizado que atravessa sua genealogia e se aloja diretamente no nível acima, efetivando-se em sinonímia. Aliás, ela também opera discurso como modos

diferentes de se estruturarem áreas de conhecimento e prática social, ou seja, discurso como fala segmentada em um setor social ou, aguçadamente, especializada (institucionalmente). Isso vai dizer muito quando se buscar, por exemplo, o tipo de discurso que perpassa um setor social de muita afinidade com outro que deveria estar imune – o discurso *policialesco* indo parar nos órgãos do Ministério Público<sup>38</sup> e justiça.

Ainda neste trecho, Célia Magalhães sugere outra noção importante: a diferença entre discurso e *prática discursiva*. Esta envolveria os processos de produção, distribuição e consumo dos discursos em seus textos, sendo variada a natureza desses processos dentre os tipos diferentes de discurso e de acordo com os fatores sociais. Ou seja, revela uma natureza dinâmica e de circulação discursiva. Por fim, a autora vê o discurso como noção integradora de três dimensões: o *texto*, a *interação/ prática discursiva* e a *ação social/ prática social*. Na proposição destas três dimensões, o diferencial da noção de discurso é que ele se insere na dimensão da sociedade atuante, de maneira dialética – para além disso poderíamos supor que também *analética*.

A noção preconizada por Ruth Wodak (WODAK e MEYER, 2011, p. 65-67), a partir de seu trabalho em conjunto com Fairclough, determina que discurso é uma maneira de significar um domínio particular da prática social, desde a perspectiva de uma relação dialética entre práticas discursivas particulares e campos específicos da ação nos quais estão embutidas. Essa dialética situa que, por um lado, as configurações sociais, instituições e situações moldam e afetam os discursos; pelo outro os discursos influem tanto discursiva como não-discursivamente nas ações e processos políticos e sociais. “Dito de outro jeito, os discursos como práticas linguísticas sociais podem ser vistas como constituintes das práticas sociais discursivas e não-discursivas e, ao mesmo tempo, sendo constituídas por elas.” (WODAK e MEYER, 2011, p. 66).

Norman Fairclough talvez seja o primeiro estudioso dedicado ao discurso em sua capacidade de transformação social. O que tem ele a dizer sobre o que seja discurso? “[...] é um modo particular de construir um assunto, e o conceito difere [...] por enfatizar que esses conteúdos ou assuntos – áreas de conhecimento – somente

---

<sup>38</sup> Notório o caso do promotor Rogério Zagallo, que incitou assassinato, inclusive usando jargão policial (ARAUJO, 2014).

entram nos textos na forma mediada de construções particulares dos mesmos.” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 163-164). O autor direciona seu conceito para um aspecto ao mesmo tempo dinâmico, estrutural, mediativo e analítico. Se consideramos que cada discurso possa ser enquadrado na descrição de Fairclough, para nosso trabalho, considera-se que isso abarca praticamente todos os discursos que se trabalhar. Claro que uma noção de relação com a narrativa não está posta pelo autor, mas isso já foi debatido nos subtítulos anteriores.

Prosseguindo com este mesmo autor, a noção de discurso envolve o uso da linguagem como forma de prática social e não como atividade puramente individual ou reflexo da situação. Discurso, diz ele é “[...] um modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros [...]” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 90-91). Por meio dessa ação, a relação que se desenha é dialética entre o discurso (por ser prática social) e a estrutura social. O discurso, então, seria moldado e delimitado/restrito pela estrutura social no sentido mais amplo. Em níveis específicos, essa moldagem do discurso se dá pelas relações específicas em instituições particulares - como é o caso do direito.

Os eventos discursivos específicos variam em sua determinação estrutural segundo o domínio social particular ou o quadro institucional em que são gerados. Por outro lado, o discurso é socialmente constitutivo. [...] O discurso contribui para a constituição de todas as dimensões da estrutura social que, direta ou indiretamente, o moldam e o restringem: suas próprias normas e convenções, como também relações, identidades e instituições que lhe são subjacentes. O discurso é uma prática, não apenas de representação do mundo, mas de significação do mundo, constituindo e construindo o mundo em significado. (FAIRCLOUGH, 2001, p. 91)

Em obra mais recente, o mesmo Fairclough (WODAK, MEYER, 2011, p. 122-124) baseia a noção de discurso na *semiose*, na totalidade das formas de fazer sentido. A vida social se apresenta como redes de práticas sociais, cada prática com seu elemento semiótico. Quando a semiose figura nas (auto) representações, onde os atores sociais recontextualizam suas práticas e se posicionam dentro da prática, essa semiose na representação e auto-representação das práticas sociais constitui os discursos. Parece um pouco etérea essa noção: tentemos narra-la de outro jeito. Quando cada ente que usa a linguagem numa sociedade – seja pessoa, seja grupo, instituição – esse uso está conectado com outros usos dentro da sociedade. Esse uso de linguagem tem formas (a princípio ilimitadas) de fazer algum sentido para os

demais entes. Contudo, cada ente que está nessa rede possui sua própria história de vida, sua maneira de se relacionar com a ideologia, com a religião, com sexualidade, trabalho, com o cosmos – e essa relação é seu contexto, que estabelece um ponto referencial dentro do uso da linguagem, estabelecendo o que lhe é agradável ou não. Esse referencial estabelece uma posição desse ente com relação a toda a linguagem que o envolve, com todos os sentidos que sejam possíveis. Quando os sentidos são filtrados pela posição, ou seja, determinados quais são aceitáveis, e quando são incorporados na linguagem usada pelos entes, aí temos o discurso. Ao tomarmos essa explicação, ela se ajusta a uma hipótese que formulamos quanto à narrativa: cada uma destas etapas na explicação pode ser manuseada, sequestrada, determinada, padronizada por quem detém as narrativas dada a correlação narrativa-discurso, narrativa-sentidos e narrativa-memória já trabalhadas acima. Quem detém o poder de narrativa, pode conseguir infiltrar-se em cada etapa da semiose ou da prática social que compõem o discurso.

Virginia Colares (POZZOLI, SOBREIRA FILHO e JUNIO, 2013, p. 290-291) vislumbra, com Fairclough, o discurso como prática política – estabelece, mantém e transforma as relações de poder e as entidades coletivas em que existem tais relações; e também como prática ideológica, onde o discurso constitui, naturaliza, mantém ou transforma os significados de mundo nas mais diversas posições das relações de poder. Considera-se isso não apenas uma forma de o discurso se traduzir ante nossos olhos, mas bem mais sua manifestação, seu potencial de (re)configuração do mundo real, de tudo que vivemos cotidianamente ou ao longo do tempo. Fairclough (2001, p. 94) entende que a prática política é categoria superior. Assim, o discurso como prática política é não apenas um local de luta de poder, mas também um marco delimitador na luta de poder: a prática discursiva recorre a convenções que naturalizam relações de poder e ideologias particulares. Tanto isso é importante que no mundo jurídico (que é uma instância social), o discurso tem o poder social construtivo tríplice: (1) produz e reproduz conhecimentos e crenças por meio de diferentes modos de representar a realidade; (2) estabelece relações sociais e (3) cria, reforça ou reconstitui identidades. Jäger diz que nos discursos, a realidade não é simplesmente refletida, mas os discursos vivem uma ‘vida própria’ em relação à realidade, embora impactem, modelem e até mesmo habilitem a realidade societária (WODAK e MEYER, 2011, p. 36).



A profundidade da realidade social é refletida no discurso, diz a mesma Virginia Colares (COLARES, 2014, p. 125; 2015, p. 266). A estruturação social é fonte onde o discurso é representado, lembremos, pela *semiose*. Uma sociedade tem sua *constituição discursiva* em decorrência de prática(s) social(s) arraigada(s) em estruturas sociais concretas (materiais). Essa constituição discursiva da sociedade, conclui, é necessariamente orientada para as estruturas. Isso descarta que a constituição discursiva possa ser fruto de um mero livre-arbítrio de indivíduos isoladamente. Contudo, Siegfried Jäger (WODAK e MEYER, 2011, p. 35) lembra que o discurso é lugar, ao mesmo tempo, do social e do individual. Se bem que as narrativas são compostas em nível institucional – portanto coletivo – o discurso é adotado e (re)produzido, também, individualmente. O indivíduo não constrói/faz o discurso, mas o oposto tende a ser válido.

O discurso pode vir a ter efeitos influentes dentro da realidade social. Dentre tais efeitos *construtivos* do discurso em Fairclough (2001, p. 91-92,108 ), destaca-se que o discurso contribui para construir as relações sociais entre as pessoas (*função relacional* – o modo como as relações sociais entre os participantes do discurso são representadas e negociadas) e para a construção de sistemas de conhecimento e crença (*função ideacional* – os modos pelos quais os textos significam o mundo e seus processos). Os textos podem apresentar resultados variáveis de natureza extradiscursiva, até modificar as atitudes, crenças ou práticas das pessoas.

Contudo, o exame destes efeitos deve ser ponderado pelo fato, também em Fairclough (2001, p. 92-94) de que a relação entre discurso e estrutura social é *dialética* (e, aduzimos, deveria ser *analética*, conforme veremos adiante). Isso evita os erros de ênfase indevida. Quando o discurso é representado idealizadamente como fonte do social, é um erro imediatamente perigoso, pela ênfase nas propriedades constitutivas do discurso que surgem nos debates contemporâneos. Segundo o autor, uma função de trazer a reboque a realidade não seria factível pelo discurso. Contudo, mesmo que tenhamos visto nos últimos tempos exemplos concretos que induzem a pensar que o discurso pode sim moldar a estrutura social, considero mais produtivo deslocar esse papel para a *narrativa*. A narrativa, vimos, é capaz de historicizar fatos e sentidos conforme seu interesse. A narrativa é institucionalizada, portanto, mais próxima das estruturas sociais que o discurso. Talvez isso explique melhor o que seria uma brecha teórica no sentido de pensar

qual seria a relação da linguagem com estruturas que são modificadas por ela. Prosseguindo por Fairclough, há três ressalvas para bloquear a concepção idealista de que realidades do mundo social simplesmente emanam da cabeça das pessoas. Uma: há práticas concretas, relações e identidades existentes que foram elas próprias constituídas no discurso, mas reificadas em instituições e práticas. Duas: os efeitos constitutivos do discurso atuam conjugados com os de outras práticas. Três: o trabalho constitutivo do discurso necessariamente se realiza dentro das restrições da determinação dialética do discurso pelas estruturas sociais. “A perspectiva dialética considera a prática e o evento contraditórios e em luta.” (FAIRCLOUGH, 2001, p.94).

Como a perspectiva de Fairclough é dialética, é apropriado que se entenda que prática discursiva e prática social não se oponham, dado que aquela é uma forma especial desta:

Em alguns casos, a prática social pode ser inteiramente constituída pela prática discursiva, enquanto em outros pode envolver uma mescla de prática discursiva e não-discursiva.[...] Todos esses processos são sociais e exigem referência aos ambientes econômicos, políticos e institucionais particulares nos quais o discurso é gerado. (FAIRCLOUGH, 2001, p. 99)

Assim, para se analisar um discurso em particular como exemplo de prática discursiva, deve-se focalizar os processos de produção, distribuição e consumo textual pelos quais ele passa. Subir um rio até sua nascente. Num processo sintetizado (FAIRCLOUGH, 2001, p. 101), se parte duma análise textual, constricta ao suporte material imediato da fala, que funciona descritivamente; depois se passa à análise da prática discursiva e da prática social onde está o discurso, como interpretação. Adicione-se que após a interpretação, uma etapa *orlandiana* de compreensão se faz necessária, para que se possa manter em vista o discurso abrangente, a narrativa.

Após todo esse apanhado, o que há para dizer, o mais sinteticamente possível, sobre o que se considera *discurso* neste trabalho?

Em primeiro lugar, ao contrário do saber jurídico tradicional, dá-se seriedade ao emprego do discurso como interface analítica, como piso teórico, como itinerário de aproximação explicativa. A polissemia que envolve o termo *discurso* facilita isso e ao mesmo tempo abre as portas para um uso que seja interessante, do ponto de vista jurídico e político. A primeira concepção de discurso é que ele encerra uma

totalidade das formas de fazer sentido. Mas onde? Num determinado texto fechado? Não necessariamente: discurso é dispersão de textos, então ele ultrapassa essa medida (a hermenêutica clássica não permite isso), assim como ultrapassa a noção simples de *fala*: discurso não é ocorrência casual e individualista. Melhor então recolocar a fala *no* discurso, ou seja, reclassifica-la como *rediscurso*, pois a fala pertence ao meio discurso/narrativo que implanta os sentidos.

A linguagem deve ser entendida como um sistema que condiciona a possibilidade do discurso. Discurso é palavra em movimento pela prática da linguagem, lançando mão do efeito que a história dá aos sentidos interlocutores. Portanto, discurso é uma prática, onde deve-se buscar uma regularidade de processos, bem mais que seus produtos esparsos. E suas regularidades vêm explicitadas pela referência à(s) formação(ões) discursiva(s), cujos sentidos vêm do pensamento dominante numa estrutura social e condensado numa narrativa. Isso leva a pensar o discurso como derivado de outro e apontando para mais um outro, descartando sua segmentação absoluta: discurso é um *continuum*. Se há uma segmentação aceita aqui, é a dos *sintagmas*, que como componentes estruturais de um discurso sendo detectados no texto, facilitam a desmontagem do próprio discurso.

Cada discurso que se efetiva em um dizer, que se faz presente no texto e na fala, está sustentado num não-dito, nas ausências e encobrimentos, que formam a memória discursiva e são autorizados pela narrativa. Na relação com a história, o discurso está tremendamente mediado por essas instâncias; mesmo um discurso elucidador não está ausente de uma memória discursiva, ainda que seja apenas a desconsideração inocente de tópicos que não interessam ao discursante.

O discurso não é absolutamente heterogêneo: podendo ser entendido como a sedimentação de camadas discursivas que se superpõem e deslizam na conveniência de quem usa o discurso. O discurso também não pode ser representante de uma realidade unitarista, pois a sua universalidade também é impossível, por ser *histórico*.

As estruturas discursivas articulam, constituem e organizam as relações sociais; isso determina que o discurso não seja uma entidade meramente contemplativa. O discurso é inequivocamente material; sua totalidade significativa transcende a distinção entre o linguístico e o extra-linguístico. E como qualquer

objeto pode ser objeto de discurso, a dicotomia realismo/ idealismo é fulminada junto com o caráter de purismo mental do discurso, afirmando o caráter material de toda estrutura discursiva. Não há, portanto, a falsa dicotomia entre um campo objetivo à margem da intervenção discursiva e um discurso como mera expressão do pensamento.

A materialidade que o discurso possui não se encaixa diretamente em uma experiência ou consciência de um sujeito fundante (ou a *teoria da conspiração*). Assim, o discurso tem existência objetiva mais acentuada do que subjetiva – ainda que não se excluam.

A unidade discursiva não corresponde *par i passu* a uma pretensa unidade ideológica de um projeto político, econômico, social; o discurso traz disputas em si e por ele.

O discurso exsurge como intenção de dominar o campo da discursividade possível; o intuito de quem lança mão de um discurso é deter o fluxo polissêmico, as possibilidades de sentidos que possam se opôr a um sentido dominante e útil à dominação. Um discurso visa constituir o centro que se oporá às margens que ele mesmo determina.

Entendemos que uma noção de discurso deva, portanto, atender o tipo de análise que se pretenda fazer. Há uma capacidade ínsita no discurso de ressaltar o fato de que as áreas de conhecimento só entram nos textos como representações particulares, ou seja, são formas mediadas de construções dos sentidos do mundo. O discurso serve de matriz classificadora: distingue-se, com termos específicos, os discursos que denominam simultaneamente uma área do conhecimento e uma maneira particular de construir essa área do conhecimento . Tanto o discurso odiante como o discurso juscolonial estão embutidos aqui com a perspectiva de uma noção própria e considerada em suas formações discursivas. Assim, discurso é uma maneira de significar um domínio particular da prática social, desde a perspectiva de uma relação entre práticas discursivas e campos da ação nos quais estão particularmente embutidas.

Sob uma perspectiva dialética onde prática discursiva é particularidade da prática social, ambas não se opõem frontalmente. E a realidade social que perpassa a prática social acaba tendo reflexos no discurso como prática: cada grupo social, cada sociedade, tem sua constituição discursiva em decorrência de prática(s)

social(sociais) arraigada(s) em estruturas sociais concretas (materiais). E ambas vão se retroalimentando, dinamizando, mudando em função uma da outra e dos sentidos que vão sendo realocados, reivindicados e convalidados.

O discurso contribui para construir as relações sociais entre as pessoas (função relacional), bem como para a construção de sistemas de conhecimento e crença (função ideacional). Essas construções desvelam o discurso como prática política, pelo seu papel em estabelecer, manter e transformar as relações de poder envolvidas no relacional e no ideacional, bem como as entidades coletivas em que existem tais relações. Discurso opera também como vetor da prática ideológica: constitui, naturaliza, mantém ou transforma os significados de mundo nas mais diversas posições das relações de poder.

Por fim, o discurso retém, por conta de todos estes traços acima, ampla capacidade de conformação ou transformação social. Isso envolve o discurso como uso da linguagem na forma de prática social e não como atividade puramente individual ou reflexo da situação e seus efeitos; *discurso é um modo de ação sobre o mundo e especialmente sobre os outros, por meio da língua e seus sentidos.*

### 3. O DISCURSO SITUADO: MODERNIDADE, COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE

A viabilidade da construção que atenda à aproximação entre discurso de ódio e um tratamento jurídico menos inadequado passa por situar o *onde estamos*: a *modernidade* como modo global de compor a vida e suas interações, encobrindo sua face violenta, a *colonialidade*. Para observar como isso se ergueu, a proposta é verificar alguns dos principais teóricos do *pensamento decolonial* e situar suas proposições.

#### 3.1 Retórica da Modernidade: ilusão totalizadora, narrativa uni-versalista, diferença e capitalismo

Brasil, alhores do século XXI. Num quadro amplo, a pesquisa em história, historiografia e ensino da história em todos os cantos e campos não foi capaz de superar por completo os contingenciamentos de narrativismo linear quadripartite – Antiguidade, Medievo, Modernidade e Idade Contemporânea. Mesmo no ensino superior, o conservadorismo de método e visão prossegue predominante. Permanece inquestionado o ideal hegeliano de uma história de todos os povos, descrita em termos de alcance do meta-ideal da civilização universal. De qualquer forma, essa linearidade teve seus porquês fundacionais e, mais importante, seus usos justificadores. É destes que se tratará mais atentamente.

Todo o conhecimento é conhecimento *situado* (MOYA, 2011, p.80); não há um sujeito transcendente com uma visão divina sobre o mundo que possa certificar verdades universais independentes de uma situação específica histórica e cultural. Isto posto, surge a importância de considerar tanto *de onde* uma reivindicação de saberes deriva, como aos interesses *de quem* servirá, em qualquer avaliação de sua significação e valor-verdade especificados histórica e culturalmente. Catherine Walsh (2012, p. 12 e 13) ensina que falar de *geopolítica do conhecimento e lugares geopolíticos do pensamento crítico* é reconhecer que na maioria dos lugares do globo, o que continua a predominar são os modos eurocêntricos de pensamento. Ela lembra que para Fanon e Reinaga, dentre outros intelectuais cujo pensamento se

fundou nas lutas negras e indígenas na América do Sul e África, a *universalidade hegemônica violenta* de tal pensamento tem de ser confrontada, e um pensamento diferente construído e posicionado das histórias e subjetividades das pessoas.

Edgardo Lander (2000, p 22) enfatiza que o contexto histórico-cultural do imaginário que impregna o ambiente intelectual no qual se dá a constituição das disciplinas das ciências sociais é o dessa uni-versalidade eurocêntrica. Essa cosmovisão aporta os pressupostos fundantes de todo o edifício dos saberes sociais modernos, e tem como eixo articulador central a idéia de *modernidade*, noção que captura complexamente quatro dimensões básicas: a *visão universal da história* associada à idéia de progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos e continentes e suas experiências históricas); a *naturalização* tanto das relações sociais como da *natureza humana* da sociedade liberal-capitalista; a naturalização ou *ontologização das múltiplas separações* próprias dessa sociedade; e a necessária *superioridade de saberes* que produz essa sociedade como “ciência sobre todos os outros saberes”.

Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 23 e 24) trata da modernidade como produção de *ausências*, as quais dizem respeito a realidades históricas e sociológicas completas; gente e sociedades, postos no campo do inexistente e do irreal. Tais ausências se instalam pela *lógica da escala dominante*, pela qual todas as outras maneiras de mensurar tempos, atos, conhecimentos, são irrelevantes; na modernidade ocidental, a escala dominante aparece sob a forma do universal. Conclui-se: *universalismo* é a escala das entidades ou realidades que, independentemente de contextos se reforçando, se autodetermina (adjudica) precedência sobre todas as outras realidades que dependem de contextos específicos e que, por tal razão, são consideradas particularismos.

Contudo, a disputa por quem detém o controle desta precedência poderia não ter fim. A resolução desta questão aparece no *sistema autopiético* que Santiago Castro-Gomez (CASTRO-GOMEZ, 1996, p. 155-156) ilustra como sendo o mecanismo através do qual um sujeito empírico observa a si próprio, mediante sua *autoconstituição como sujeito transcendental*. A ilusão de poder se observar (um)a realidade em sua totalidade só é possível sob o preço da incapacidade de se observar a sua própria observação; observar desde o *interior* de uma *epísteme da modernidade* leva a apagar essa autoconstituição pelo reforço da sua diferença para

com outros observadores. As epístemes da modernidade partem da premissa de fato da existência de uma perspectiva universal de observação e de um correspondente *lugar privilegiado de enunciação*, calcado no controle do conhecimento autorizado (matriz colonial – veremos adiante). De qualquer forma, prossegue Castro-Gomez, o grosso das ciências humanase a filosofia da modernidade vêm deliberadamente ocultando que a *uni-versalidade* de seus discursos se encontrava profundamente ancorada na particularidade sócio-cultural dos observadores europeus. Foram cerceados na modernidade, pouco a pouco, espaços sociais, econômicos e políticos que permitissem a circulação de outras observações, de outras maneiras de ver o mundo e de outras formas de serem observados. *A modernidade ocidental se constituiu de fato no lugar privilegiado de observação*, conclui o autor; e esta configuração do poder colonial é o que faz possível o surgimento das epístemes modernas, de toda uma série de observações particularistas camufladas pelas máscaras da universalidade, da objetividade e da verdade.

Não se confunde o que seja universal com *uni-versal*. Esclarece Fernando Garcés que uni-versal e uni-versalidade implicam

[...] *un verso, un discurso —y sólo uno— que desplaza todos los demás; en este sentido, nada más apropiado que el término para hacer referencia al desplazamiento de la palabra y del saber a los que fueron sometidos los pueblos periféricos de la modernidad colonial eurocéntrica.* (CASTRO-GOMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p. 220).

O afastamento da teologia no Iluminismo não produziu, com a secularização, um lugar seguro. Tanto que a noção humanística seguira sendo relativa. A partir de Descartes, as dúvidas sobre a *humanidade dos outros* se convertem em certeza, baseada em uma alegada falta de razão ou pensamento (cartesiano) nas pessoas colonizadas e racializadas. A modernidade se arma com os *dualismos mente/corpo* e *mente/matéria* que alicerçam a conversão da natureza e do corpo em objetos de conhecimento e controle, a concepção da busca do conhecimento como tarefa ascética primando pelo distanciamento do subjetivo/corporal, e a elevação do ceticismo misantrópico e das evidências racistas (justificadas pelo senso comum) ao nível de filosofia básica e fundamento das ciências (CASTRO-GOMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p. 145).

Tamanho poder de encantamento desse *ocidentalismo* reside em sua



localização geohistórica como autoprivilégio, calcada na crença hegemônica cada vez mais ampliada de que aí, no Ocidente (euro-estadunidense – o ocidente é lugar de epistemologia, mais que um setor geo-cartográfico) estava a superioridade nos planos racial, filosófico, científico e religioso. Consequência terrível dessa crença é de que o mundo aparenta ser o que as categorias ocidentais de pensamento permitem dizer que é; tudo que não coincida com essas categorias é errôneo e todo formato de pensamento diverso está arriscado ao cerco, demonização e eliminação. Diríamos que a missão do colonizador é salvar o colonizado de si próprio. A ego-política do conhecimento representou, desta maneira, a secularização da cosmologia cristã da teo-política do conhecimento. (GROSFOGUEL, 2007, p. 63). O *ego* é colocado no lugar de *teo*, mas o *locus* de enunciação e também a estrutura subalternizadora do conhecimento permanecem. A teologia cristã, a filosofia secular e a ciência seriam os limites transcendentais do fazer-conhecimento, limites que todo conhecimento anterior carecia. Conceitos como *folclore*, *mito* e *saber local* foram inventados para legitimar a epistemologia ocidental opositora (DAMAZIO, 2011, p. 140) hierarquizando os modos de pensar alheios.

Os registros de uma tradição do pensamento ocidental voltada ao universal são amplos, como o são as denúncias do caráter de pretensão uni-versal desse mesmo pensamento (LANDER, 2000, p. 17). Ramón Grosfoguel (CASTRO-GOMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p. 63 a 65) realiza um apanhado dessa tradição, a partir da ego-política do conhecimento de Descartes; o dualismo sujeito-objeto cartesiano é o que possibilitaria situar o sujeito em um *não-tempo* e *não-lugar*, permitindo o mito da auto-produção da verdade para além do espaço-tempo, então, isolada disto e, portanto, pretendida *universal*. O conceito de universalidade que vai ficar impresso na filosofia ocidental a partir de Descartes é o universalismo abstrato, em dois sentidos: no sentido dos *enunciados*, ou seja, de um conhecimento que se abstrai de toda a determinação espaço-temporal e se pretende eterno; e o segundo, do *sujeito da enunciação* que é abstraído, esvaziado de corpo e de conteúdo e da sua localização numa cartografia do poder mundial, do lugar desde onde produz seus conhecimentos, para assim propor um sujeito que produz conhecimentos com pretensões de verdade, como desenho global, universal para todos no mundo. O primeiro tipo – dos enunciados – só é possível se é assumido o segundo – do sujeito da enunciação. O primeiro sentido é o do universalismo baseado em um

conhecimento com pretensões de eternidade espaço-temporal de enunciados que se *abstraem* de toda a espacialidade e temporalidade, e tem sido questionado dentro da própria cosmologia e filosofia ocidentais. Contudo, o segundo sentido do universalismo abstrato, no sentido epistêmico do sujeito de enunciação sem rosto nem localização espaço-temporal, o da ego-política do conhecimento (MIGNOLO, 2010, *passim*) tem continuado, até nossos dias, como o ponto zero das ciências ocidentais, mesmo dentre os críticos do próprio René Descartes, e é um dos legados mais perniciosos do puro cartesianismo. Por esta razão houve a clara assunção de que não se pretende, de modo algum, deixar de enfatizar *de onde* se escreve, que é o mesmo tempo-espaço *para onde* se escreve, sem a pretensão mandatória de privilégio de enunciação.

A modernidade sob esse viés - *cosmologia da colonialidade* - utiliza como fundamento filosófico a *hierarquização* do conhecimento pautada no centralismo daquilo que é preservado do des-carte de saberes *tidos como inúteis / falseados / não-científicos*. Via de regra, esses saberes descartados são conhecimento não-reconhecido, em virtude da autopoiesis, que é dado pelos construtos *inferiores* da modernidade. Passando ao largo da plena razão instrumental e humanística apregoada como seu pano de fundo, essa modernidade como *geopolítica* do conhecimento cartesiano (penso logo sou; e não *penso de um lugar de onde sou*) determina que apenas o conhecimento episcopalizado dessa modernidade é válido, na pantomima de dualidade entre sujeito e objeto<sup>39</sup> com a neutralidade do primeiro. A resultante *ilusão totalizadora* é serventia do projeto da colonialidade de seres e saberes: impérios marcham sobre os subjugados, munidos não só de armas, mas de livros, conceitos e pré-conceitos onde a desumanização do outro representa a docilidade da besta de carga (RIBEIRO, 1995, p.49). Walter Mignolo (2010, p. 13) aponta que a cumplicidade entre a modernidade/racionalidade (eurocentrada) é a excludente e totalitária noção de totalidade (ele é consciente desse pleonasma), que é uma totalidade que nega, exclui, torna opaca a diferença e as possibilidades de outras totalidades. A racionalidade moderna, conclui, é absorvente e, ao mesmo tempo, defensiva e excludente. Fanon (1968, p. 30) assenta que discussão do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional de pontos de vista.

---

<sup>39</sup> Mesmo a área das ciências da natureza já admite, desde a década de 1930, a impossibilidade de separação absoluta entre observador e fenômeno observado: vide o Princípio da Incerteza de Heisenberg, formulado em 1927.

Essa discussão assim se pretende, mas não é um discurso universal; é a afirmação desenfreada de uma singularidade admitida como absoluta.

Esse mecanismo de ilusão totalizadora é que faz com que uma particularidade se torne *uni-versalidade*, anulando, deslocando e segregando as outras particularidades (CASTRO-GOMEZ e GROSGOUEL, 2007, p. 220). O poder econômico e político que a Europa consegue acumular, a partir do século XVI – e graças à colonialidade – permite a ela impor seu *habitus* como norma, idéia e projeto uni-versal para todos os povos do mundo. É uma retroalimentação. Os apagamentos ocorrem nos planos ou âmbitos de enunciados da matriz colonial: econômico (a economia de exploração se torna o único modelo politicamente válido), religioso (o cristianismo, em suas variantes, é forçado como a religião verdadeira), epistêmico (sua forma de conhecimento, o pensamento moderno-racional, se torna o único meio e fim do saber), linguístico (as línguas derivadas de latim e grego, e as que Mignolo chama de imperiais – português, espanhol, italiano, francês, inglês e alemão – são as únicas nas quais é possível expressar o conhecimento verdadeiro e válido<sup>40</sup>), cultural (Serge Gruzinski, em seu texto *O renascimento ameríndio*, publicado na efeméride (!) dos 500 anos da América (!!)) propõe que as elites originárias da América indígena tiveram um período da “renascença”, no contato com a escrita europeia, suas noções de arte e de ciência política) e outros tantos.

O universalismo abstrato epistêmico na tradição da filosofia ocidental moderna forma parte intrínseca do que se constitui como *racismo epistemológico* (CASTRO-GOMEZ e GROSGOUEL, 2007, p. 71). Se a razão universal e a verdade somente podem partir de um sujeito branco-europeu-masculino-heterossexual, e se a única tradição de pensamento com capacidade de universalidade e de acesso à verdade é a ocidental, então não há universalismo abstrato sem racismo epistêmico. O racismo epistemológico é intrínseco ao *universalismo abstrato* ocidental. O racismo epistemológico cartesiano e kantiano do uni-versalismo abstrato epistêmico surge intacto em Hegel (CASTRO-GOMEZ e GROSGOUEL, 2007, p. 67 a 71; CASTRO-

---

<sup>40</sup> Mesmo no *avant-garde* da *intelligentsia* da *la Academia*, sua *realpolitik* exige como *expertise* de proficiência linguística para quem deseje uma pós-graduação o domínio de um destes idiomas. Compreensível que algum desavisado que queira estudar a questão indígena em suas línguas originais precise ler...alemão? Trocadilhos à parte, essa constrição linguística serve para manter o controle sobre o horizonte teórico, de modo aparentemente inocente. E ao menos estamos livres de proficiência em grego ou latim, fora destas áreas temáticas específicas.

GOMEZ, 1996, p. 36 e 164-165). As diferentes sociedades humanas pensadas como incrustadas em uma corrente única da história informam a pretensão de elevar uma história particular – a europeia – como paradigma da “História universal”. Mesmo dentro da teoria crítica, foi o caso de Hegel (LANDER, 2000, p. 19 e 20) e Marx, que buscavam em seus grandes relatos históricos explicar o devir humano em sua totalidade, sem se darem conta de que aquilo que consideravam *universal* estava na realidade determinado por circunstâncias históricas particulares da Europa. Filosofias orientais eram inferiorizadas por eles, e as filosofias indígenas e africanas não eram sequer dignas de serem chamadas filosofias, pois o “*Espírito Universal*” nunca passou por lá.

Lander afirma: deste universalismo eurocêntrico excludente derivam as mesmas conclusões que em Locke a respeito dos direitos dos povos; à diferença dos povos que são portadores históricos da razão universal, as nações bárbaras (e seus povos) carecem de soberania e autonomia (2010, p. 19). Dussel (2008, p. 14) denuncia o *desenvolvimento* hegeliano lembrando que, para este, “A história universal vai do Oriente ao Ocidente. A Europa é absolutamente a finalidade da História Universal.” E o que Marx mantém em comum com a tradição filosófica ocidental é que seu universalismo, apesar de surgir desde uma localização particular (nesse caso o proletariado), não problematiza o fato de que dito sujeito inferiorizado seja europeu, masculino, heteronormativo, branco, judeu-cristão, etc. O proletariado de Marx é um sujeito em conflito no interior da Europa, o que não lhe permite pensar (e ser pensado) fora dos limites eurocêntricos do pensamento ocidental. A diversidade cosmológica e epistemológica, assim como a multiplicidade de relações de poder – sexual, de gênero, racial, espiritual, etc – não fica incorporada nem situada epistemicamente em seu pensamento.

Em Marx, segundo Alex Restrepo (RESTREPO e ROJAS, 2010, p. 27 e ss), o universalismo epistêmico do segundo tipo, o de *sujeito de enunciação*, fica oculto, camuflado, escondido sob um novo universal abstrato, que já não é *homem*, o *sujeito transcendental*, o *eu*, senão o *proletariado* e seu projeto político universal: o *comunismo*. Ao postular a si mesmo como origem do sentido, da linguagem e da história, o autopoietico sujeito transcendental acaba por fora de todas as contingências que atravessam os sujeitos empíricos – todas as diferenças de idade, de sexo, raça, etnia, nação, são vistas como secundárias, como derivadas de uma

meta-identidade universal (a *Natureza Humana*, a *Razão*) que preexiste às práticas sociais, mediante as quais nos constituímos com o sujeitos éticos e políticos. São estabelecidas, deste modo, umas condições de *possibilidade do saber crítico*, que não podem ser transgredidas pelo próprio pensamento, o qual imuniza o sujeito transcendental frente a sua própria representação e o converte em *fundamento infundado*; em juiz capaz de submeter todas as coisas – exceto a si mesmo – a um *tribunal imparcial da razão*. Atrever-se a transgredir os limites do pensamento definidos pelo sujeito transcendental é um ato imoral, bárbaro e irracional que terá de ser exemplarmente sancionado. Restrepo e Rojas (2010, p. 29) encerram: apesar do acertado de seus questionamentos sobre o capitalismo, o marxismo é considerado aprisionado no eurocentrismo ao enfatizar a classe social como categoria analítica, extrapolando e *universalizando* uma experiência histórica europeia ao resto do mundo, desconhecendo elementos como raça (considerada central na articulação do modo de produção capitalista para fora da Europa). Os projetos de emancipação (dentro da retórica emancipatória liberal-cristã-marxista) estão longe de serem significantes para qualquer habitante do planeta – porque uma *emancipação abstrata universal dos humanos*, em qualquer de suas vertentes de direita ou esquerda, não deixa de ser a enunciação de um projeto uni-versal e portanto imperial, ensina Walter Mignolo (2010, p. 126)

Mignolo (2007, p. 100) estabelece que a formação subjetiva e a história da Europa não se devem confundir com o eurocentrismo, assim como a raça em sentido de etnicidade não é o mesmo que racismo. O eurocentrismo só surge quando a história particular da Europa (e na segunda metade do século XX, a dos EUA) e a formação subjetiva concomitante se promovem e impõem como um modelo universal, e os sujeitos coloniais os aceitam em sua adesão a um modelo para ser quem *não* são.

O eurocentrismo se perdeu pela via de um universalismo descarnado ou *descorporeizado* (LANDER, 2000, p. 15), universalismo abstrato, aquele que desde um particularismo hegemônico pretende erigir-se em desenho global imperial para todo o mundo, e que ao representar-se como *desencarnado*, esconde a localização epistêmica de seu *locus* de enunciação na geopolítica do conhecimento – movimento típico das epistemologias eurocêntricas do *ponto zero* e da *ego-política do conhecimento*. Santiago Castro-Gomez ilustra o que seja esse *ponto zero*

(CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 63): uma forma de conhecimento humano que eleva pretensões de objetividade e cientificidade, partindo do pressuposto de que o observador não forma parte do observado. Essa pretensão se comparada ao *pecado da hybris* dentre os antigos gregos, quando os homens desejavam, com arrogância, elevar-se ao estatuto de deuses. Localizar-se num *ponto zero* equivale a ter o poder de um deus escondido que pode ver sem ser visto, ou seja, que pode observar o mundo sem ter de prestar contas a ninguém, nem sequer a si mesmo, da legitimidade de tal observação. Obedece à necessidade que tinham todas as potências hegemônicas do sistema-mundo de erradicar a qualquer outro sistema de crenças que não favorecesse a visão capitalista do *homo economicus*. Já não podiam coexistir diferentes formas de *ver-o-mundo*, e ao contrário, havia que taxonomiza-las conforme uma hierarquização do tempo e do espaço. Todas as demais formas de conhecer são declaradas como “*pertencentes ao passado*” da ciência moderna (na monocultura do tempo linear), ou como *doxa* que engana os sentidos, ou como *superstição* que obstaculiza o trânsito até a *maior-idade*.

O sentido daquilo que seja Modernidade não serve apenas a uma compreensão segmentada – e por isso oportuna à análise – de uma localização da realidade humana no tempo. Enrique Dussel (DUSSEL, 1996, p. 112; 2008, p. 35 e 61; LANDER, 2000, p. 44-46; CASTRO-GOMEZ e GROSFUGUEL, 2007, p. 254) descreve dois sentidos da Modernidade. O primeiro, conservador, sedimentado, é o de *emancipação*, de saída da imaturidade pelo esforço da razão como processo crítico que abre a humanidade a um novo desenvolvimento do ser humano, fenômeno descrito por Hegel. Este sentido completamente eurocêntrico – *entre europeus*, regionalizado, toma por marcos essenciais a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa. Na polissemia, ou seja, nos marcos de narrativa e discurso, este sentido historiográfico conservador não interessa tanto a este trabalho. Lembra o autor que a *universalidade* imediatamente anterior à expansão europeia global era a *universalidade muçulmana* que se estendia da Península Ibérica ao Índico; neste momento a Europa latina é uma cultura periférica e nem sequer sob o Império Romano foi o centro da história. Não há centros; há preocupação muito maior com os *limites* das grandes organizações políticas. Em complemento, Monica Espinosa (CASTRO-GOMEZ e GROSFUGUEL, 2007, p. 267) entende que o trabalho da historicização moderna ocidental europeia traz uma reflexão sobre as hierarquias de

poder e saber, geradas por um *conhecimento ocidentalista e autoreferenciado*, o qual se imbuí de um caráter universal e pretensamente igualitário (em especial no cerne dos liberalismos), e encobre sua própria construção histórica ao longo do processo: um conhecimento particular com aspirações de universalidade *erga omnes*.

Voltando a Dussel (1996, p. 112; 2008, p. 35 e 61), o segundo sentido de *modernidade* dá-se em sua constituição, priorizando o momento em que a Europa passa a ter a *centralidade* na configuração do *sistema-mundo* quando o planeta inteiro se torna o cenário de uma só História mundial, na qual os demais impérios ou seus sistemas culturais deixam de coexistir entre si e passam a ser concebidos, pela primeira vez, como as periferias de um só centro – a Europa. Modernidade seria determinada fundamentalmente pelo fato de serem “centro” da história mundial os Estados, exércitos, filosofia e saberes *europæus* – história mundial que nunca houve antes do ano 1492, início da expansão, quando todo o planeta se torna *lugar* de uma só história. É nesse momento em que surge com força o eurocentrismo de uma cultura que, como todas, é etnocêntrica – mas diferentemente das demais, pretende ser e ser tomada como universal. Todas as culturas, escreve Boaventura de Sousa Santos (2001, p. 173), geralmente trazem em si a crença de que seus valores máximos são os que têm maior alcance dentre todos. Contudo, unicamente a cultura ocidental – a eurocêntrica – majoritariamente formula seus valores como universais. O tema da *universalidade* é um tema particular, específico da cultura ocidental, ele conclui.

Isso encadeia também um terceiro sentido, de *fundação mitológica*. O *mito da modernidade* (MIGNOLO, 2007, p. 18, 34, 51, 127 e 216; 2008, *passim*; 2010, p. 18 a 45). A modernidade como mito surge quando a Europa política, teológica e militar, afirma a si mesma como o centro – cultural e epistêmico – da história universal que então inaugura, situando o restante de um mundo agora entendido como suas margens como apêndices desta história. A modernidade como mito incorpora a si mesma um *conceito racional* de emancipação reconhecido tacitamente. Sob o manto da historiografia que começou a se organizar logo em seguida a esse período histórico, o uso da racionalidade antiga greco-romana interrompida pela idade das trevas, esse sentido do moderno confere ares de superação do passado e impulsão contínua ao futuro em civilização. Essa face de racionalidade mítica, de triunfo sobre

as trevas da velha religião e do velho Estado vai ser questionado somente a partir da historiografia proposta no século XX; é aí que se deslinda o lado mítico da modernidade, o *mito da razão* – razão justificadora do horror genocida ao redor do globo. Dussel oferta uma descrição interessante desse mito *de inocência civilizatória*:

- 1) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica).
- 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.
- 3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la ‘falacia desarrollista’).
- 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial).
- 5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera).
- 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una ‘culpa’ (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la ‘Modernidad’ presentarse no sólo como inocente sino como ‘emancipadora’ de esa ‘culpa’ de sus propias víctimas.
- 7) Por último, y por el carácter ‘civilizatorio’ de la ‘Modernidad’, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la ‘modernización’ de los otros pueblos ‘atrasados’ (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera. (LANDER, 2000, p. 48).

Mignolo (2010, *passim*), demonstra que a *modernidade*, mesmo como narrativa de um período histórico, é escrita pelos autopercebidos e autoproclamados protagonistas em *heróica visão* recortada e etiquetada como simplesmente a história do capitalismo imperial, pela sua voz euro-ocidental. A perspectiva destes protagonistas repousa *teopoliticamente* e *egologica* – *egopoliticamente*. A história *local, particular* da Europa ocidental apresenta a si mesma como o curso natural(izado) da história *universal* e, portanto, portadora de um projeto *universal* de civilização que irá toldar e submeter qualquer alternativa, nos dois campos – condena a história e o projeto; a identidade e a utopia, a um só golpe. Cheikh Anta Diop (historiador, físico e antropólogo senegalês) afirmava (MOORE, 2007, p. 148 e



156) que haveria uma oposição radical entre a matriz cultural ocidentais e as não-ocidentais; a primeira traria em si uma maior propensão para violência, expansionismo, guerra, individualismo, materialismo e para uma xenofobia – a qual seria porta de entrada para o proto-racismo. O triunfo de uma história ditada pelo ocidente, em desfavor daquela antagônica dos povos do sul global, teria sido efeito da eficiência violenta da capacidade de mobilização racional dos recursos econômicos e militares atraídos pelo lucro, e a mesma qualidade de mobilização racional da vontade político-ideológica embalada por cosmovisões como o cristianismo, o universalismo, etc. Desta maneira, “[...] a história recente da humanidade teria sido muito mais complexa e problemática do que os textos históricos surgidos da Modernidade induzem a supor.” (ibidem, p. 156), sendo necessário restituir algo dessa complexidade ainda possível e imanente do devir histórico.

A confluência do ‘*descobrimento*’ de um novo continente, por um lado, e a expulsão de mouros e judeus da Península Ibérica, pelo outro, permitiu aos cristãos do Ocidente transformarem sua visão local em uma perspectiva universal que se manifesta em seus mapas-múndi, uma *arrogância do ponto de origem*, ou seja, uma confiança insidiosa durgida da idéia que os europeus ocupavam um *locus* universal de observação e enunciação desde o qual podiam classificar o mundo e seus habitantes. Hayden White nos diz (1992, p. 25) que apenas a partir de nosso conhecimento atual da história da Europa ocidental vimos podendo aspirar à classificação dos acontecimentos quanto a sua significação histórico-universal; e é então que seu significado aparece como menos *histórico-universal* do que simplesmente europeu ocidental, representando a tendência dos historiadores da modernidade em classificar hierarquicamente os fatos registrados desde uma *perspectiva cultural específica* e não universal. Cada narrativa, por aparentemente *completa* que possa parecer ser, é construída sobre a base de um conjunto de acontecimentos que não puderam ter sido incluídos, mas foram deixados de fora, conclui ele.

Boaventura de Sousa Santos (1993, p. 35) argumenta que houve uma trajetória, um processo histórico consolidado na invasão europeia das Américas e sua colonização que teve início nos modelos de pensamento ensaiados na Reconquista da península ibérica. Concordamos com a construção do autor, no

sentido de que a alteridade, a subjetividade alheia foi degradada e desconstituída. A identidade que não chegou a ser escutada e aceita acabou por ser solapada naquilo que excedesse seu papel de *curiosidade* ou esquisitice ameríndia aos olhos do invasor. A alteridade foi descartada ou rejeitada, diz ele, pela construção mental elevada a condição fática: ou seja, da cabeça de alguns europeus ocidentais formou-se um mundo *sobre o outro* que passou a ser tido como a realidade em forma e essência, ao invés de uma maneira de se pensar essa mesma realidade sendo dada em discurso. Essa realidade fática dos povos submetidos à invasão europeia não correspondia – quer em formato, quer em objetivo, quer em *potencialidade de ser* - a qualquer das subjetividades hegemônicas do leque dessa modernidade que ainda estava em construção. Diz o sociólogo: “O outro não é um verdadeiro indivíduo porque seu comportamento se desvia *abissalmente* das normas da fé e do mercado” (SOUSA SANTOS, 1993, p. 35). Dussel (1996, p. 93; 2008, p. 55, 58-59) afiança que todo o mundo imaginário indígena era demoníaco e como tal devia ser destruído; mundo do Outro interpretado como o negativo, satânico e intrinsecamente perverso, devendo ser negado peremptoriamente, e o era – sob a certeza disciplinada do fanático (mais perigoso, por sua consciência tranquila, que o facínora) que cumpria diariamente seus deveres pátrios e religiosos com escrupulosa consciência moral de fazer avançar o caminho da civilização. Mais contundente ainda, o cubano Carlos Moore:

A Europa que subdesenvolveu o Continente Africano em benefício próprio, já considerava essa região, desde a alta Idade Média, como o ‘continente maldito’, o ‘refúgio de Satã’, o ‘berço do pecado’. Além de estar povoada de ‘selvagens primitivos’ e de ‘gente canibal’, a África era o lugar de origem dos ‘pretos’, criados por Deus, mas amaldiçoados por ele a serem uma ‘raça de escravos’. Anteriormente desenvolvida pelo mundo greco-romano e árabe semita, a visão raciológica teria precedido o assalto ao ‘continente negro’. Inclusive, de modo significativo, até o condicionou. A consciência racial, as explicações raciológicas e a racialização do ‘Outro Total’ teriam se constituído, assim, como elementos culturais decisivos da trama que conduz o mundo à Modernidade.” (MOORE, 2007, p. 215)

O que se extrai disso, como noção de *discurso*, está alinhado com o que Eni Orlandi (2013, p. 18) alerta sobre o texto. Essa inscrição textual do outro, do povo colonizado que sofreu a invasão, não é uma singela *ilustração*, documentação reflexiva de uma realidade captada alhures no sentido de exemplificação – esse texto, esse discurso, possui uma *materialidade simbólica própria e significativa*. Seja

no trecho de Moore acima, seja nos escritos de Anchieta que descambaram para o *compele eos entrare* (força-os, os índios, a entrar para a cristandade), seja na visão atual expressa em painéis *outdoors* que sacralizam uma dicotomia *indígenas x progresso*, ou *indígena x trabalhador*.<sup>41</sup>

As geografias possíveis do conhecimento encolhem aceleradamente, uma transformação de proporções imensas. Ao invés de se buscar descrever os pontos de vista, passa-se a adotar um ponto de vista. Todos os outros locais de observação dependem da perspectiva centrada na Europa Ocidental, portanto, *eurocentrada*. Essa história narrativizada – relatos oficiosos, cânones da sucessão cronológica e cronométrica de acontecimentos com alguma localização espacial aferível, mas sem abertura de espaço à confrontação de relatos ou de acontecimentos sob perspectivas diversas – abriu uma brecha entre a história da Europa e a de suas agora colônias. Todo um mundo agora se tornava não apenas política, mas historicamente marginal – entidades até então independentes foram arrastadas pela marcha triunfal dessa mesma história *regional* europeia, supostamente universal. Mignolo (2007, p. 17 e 51) acentua esse atropelo: pelo menos desde Bartolomé de Las Casas no século XVI, até Hegel no século XIX, desde Marx até o conservador Toynbee no século passado, e até mesmo Zizek, os textos que vinham sendo escritos e os mapas – não só a cartografia física, mas uma cartografia das idéias e das potencialidades, percebemos na fala do argentino – sobre o lugar ocupado pelo continente americano (especialmente o sul) numa cogitável *ordem mundial* não se desligam, não se afastam de uma *perspectiva europeia*, a qual se apresenta forçosamente como universal.

A força política e, a partir do século XIX, educacional, implanta essa como verdade insofismável essa suposição de uma linearidade histórica conduzindo ao progresso (CASTRO-GOMEZ, 1996, p. 157), ou uma *monocultura do tempo linear* (SOUSA SANTOS 2010, p. 21 a 23). O papel educacional, através de leis de instrução pública obrigatórias, com um sistema escolar definido, era um recurso fundamental para difundir e afiançar símbolos, crenças e consolidar uma identidade comum (SCHMIT, 2006, p. 72) que se perfilasse nessa linearidade. Essa nova

---

<sup>41</sup> Campanhas realizadas no estado do Espírito Santo em 2006, financiadas por entidades patronais de diversos setores. “A Aracruz [empresa de papel e celulose] trouxe o progresso. A FUNAI, os índios.”; “Basta de índios ameaçando os trabalhadores.” e outros do mesmo tom (AMORIM, 2006).

modalidade da razão ilustra, diz o mesmo Sousa Santos (SOUSA SANTOS 2010, p. 21), que a entidade desqualificada e indesejável do *atrasado* – do colonizado, portanto, o negro, o indígena, o mestiçado – passa ao campo do *não-crível*: se a história tem sentido e direção conhecidos (progresso, desenvolvimento, crescimento, globalização), sendo dada pelos países centrais e seus conhecimentos, instituições e formas de sociabilidade que dominam, estes países e mecanismos terminam por declarar *atrasado* tudo que segundo tal norma temporal está assimétrico àquilo declarado *avançado* ou *moderno*. Tal sorte de lógica torta produziu a extemporaneidade do contemporâneo. Uma clivagem a partir do conhecimento eurocentrado, do particularismo autoproclamado central, produz resíduos; o residual tem assumido formas diversas: *primitivo, selvagem, tradicional, pré-moderno, simples, obsoleto, subdesenvolvido*.

Edgardo Lander (2000, p. 16 e 23) aponta o *meta-relato universal*, uma narrativização sobre o relato, a história que se pretende universal. Essa narrativização (dada por uma leitura) da pretendida totalidade tempo-espaco-experiência humana (que é lida a partir da particularidade eurocêntrica) é erigida como uma *universalidade radicalmente excludente*. O tempo linear abraâmico, ou seja, da Criação ao Juízo, é utilizado pela historicidade *civilizatória* como marco garantidor desse ideal universalista europeu-moderno vocal do discurso aparentemente humanizador. Sendo dotado de uma pretensão universalista, na verdade essa narrativa de história age como seletividade, pois as condições circundantes de diferentes pessoas não são equalizadas, mas *igualizadas*, sem haver a compensação de condições históricas, culturais e econômico-sociais desiguais. O sujeito concreto é falsamente isolado da experiência histórica que o informa, sob a inaplicável (quase falaciosa) lógica cartesiana da absoluta separação sujeito-objeto. (ROMAGUERA et al., 2014, p. 07).

Com o apoio de sua história agora tornada universal, a modernidade-ideal é *naturalizada* como processo global, *universal*, idealizada como A meta de chegada das sociedades. A modernidade é ladeada de fetiches de democracia e de desenvolvimento humano e social; está arquitetada na sua autoafirmação como superior, determinando construtos *inferiores* (raciais, culturais, nacionais, de gênero, sociais etc), que nada mais são que exterioridades construídas a partir do âmago moderno-colono-imperial. A esfera normativa do *real* delimita o que é e o que deixa

de ser, desde o centro. (MIGNOLO, 2008, p. 291-293 e 316). Leopoldo Zea (1987, p. 269) infere que o projeto de inferiorização social dos vencidos na invasão europeia atrela estes a um anacronismo *E* barbárie simultâneos; o arvoreamento das expressões do racismo ocidental conta com a aceitação dos colonizados. Contudo não se esqueça do que Zea denuncia: “Los mismos ascendientes europeos de esta América pertenecen a pueblos y culturas que han perdido la batalla de la historia frente a civilizaciones más fuertes.” (Idem, Ibidem). A falácia está exposta, e Zea também relembra no mesmo trecho a luta ampla (significados, símbolos, instituições, direito, política) travada entre a Idade Média residual dos impérios ibéricos e a Modernidade ascendente no protestantismo, vencida pela última. Esta vitória reflete na criação da *idéia* de uma América *latina* em contraposição a uma América anglo-saxã (MIGNOLO, 2005, *passim*).

Lander (2000, p. 23) destaca que precisamente pelo (pretense) caráter universal da experiência histórica europeia, as formas de conhecimento desenvolvidas *para* a compreensão desta sociedade se convertem nas *únicas* formas válidas, objetivas, universais de conhecimento. As categorias, conceitos e perspectivas (economia, Estado, sociedade civil, mercado, classes, etc) se convertem assim não só em categorias universais para a análise de qualquer realidade, senão também em *proposições normativas que definem o dever-ser* para todos os povos do planeta. Esses saberes se convertem assim nos padrões a partir dos quais se podem analisar e detectar as carências, os atrasos, os freios e impactos perversos que se dão como produto do primitivo ou do tradicional em todas as outras sociedades.

A relação da modernidade/colonialidade com o capitalismo deve ser entendida como *continente* da primeira com o último. Mignolo (2010, p. 53, 65, 78) afirma que a modernidade é uma *idéia* construída por atores que narraram sua própria experiência histórica no momento em que esta entrava num processo de globalização montada num novo tipo de atuação econômica conhecida *hoje* como capitalismo. Apoiado no que escreveram Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, ele aponta que coincidem em um ponto crucial neste assunto: não foi o *descobrimento* (sic) o que integrou os territórios da hoje América a uma preexistente economia capitalista. Muito antes pelo contrário, a economia capitalista, como a conhecemos hoje, não poderia ter existido sem a invasão e submissão da *Abya-Yala*. A razão

para isso parece simples: a expropriação massiva da terra, a exploração massiva do trabalho e a produção de matérias-primas em uma nova e imensa escala para o mercado global, além é claro da extração de minerais preciosos, tudo foi possibilitado com a emergência da América no horizonte europeu, como condição do desenvolvimento do capitalismo. A diferença colonial que aí transitou foi construída para expulsar da modernidade os não-europeus; estes, e seu espaço, foram os designados para a dominação. Mignolo faz a interessante oposição de que o termo *acumulação original* que Karl Marx usou em sua obra – traduzido para o inglês como *acumulação primitiva*, fora a tentativa de desfazer o bíblico sentido inscrito nesse sintagma que Marx teria propositadamente incorporado no seu texto, à similitude de *pecado original*; contudo essa acumulação na obra marxiana foi colocada no mesmo saco dos processos europeus dos séculos XIII a XVIII (cercamentos, exploração do trabalho operário).

Do mesmo modo, Carlos Moore (2007, p. 110, 131, 216) estabelece que considerar como premissa um nexos causal entre modernidade e capitalismo, tomando este como sendo fruto de uma evolução exclusivamente orgânica e linear da sociedade ocidental e/ou o produto do *gênio europeu*, é errôneo. Mais uma vez surge o recurso da vida dispensável como impulsora do lucro e da retórica:

[...] a busca de mão-de-obra escravizada exclusivamente negra constituiu uma decisão deliberada, de natureza especificamente raciológica. Tratou-se, conseqüentemente, de uma escravidão racial. Dessa perspectiva, a interpretação dos eventos que conduziram à emergência de uma modernidade, baseada num capitalismo industrial, adquire outra matriz interpretativa. Com isso, a realidade conduz a outra premissa radicalmente diferente: sem a escravização dos povos africanos não haveria capitalismo. A Modernidade, especificamente capitalista, dessa maneira, foi o resultado, não essencialmente de uma evolução orgânica européia, mas de uma violenta e agressiva ação de expansão imperial de região do mundo em detrimento de todas as outras. (MOORE, 2007, p. 131)

Ainda para Carlos Moore, a Modernidade teria três grandes fatos fundantes (bem longe do pensamento hegeliano), que estão dentro do painel já dado por Mignolo. Segundo ele, não se explica capitalismo e suas fases sem: a invasão, a brutal investida da Europa Ocidental no Continente Africano; o engendramento e prática do tráfico negreiro de imensa escala, que vendeu dezenas de milhões de seres humanos atravessando o oceano; e a “[...]imposição aos africanos de raça negra, nas Américas, e por mais de três séculos, de um sistema de escravidão

racial, que gerou as fabulosas riquezas para o mundo Ocidental, dando origem ao capitalismo industrial.” (MOORE, 2007, p. 216)

A modernidade como *retórica* aparece como a ocultação de todos os males sob uma proposta de que a mesma modernidade os resolverá: a promessa de que a democracia, o desenvolvimento, a cidadania – não em sua concepção teórica abrangente de mecanismos de libertação humana, mas bem mais em seus limites concretos dentro da colonialidade – são a resposta para os efeitos que continuam se desprendendo de causas que são, por isso mesmo, ocultadas. Eloize Damazio (2011, p. 100) fala que o verniz de racionalidade da modernidade esconde em sombras escravidão, exploração, obliteração religiosa – que são tratados como exceções e enganos, mas não como a lógica consistente da colonialidade e sua inevitabilidade para o avanço da modernidade. É uma retórica dúplice de *salvação* e *novidade*; está presente nos dois momentos-chave de imposição do ritmo da modernidade como esmagador da polifonia histórica global – a produção capitalista e a revolução científica, que de mãos dadas impuseram o dizível e o indizível ao redor do planeta.

Denunciar a retórica da modernidade é a primeira etapa de uma construção filosófica e política em Mignolo (2010, p. 42, 57, 87) rumo ao desprendimento (*delinking*) descolonial. A retórica da modernidade cria, emula constrói, inventa aquilo que se constitui em sua *exterioridade* relativa, aquilo que deve ser conquistado, colonizado, dominado e convertido nos princípios de progresso e desenvolvimento – ou, melhor ainda, simplesmente eliminado. A noção falseada de continuidade da história (por exemplo, na aplicação absurda da transição “direta” do feudalismo ao capitalismo na América do Sul) impediu avistar a ruptura espacial e histórico-estrutural da expansão colonial. Como relato europeu, a retórica da modernidade é apresentada principalmente pelos letrados da Europa, intelectuais e oficiais estatais. Contudo, nesse relato de um fenômeno europeu, apenas a metade está contada, propagada e ganha veracidade. Um truque de ocultação da outra metade proporciona isso: ocultação da própria geopolítica do conhecimento, ocultação de que a modernidade pode vir a ser narrada como tal por corpos que a habitam e que estão em condições de denunciar que essa modernidade tem sido contada pelos sujeitos imperiais, os quais dissimulam tudo a partir de sua regionalidade. Como ocultação que passa a operar como estruturação, falseando os

termos da equação, a retórica da modernidade passa a adquirir valor no nível de epísteme e, encerra Mignolo, a *retórica da modernidade* – retórica de *salvação, emancipação e progresso* – oculta e mantém em segredo a *colonialidade* e sua *matriz colonial de poder*.

### **3.2 A trama a partir do centro: Lógica da Colonialidade, Matriz Colonial de Poder**

A Modernidade, por si, não representaria muito além do primeiro sentido mostrado por Dussel, de período histórico de emancipação, se não fosse pela essencialidade da instalação de mecanismos de controle de pessoas e grupos. Ao pretender esse controle, passa-se da retórica (a ocultação) à lógica (a dominação). A primeira etapa de consecução destes mecanismos é a instalação da *diferença colonial*.

Um conceito do que possa ser a diferença colonial vem dos estudos de Walter Mignolo (WALSH e CASTRO-GOMEZ, 2002, p. 221 e 222; MIGNOLO, 2005b, p. 70) sobre colonialidade global, capitalismo e hegemonia epistêmica, seguindo pela linha do sistema-mundo de Immanuel Wallerstein. Mignolo entende que a diferença colonial seja, basicamente, aquela construída pelo discurso imperial (ou seja, pelos poderes e linguagens imperiais) desde o século XVI, *para descrever a diferença e inferioridade dos povos sucessivamente colonizados* (pelos reinos ibéricos, França, Inglaterra e EUA). A colonialidade incidente na/ a partir da diferença colonial consiste (mais do que posse de terras, controle econômico, etc) no *discurso que justificava, mediante a desvalorização, essa diferença que justifica a própria colonização*. A matriz de desvalorização, entende Mignolo, esteve presente na desvalorização matriciada: a religião “verdadeira” imposta, a diferença linguística e/ ou cognitiva como pecha atribuída a indígenas e africanos/afrodescendentes, a *pigmentocracia* (MOORE, 2007, p. 251-290, *passim*) rearticulada com as diferenças religiosa e linguística na expressão novecentista do racismo institucional-científico. Portanto, essa diferença colonial se articula como experiência sobre indígenas e africanos, basicamente. O mesmo autor (MIGNOLO e KLINGER, 2009, p. 47) verifica que diferença colonial anda de mãos dadas com a *exterioridade* – esta sendo o lugar onde é inventado o *externo*, o estranho, no processo de criar o interno. A noção de



*índio* é externa à noção de *civilizado*; a de *anthropos* externa à de *homo*, etc. A finalidade dessa construção toda, segundo ele, é salvaguardar um *espaço seguro* interno, onde vive o enunciante desse discurso sobre o inventado.

A diferença *imperial* (MIGNOLO e KLINGER, 2009, p. 47) opera sobre a mesma lógica de desvalorização, mas num nível entre centros imperiais, e não entre estes e as regiões colonizadas. Essa diferença *imperial* segue se reestruturando, entre impérios ocidentais e imperialismos não-ocidentais (russo, chinês). Diferença colonial se dá em termos de *primitivos, barbárie, subdesenvolvidos, etc*; a diferença imperial, como *falta de democracia, economia emergente, solidez institucional, etc*. Como a diferença imperial pode ser interna ou externa, levando em conta os traços dos sistemas imperiais – ou seja, basicamente, sua inserção no capitalismo ou em modelos políticos – dentro de um determinado bloco, a mesma lógica pode ser emprestada para entender, talvez, as tensões em um campo político nacional interno. Havendo uma certa paridade de meios e uma situação de hegemonia sobre outros grupos, a diferença é imperial.

Assumindo essa diferença imperial como sintoma de que não há *um* centro, mas vários – vivemos uma era de capitalismo policêntrico – baseamo-nos no mesmo Walter Mignolo (2010, *passim*; MIGNOLO e KLINGER, 2009, p. 40-41) para encadear o seguinte pensamento: a modernidade é uma *narratividade* (vide capítulo anterior) que parte do centro ocidental-europeu. Essa narratividade, feita narrativa, tem um rosto oculto e obscuro: *a colonialidade*. Sem colonialidade tampouco pode haver modernidade (isso o demonstra o fato da impulsão do capital *original* ter sido construído sobre o tráfico negreiro e a exploração indígena e territorial da América). A narratividade ocultou a colonialidade, selecionada como não-memória e abolida da história que virou narrativa, transmitida pelos centros de poder interessados em manter a inocência do outro rosto da mesma narrativa – a modernidade banhada pelo triunfo humanista irrigado pela razão pura e instrumental. E os discursos engendram as disputas entre os centros que requerem a colonialidade, ou algum de seus níveis, para si – do capital financeiro à esquerda burocrática, do nacionalismo xenófobo ao sindicalismo pelego, dos órfãos do governismo ao neonazismo redivivo.

Colonialidade e colonialismo não se confundem. Conforme Aníbal Quijano (2014, p. 206, 209), o primeiro é conceito, o segundo é noção. Colonialismo é uma relação política-econômica, em que há a soberania de um povo alojada dentro do

poder de outro povo ou nação. O conceito de colonialidade surge em contraposição a esta noção: refere-se a um padrão de poder que emergiu como *resultado* do colonialismo da modernidade; mas ao invés de limitar-se a uma relação de poder entre povos ou nações, refere-se acima de tudo à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da *diferença colonial*. Portanto, mesmo que o colonialismo proceda cronologicamente à colonialidade, esta última, enquanto *matriz de poder*, sobrevive ao fim do colonialismo. Por exemplo: apoiada na retórica da modernidade, topicamente *salvação e novidade*, o *livre comércio* era a face descoberta da terrível novidade da dispensabilidade da vida – ou o *livre comércio de pessoas*, de *gente feita escrava* a partir do século XV. Por trás dessa retórica de incremento da *riqueza das nações*, havia a classificação racial de pessoas, sua captura, comércio e exploração. A operação de retórica favoreceu tão bem à lógica da colonialidade, evaporando o horror *ab origine*, que a inocência perfumou essa realidade macabra até os dias de hoje. O apogeu da prova disso é o que escreve o asqueroso Ludwig von Mises<sup>42</sup>, fascista declarado<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> “Pensava-se que alguns homens e povos eram destinados, pela natureza, para a liberdade, e outros para a servidão. Não eram apenas os senhores que assim pensavam, mas também um grande número de escravos. Suportavam sua servidão, não apenas porque tinham de submeter-se à força superior de seus senhores, mas também porque achavam algum bem nisto. O escravo não precisa preocupar-se em assegurar o pão de cada dia, pois seu senhor é obrigado a provê-lo com as necessidades da vida. [...] Os trabalhadores escravos se acostumaram à servidão e não a encaravam como um mal. Não estavam prontos para a liberdade e não saberiam o que fazer dela! A interrupção dos cuidados prestados pelo senhor seria muito prejudicial a eles! Não seriam capazes de conduzir seus negócios de modo a obterem, sempre, algo mais do que as mínimas necessidades de vida, emuito em breve cairiam na carência e na miséria! A emancipação não seria, apenas, incapaz de lhes dar qualquer coisa de real valor, mas lhes prejudicaria seriamente o bem-estar material! O mais surpreendente era que se podiam ouvir tais pontos de vista expressos por muitos dos próprios escravos. Para contrabalançar tais opiniões, muitos liberais acreditavam ser necessário relatar, como regra geral, e, até mesmo, algumas vezes, de modo exagerado, casos excepcionais em que servos e escravos haviam sido cruelmente tratados. Porém, de nenhum modo, tais excessos constituíam a regra. Havia, é claro, casos isolados de abusos, e o fato de haver tais casos constituía uma razão a mais para a abolição do sistema. Entretanto, via de regra, o tratamento dos escravos por seus senhores era humano e suave.” (VON MISES, 2010, p. 50-51).

<sup>43</sup> Na mesma “obra”, o conterrâneo de Hitler escreve: “Não se pode negar que o fascismo e movimentos semelhantes, visando ao estabelecimento de ditaduras, estejam cheios das melhores intenções e que sua intervenção, até o momento, salvou a civilização europeia [do socialismo]. O mérito que, por isso, o fascismo obteve para si estará inscrito na história. Porém, embora sua política tenha propiciado salvação momentânea, não é do tipo que possa prometer sucesso continuado. O fascismo constitui um expediente de emergência.

Os países da América ao sul do Rio Grande, obtendo suas independências políticas no início do século XIX, dão partida a um processo de descolonização, *mas não de decolonialidade*. Ou seja: os novos Estados-Nação se desvinculam jurídica e politicamente das potências que os colonizavam *de jure*, mas a colonialidade como controle do trabalho, dos corpos, da intersubjetividade, segue operando internamente. Seus efeitos fundamentais acabam por produzir, com o tempo, diferentes estruturas sociais – todas articuladas, de qualquer modo, sob um manto de diferença colonial e do controle do trabalho pelo meio do capitalismo. A colonialidade do poder, encerra Quijano, é o elemento *central* da estruturação da sociedade na América Latina.

A colonialidade junto da modernidade conforma a **matriz colonial de poder** (GROSGOUEL e MIGNOLO, 2008, p. 31) que por sua vez é *operação sistêmica* da primeira (BORSANI e QUINTERO, 2014, p. 176). Mignolo determina (2010, p. 75-76) que o mundo moderno/ colonial não é sinônimo da matriz colonial de poder, embora sejam parte da mesma complexidade histórica. A matriz colonial de poder é a especificação do que signifique *mundo moderno/ colonial*: a idéia de mundo moderno/ colonial adquire seu sentido mediante a operância sistêmica da matriz colonial. Ou seja, a matriz colonial – sua construção, transformações, reprodução – é que faz possível uma organização sócio-histórica identificada por mundo moderno/ colonial. Contudo, ele equiparava colonialidade e matriz colonial até logo antes de *Desobediência Epistêmica*, no que seria uma versão anterior do segundo capítulo desta obra (MIGNOLO e KLINGER, 2009, p. 49).

Outro bom conceito de matriz colonial é de que ela aparece como um sistema ordenador e acumulativo da ação colonial-imperial, atuando como padrão subjacente e permanente que constringe continuamente nossas ações da vida cotidiana e está diretamente relacionada com as estruturas de poder. A matriz colonial de poder constitui-se a si mesma como o instrumento orientador da colonialidade do poder e do poder da colonialidade, desde suposições epistemológicas e interpretações históricas que reafirmam o dogma das concepções lineares do progresso universal e de um imaginário de desenvolvimento construído basicamente tendo como referente a

---

Encará-lo como algo mais seria um erro fatal.” (VON MISES, 2010, p. 77). Longe de constar como uma questão de “contra o socialismo vale tudo, até o fascismo”, este escritor deixa um legado perigoso de amaciamento do fascismo como um fenômeno tão-somente de contingenciamento contra uma ameaça no campo econômico, pelo que mostram as páginas anteriores.

Europa. (RESTREPO, 2014, p. 225).

A partir de Edgardo Lander e Anibal Quijano, pioneiros em demarcar a matriz colonial como questão de análise macroestrutural, Walter Mignolo (MIGNOLO, 2010, p 79-80; MIGNOLO e KLINGER, 2009, p. 49-50), delimita conceitualmente os seguintes âmbitos ou domínios da matriz colonial, articulados entre si e justificadas pela retórica da modernidade:

1) A gestão e controle da economia: expropriação massiva, privatização (conquistada e mantida) e a exploração da terra com o reinvestimento dos benefícios daí resultantes, exploração massiva da mão-de-obra a partir do comércio escravista, as políticas de endividamento cujo peso é coletivizado (dívida externa e interna, *spread*) e mais recentemente as políticas de austeridade, formação de superávit primário e responsabilidade fiscal;

2) O fechamento, apropriação, gestão e controle da autoridade : os modelos de gestão do Estado, que vão dos Vice-Reinos ou Colônias da América até o *politburo* soviético e o militarismo estadunidense, a gestão da justiça enclausurada e seletiva, os órgãos de repressão interna e contra-inteligência;

3) A imposição das formas de gênero e da sexualidade (família tradicional, valores e condutas sexuais e de gênero);

4) A autoridade canônica sobre a subjetividade (a fé, a idéia secular de *sujeito* e de *cidadão*, a racialização, o controle utilitarista da infância e adolescência);

5) A autorização e o controle sobre o conhecimento (teologia, as filosofias secularistas, o conceito estruturante da razão nas ciências humanas e naturais, a universidade, os meios de comunicação, a publicidade, o direito internacional);

6) O avanço sobre a natureza e os recursos naturais: exploração, mineração, agrobusiness, biotecnologia e biopirataria, poluição, desmatamento, megaalagamentos para hidrelétricas, etc.

Tais âmbitos se traduzem na *colonialidade do poder*, que se subdivide em *controle sobre a economia, controle sobre a autoridade, controle sobre a natureza e seus recursos, controle sobre gênero e sexualidade, controle sobre a subjetividade e controle sobre o conhecimento*<sup>44</sup> (MIGNOLO, 2010, p. 12)

---

<sup>44</sup> No texto já citado de Mignolo, controle sobre o conhecimento e sobre a subjetividade são um só. Preferimos separá-los, tendo em vista que se pretende demonstrar que no discurso de ódio a subjetividade pode conformar o conhecimento, e o oposto é muito improvável. Além disso, o domínio da subjetividade é atravessado pelas afetividades e pela história, que

A matriz colonial se relaciona com aquilo que Orlandi (2013, p. 31) entende como *contexto amplo*: é o que traz para a consideração dos efeitos de sentido os elementos que derivam da forma de nossa sociedade. No texto escrito em 2009, Mignolo (MIGNOLO e KLINGER, 2009, 49-51) determina que estes âmbitos da atuação da matriz colonial são o enunciado, estão no nível do *enunciado* – ou seja, da constituição do pleno discurso. Para a análise de discurso (ORLANDI, 2012, p. 78 e ss.) a unidade de construção do discurso é o *enunciado*, que deve ser referido ao texto – no caso, o texto é a condição destes âmbitos na realidade concreta. Os enunciados marcam posições do sujeito no texto, o que claramente situa como a retórica da modernidade age, por exemplo, ao transformar *investimento estatal em saúde* em *gastos com saúde*. O discurso tem uma forma de esquecimento, de acordo com Orlandi (2013, p. 34 a 36), que é o da *ordem da enunciação* – formam-se famílias parafrásticas, ou seja, campos de significados atribuíveis que indicam, a quem preste atenção e avalie ou analise o discurso, que *o dizer sempre podia ser outro*. Essa forma de *esquecimento* aparece o tempo na modernidade/colonialidade, e produz o que a autora traduz como *impressão da realidade do pensamento* – ou seja, para nós, é o controle colonial sobre o conhecimento. Ela encerra: a *ilusão referencial* faz acreditar que há uma relação direta entre o pensamento, a linguagem e o mundo: “[...] pensamos que o que dizemos só pode ser dito com aquelas palavras e não outras, só pode ser assim. Elas estabelecem uma relação ‘natural’ entre palavra e coisa.” (ORLANDI, 2013, p. 35)

Enquanto isso, para a ACD (COLARES, 2014, p. 127-128), fica clara a modalização efetivada nos discursos: a modalização do enunciado é o valor atribuído por quem discursa (no caso, a modernidade) aos estados de coisas que descreve ou alude em seus enunciados e/ou aos participantes desses estados de coisas. Tal modalização pode dar-se como *epistêmica* - representa um grau de certeza; *deôntica* - representa um grau de obrigação ou de liberdade; *axiológica* - representa um grau de adesão; *ôntica* - representa um grau de factualidade ou de aparência dos estados das coisas descritos. Voltando ao mesmo trecho de Mignolo (MIGNOLO e KLINGER, 2009, 49-51), ele afirma que cada um deles se *oculta* atrás da máscara de uma retórica da modernidade constante e mutante, de salvação - progresso - felicidade. Além disso, os âmbitos/enunciados se sustentam, segundo

---

nem sempre estão claras no conhecimento ou, mais ainda, são deslocadas para fora dele.

ele, em dois pilares de enunciação (enunciação – segundo Pessoa de Barros, 2002, p. 05 – é a mediação que converte as estruturas narrativas em estruturas discursivas e também relaciona o texto com as condições sócio-históricas de sua produção e de sua recepção, engendrando o discurso): os agentes e as instituições que criaram e seguem reproduzindo a retórica da modernidade e a lógica da colonialidade. Isso explica, segundo ele, por exemplo a heteronormatividade, já que se tratava de homens dentro da sexualidade ditada pela interpretação cristã da Bíblia; a imposição do próprio cristianismo, por estes agentes; a racialização, por tratar-se de europeus brancos (e, desde há muito, renegados de qualquer raiz semítica que fosse transmitida por suas parcelas judias de população); o machismo, como outro tentáculo de controle a partir de quem enuncia a retórica (MIGNOLO, 2005, p. 172 e 223; 2008, 326). A colonialidade do ser opera por conversão (aos ideais do cristianismo, da civilização e do progresso, da modernização e do desenvolvimento, da democracia ocidental e do mercado) ou por adaptação e assimilação (tal como se vê no desejo das elites das colônias de abraçar os desenhos e valores imperiais que têm levado à formação subjetiva colonial) (MIGNOLO, 2005, p. 100). Enfim,

Por consiguiente, la enunciación de la matriz colonial se erigió sobre dos pilares encarnados y localizados geohistóricamente: la semilla de la subsiguiente clasificación racial de la población del planeta y la superioridad de los hombres blancos sobre los hombres de color, y también sobre las mujeres blancas. La organización racial y patriarcal subyacente a la generación de conocimiento (la enunciación) forman y mantienen la matriz colonial del poder que día a día se va haciendo menos visible debido a la pérdida de puntos de vista holísticos promovida por el énfasis moderno en la especialización y en la división y subdivisión del conocimiento y del trabajo científico. (MIGNOLO e KLINGER, 2009, p. 50)

Desta maneira, riquíssima e indiscutível num espaço tão delimitado como a dissertação, a matriz colonial se entrelaça com as teorias de análise de discurso, possibilitando desmascarar várias narrativas e discursos que se encaixam no *problema bifronte*. Além disso, o fato de que nenhum dos âmbitos pode ser compreendido sem os demais atesta a confluência das conceptualizações afeitas ao capitalismo (MIGNOLO E KLINGER, p. 50 e 52) – tanto faz se de matriz liberal ou marxiana, o que reforça a colonialidade como projeto independente do viés de emancipação na metanarrativa (já que a dualidade novidade-salvação está presente *também* na metanarrativa marxiana).

Mas onde reside, afinal, a *lógica da colonialidade*? Adverte Mignolo (2010, p.

75) que na questão terminológica, como em qualquer questão de *linguagem* (e de discurso, lembramos), as respostas implicam *universos de sentido* mais que a determinação do objeto de referência. O sentido proposto (idem, p. 85 e ss) implica uma concordância da ação entre essa lógica e a retórica da modernidade, nos seguintes termos: a lógica da colonialidade determina os efeitos que são encobertos pela retórica. A expropriação de território indígena e extermínio de seus habitantes – lógica da colonialidade – foi envernizado pelos vocábulos de *descobrimento, conquista, entradas e bandeiras* e mais atualmente *agronegócio e expansão da fronteira agrícola*, pela retórica da modernidade. Numa configuração complexa, combinam-se na modernidade a retórica da salvação / emancipação / progresso com a lógica (oculta) da colonialidade – genocídio, opressão, exploração e prescindibilidade das vidas humanas (MIGNOLO, 2010, p. 59) Mudaram os *conteúdos*, mas seguem iguais os *termos da conversação* (MIGNOLO, 2009, p. 258).

A síntese destes domínios sob o controle da colonialidade, ou seja, postados sob um poder imperial, leva ao que o argentino (MIGNOLO, 2010, p. 12) define como uma estrutura de níveis entrelaçados – a *colonialidade do poder*, cujos níveis são o *controle da economia, o controle da natureza e dos recursos naturais, o controle da autoridade, o controle do gênero e da sexualidade e o controle da subjetividade e do conhecimento*. Entende-se que os três últimos estão diretamente relacionados às narrativas de ódio e, por extensão, aos discursos de ódio; às narrativas juscoloniais e, portanto, aos discursos juscoloniais. Mais do que o seu formato, suas expressões de tentativas de controle albergam a lógica da colonialidade e a retórica da modernidade, sob todos os aspectos. O encaixe com a matriz colonial é oportuna para demonstrar justamente o que estava oculto na retórica: o ódio e seu paliativo jurídico, as duas faces do *problema bifronte*, guardam relação dialética com a matriz colonial de poder. Conforme Aixa Mega e Mariela Satto (CATELLI e LUCERO, 2012, p. 248), a matriz colonial de poder é uma estrutura complexa utilizada em favor dos discursos que a instrumentalizam, segundo suas próprias necessidades em um determinado momento histórico. A matriz colonial conta com três categorias – o conhecer, o compreender e o sentir (epistemologia, hermenêuticas/ análises, *aesthesis*) – que convergem na construção e no controle de espaços de poder e autoridade, político e econômico. Essa

construção emerge nos planos teórico e concreto, e se enraíza a partir da legitimação discursiva que circula nos âmbitos institucionais e hegemônicos mais diversos. Em última instância, escreve Mignolo (2010, p. 12; MIGNOLO e GOMEZ, 2012, p. 14), a matriz colonial de poder é uma rede de crenças sobre as que se atua e se racionaliza a ação, se tira vantagem dela ou se sofre as consequências. É uma máquina de subordinação e de liquidação da vida; e por isso mesmo, disse Quijano, é urgente pôr a descoberto seu mecanismo e dismantela-lo – isso é a aspiração da *opção decolonial*, operacionalizada pela *filosofia da libertação* no uso da *analética*.

### **3.3 A dialética no divã: Analética e Filosofia da Libertação.**

O rechaço das pretensões de validade universalista da filosofia europeia deve estar representado por algum ramo do pensamento que possibilite estruturar o *pensamento de fronteira* e, ao mesmo tempo, acompanhe a proposta baseada em problema, neste trabalho; isso é conseguido lançando mão da *analética* da filosofia da libertação, que está muito bem compilada como parte do pensamento filosófico latino-americano e sua história, por Carlos Beorlegui (BEORLEGUI, 2010, p. 695-744). Ele revisa os principais autores dessa corrente: Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Humberto Ortega e Enrique Dussel, onde destaco o trabalho deste último como fonte de inúmeras indagações e apontamentos ao longo de toda esta dissertação.

A analética surge, segundo o mesmo Beorlegui (2010, p. 705), com traços específicos. Primeiro, vem da necessidade de uma filosofia ético-política, fundante de discurso científico e da *práxis política*. Segundo, atribui-se ao filósofo libertador um *rol profético*, na medida em que, situando-se fora do sistema, pode realizar desde aí a denúncia aos opressores, e, ajudando aos oprimidos a proferir sua palavra, corrigir os desvios a que são submetidos. Terceiro, apesar de utilizar algum arsenal técnico e conceitual preexistente, renega-se a *tradição* filosófica latino-americana que tenha sido mera cópia aguada das modas europeias, e desvincula-se do pensamento europeu como modernidade norte-atlântica, atrás da qual atua a vontade de poder imperial dos opressores. Quarto, destoa do marxismo e freudismo, pretendendo ter superado ambos os discursos e o problema da ideologia. Quinto, defende que *o sujeito do filosofar é o povo*, e se desvincula do conceito de *classe*



*social*. Sexto, e por último, em oposição à dialética, constrói-se uma nova aproximação metodológica e epistemológica que se denomina, por fim, analética (*ana-dia-lética*). Portanto, os pensadores que propõem essa corrente entendem que não se trata de ocupar-se de *novos objetos* do filosofar, mas de abordar uma *nova lógica*, uma *nova epistemologia*, um *novo conceito de ciência* e uma nova filosofia ético-política iniciada daí. A filosofia passa a ter a clara consciência de iniciar uma etapa radicalmente nova na filosofia da *Abya-Yala*, entendendo que *o filosofar desde os interesses e o ponto de vista do oprimido e do marginalizado proporciona um lugar privilegiado em busca da verdade e de sua realização prática*.

A superação da dialética totalizadora – base do materialismo presente em Hegel e Marx – é proposta, em Dussel e Scannone (BEORLEGUI, 2010, p. 714) pelo *método analético*. Sua *dinâmica analética* consiste em uma dialética *aberta*, na qual seu movimento não fica de antemão preso em uma estrutura previamente fixada, cujo futuro está demarcado; mas se movimenta apontando a um futuro aberto, a *partir do respeito ao outro*, como dialogante e interlocutor. Essa determinação aberta se concebe em termos de *negar a própria relação de negação* que perpassa a dialética. Essa dinâmica analética se funda no respeito total e absoluto ao outro marginalizado, o *pobre*, o *lascado*, cuja outridade e exterioridade divisamos no seu “rosto”: é aí, no *rosto do povo oprimido da Abya-Yala*, onde irrompe o futuro como novo sentido possível da história – o *por-ser nosso, latino-americano*. Trata-se de uma superação qualitativa da dialética hegeliana e marxiana: superação do discurso e esquema de totalidade, visando a libertação da capacidade criativa, da originalidade criadora do povo latino-americano em sua alteridade e novidade (idem, p. 716).

Outro ponto a ser superado é o da alienação conforme visto por Dussel (ROSILLO-MARTINEZ, 2011, p. 390-391). Essa alienação, de um povo ou indivíduo, significa fazê-lo perder seu ser ao incorporá-lo como momento, aspecto ou instrumento do ser de outro. Parece que ao contrário do que se lê em Marx, não diz respeito a uma expulsão, mas a uma *tomada de posse do ser*. Prossegue o autor, quando se nega ao outro a sua qualidade de outro, o efeito é a tendência de o sistema avançar em sua totalidade, de autocentrar-se; busca este sistema eternizar sua estrutura presente e devorar intrassistemicamente toda exterioridade possível de ser alcançada, e, com ela, a construção de um futuro aberto. A periferia

geopolítica mundial – mulher, filho – é propriedade do centro – o varão adulto. Essa noção ilustra como, para o sistema, o outro aparece como algo diferente, que põe em perigo a unidade do *mesmo* – e, nesses tempos de tensão, o outro é transformado no *inimigo*, graças à ideologização. Isso certamente dá a vislumbrar um certo gatilho de discursos de ódio, sobre narrativas existentes que concedam ao outro inequívoco a assunção do papel de perigo a ser eliminado pela totalidade (por exemplo, o dependente químico de *crack*, erigido como imagem: o “zé droguinha”).

Beorlegui (2010, p. 715) também introduz a noção de Scannone sobre *terceiro* e superação da situação de opressão (problema chave na analética). Não se trata de simplesmente *inverter a situação de opressão*, mas romper a própria relação opressora. Basicamente, parte-se do pressuposto de que o opressor não está interessado em “*dejar ser al outro*”, deixar o oprimido em paz. O interesse do primeiro é de manter sua situação de privilégio, *mesmo que a despersonalize*.<sup>45</sup> Voltando à noção em Scannone do *terceiro*, somente ele pode romper o círculo opressor; distante de ser uma figura angelical, alienígena, este terceiro é simplesmente o oprimido que antes não detinha consciência da opressão, e que agora se deixa questionar pela opressão de seu povo, que compartilha. E é também o opressor ao passo que, deixando-se questionar, toma consciência da opressão e se põe ao lado do oprimido. Terceiro, portanto, é todo aquele que tomando *consciência* da relação opressora, seja opressor ou oprimido, se presta a superá-la desde a instância de uma nova relação ético-política de igualdade e respeito. Agora, atenção a um ponto: se opressor e oprimido podem realizar-se como terceiros, isso deve ocorrer tanto na face do atingido pelo discurso de ódio como nos responsáveis por suas interpretações jurídicas.

O terceiro, retomando Beorlegui, realiza a função de mediador, e desde dentro, questionado pela relação opressora e a partir da opção pelo oprimido, luta pela libertação de todos – do oprimido e do opressor (BEORLEGUI, p. 715-716). Os diversos terceiros que passam à ação libertadora vão representando o *dentre* que se

---

<sup>45</sup> Desenvolvemos neste trabalho uma aproximação que justamente aponta para o fato de que os interesses de grupos privilegiados permanecem recobertos por camadas de retórica da modernidade, que utilizam narrativas e discursos que ao mesmo tempo evadem a razão-de-ser da opressão e determinem que a pouca capacidade crítica restante se desvie deste ponto levantado por Wodak, Orlandi, Mignolo, Césaire e agora Dussel e Scannone: os *privilégios*. A despersonalização detectada na noção de terceiro deste último pensador é instigante e reveladora para que se lide com uma perspectiva adequada as duas faces do *problema bifronte*.

ordena entre quem pretende ser o *todo* (o opressor) e aquele a quem se tenta reduzir a *nada* (o oprimido); são o ente que se dá entre aquele que tenta que o passado absorva o futuro, para que não haja mudança do *status quo* nem novidade, e aquele que pretende que o futuro que ele projeta e imagina absorva o passado, invertendo esta relação. O terceiro opera para restaurar o *nós*, tanto na dimensão estrutural como na micro-social.

As categorias da Filosofia da Libertação para a alteridade (ROSILLO-MARTINEZ, 2011, p. 384-385) são inauguradas pela *proximidade*; ela difere da *proxemia* (mera aproximação das coisas), e fala de aproximarmo-nos na fraternidade, encurtar a distância até alguém que nos pode esperar ou rechaçar, dar a mão ou ferir. É sempre um risco esse aproximar-se na justiça, diz Martinez, posto que se trata de encurtar a distância até uma *liberdade distinta* da nossa. Há a incompatibilidade implícita. Contudo, a proximidade é essencial para conduzir até os momentos da analética – é exigência da práxis. A proximidade *metafísica* ou *escatológica* que Dussel formula é a que verdadeiramente busca superar a matriz de equívoco que torna a proximidade histórica uma *mesmidade*; isso é determinante para que se possa entender, por exemplo, o problema do ódio intraclasses no *problema bifronte*. Dussel fala da proximidade *inequívoca*, a que se dá ante o rosto do oprimido, da vítima, do exteriorizado pelo sistema. A proximidade ante o que clama por justiça, que invoca responsabilidade, é a que se estabelece com aquele que necessita – portanto, a proximidade é a raiz da práxis e desde onde parte a responsabilidade pelo *outro*, em concreto.

A libertação de cada envolvido na dinâmica analética passa pelo choque, pela angústia sobre a obediência, o trabalho e a morte (ROSILLO-MARTINEZ, 2011, p. 717). Em três momentos, três relações dialéticas; primeiro, *oprimido-terceiro*, onde o terceiro se deixa questionar pelo rosto do oprimido, o que provoca uma resposta que suscita o futuro aberto; em reação, o oprimido é conscientizado de sua situação e assume sua situação, pondo em prática uma *pedagogia libertadora*. Segundo, *terceiro-opressor*, em que o terceiro exercita a *denúncia profética perante as violências*, tendo por resposta o aumento da condição repressiva. O terceiro momento da dinâmica, *oprimido-opressor*, dá conta que aquele, conscientizado, abandona a passividade e passa a ser sujeito protagonista de sua própria libertação, com a ajuda do terceiro. No terceiro momento, se quebra a relação oprimido-

opressor (ao invés de se invertê-la), libertando a ambos. O utópico dessa dinâmica não a torna impossível – ainda mais se aplicarmos ela ao campo do discurso e especialmente do discurso definidor de políticas, como a legislação e, nosso problema aqui, pensamento jurídico. E, embora o sujeito protagonista autêntico disso tudo tenha de ser o pobre, o *povo*, o papel do terceiro como mediador é essencial para que se pense o pensar, para que se supere a totalidade retórica da modernidade. O princípio da analética não é de um idealismo vazio, mas reflete aquilo que *realmente está aí e além da realidade empírica*, protendida; é o que ocorre “já sim, mas ainda não” (BEORLEGUI, 2010, p. 726-727)

Em *Método para uma Filosofía de la Liberación*, Enrique Dussel (1974, p. 154) escreve que, baseado em Levinas, a experiência original da *Filosofia da Libertação* consiste em des-cobrir o *fato* massivo da dominação, do constituir-se de uma subjetividade como *senhoria* de outra subjetividade. Esse fato massivo se dá no plano mundial, onde está a Modernidade, em plano Centro-Periferia, em plano nacional onde estão as classes e identidades, no plano erótico, no plano pedagógico, no plano religioso e assim por diante. Uma experiência *originária* de que Dussel se queixa como vivida por todo aluno de filosofia, está também no complano do pensamento e do discurso jurídico, na narrativa de ódio sobre os *lascados*, etc. Assim, Dussel (BEORLEGUI, 2010, p. 737 e 738) constrói o método analético como superação do movimento dialético (fático-científico, como entende Dussel - 1996, p 58) fechado à novidade, e como método de realização da libertação. Na consecução da FL, como ética (derivada de Levinas) o amor à sabedoria se converte em *sabedoria de amor*, como experiência radical do encontro com o rosto do outro *como outro*, como *pobre, oprimido...lascado*. Esse outro não pode, por conseguinte, estar posto à ânsia de dominação por parte de quem filosofa, como a totalidade do pensamento já citado hegeliano e marxiano impõe. A posição privilegiada de onde vem a *verdade* é a do outro oprimido.

A configuração do método analético em Dussel se dá em momentos estruturais frente ao método dialético (BEORLEGUI, 2010, p. 739; ROSILLO-MARTINEZ, 2011, p. 388-390). O processo analético não se deixa consumir no círculo vicioso de referir os entes ao Ser-fundamento, e daí voltar aos entes; de modo diverso, parte também dos entes, mas não para subsumi-los na abstração e violência do Ser ôntico, mas para descobrir que *entre os entes, há um irreduzível a*

*uma dedução ou demonstração a partir do fundamento: o rosto ôntico do outro*, que permanece ético, razão pela qual a filosofia se afirma como ética. Essa incapacidade de submeter o outro a categorias intelectuais *a partir do eu* (o Mesmo), faz com que o diálogo entre estes entes não pode ficar enclausurado na dialética, mas *aberto à radical e absoluta novidade*. É esta postura *intotalizável* que marca e possibilita o método analético. A lógica da totalidade (DUSSEL, 1996, p. 58), estabelece que seja uma lógica do totalitarismo como *alienação da exterioridade* ou da *reificação da alteridade*, da outra pessoa (MIGNOLO e KLINGER, 2009, 49-51). Por outro lado, a lógica da exterioridade ou da alteridade estabelece seu discurso desde o abismo da liberdade do outro, sob origem e princípios diferentes: é *histórica* (não evolutiva), e é *analética* (não é exclusivamente dialética – mas assume ambos os princípios).

A noção de *outro inequívoco* (ROSILLO-MARTINEZ, 2011, p. 389-390) vem do uso crítico do outro como ente, que leva a reconhecer a insuficiente infinitude que enfrenta a totalidade. Há o risco de uma abstração dentro dessa infinitude falha, onde o outro seja equívoco; portanto, toma-se o rosto do pobre, da vítima, do oprimido como sendo o *outro inequívoco*. É uma crítica à concepção abstrata do ser humano, que se funda no uni-versal; favorece-se uma concepção mais sensível à alteridade, pois o estranho, o outro, é um momento determinante da experiência humana – e não meramente como casos do estranho que finalmente ficam situados nos ordenamentos que o uni-versalismo abstrato propõe como medida do ser humano. “O outro, para nós, é a América Latina no que diz respeito à totalidade europeia; é o povo pobre e oprimido latino-americano no que diz respeito às oligarquias dominadoras e sem dúvida dependentes.” (ROSILLO-MARTINEZ, 2011, p. 390).

Sobre o fundamento da alteridade (ROSILLO-MARTINEZ, 2011, p. 383-384) a FL não se fundamenta no sujeito abstrato da Modernidade (nem no indivíduo egoísta que busca seu próprio interesse); este se constitui como uma totalidade excludente numa sociedade *mercadocêntrica*, como se o mercado fosse uma ordem natural. O importante para a FL é *que a vítima, o pobre, o oprimido, se constituam em sujeitos da própria história*. E essa subjetividade aqui marcada deve constituir-se no encontro com o *outro*; isso engendra uma *metafísica da alteridade*, que constituiria subjetividades de pessoas e de povos. Essencial para começar a compreender o lugar do outro em um contexto de discursividade de ódio.

Alejandro Rosillo Martinez, ao escrever sua tese de doutorado sobre *Os Direitos Humanos a partir da Filosofia da Libertação* nos dá um painel otimamente descrito do que seja a analética em Dussel (ROSILLO-MARTINEZ, 2011, p. 368 a 398). Em primeiro lugar, a clara distinção que Dussel faz entre *pseudo-filosofias*, dadas a partir do centro e que têm colaborado para manter ordens estabelecidas longe da justiça, cumprindo um papel dogmático e anulando a livre determinação de pessoas e comunidades e sendo substituições ideológicas da realidade; e a *filosofia a partir da periferia*, de função libertadora. Parece óbvio que certas *interpretações* da vida pelo direito estão no grupo das pseudo-filosofias: serão vistas no *problema bifronte*. Prossegue Martinez lembrando que o pensamento crítico surge *na periferia* – periferia social, as pessoas individuais ou coletivamente oprimidas. E quando se retoma a noção de *terceiro* de Scannone, parece claro que esperar que os oprimidos pelas narrativas de ódio vislumbrem a vida o tempo todo desprovidos de crítica é olhar, na analética, a partir do centro; isso não seria capaz de efetivar a solidariedade constitucional, ou qualquer vestígio de justiça social.

Há na filosofia da libertação uma clara relação teoria x práxis. Teoria, diz Martinez (2011, p. 369-370) é o momento de tomada de consciência sobre a práxis. A autonomia da teoria acompanha a gradação da distância à práxis e, como momento de tomada dessa distância da práxis, envolve necessariamente o objetivo de juízo, de *crisis*, de análise ou compreensão desta. Já a práxis tem uma prioridade na ordem lógica, já que a experiência, no senso amplo e cru, tende a anteceder as formas de reflexão. A relação entre teoria e prática/práxis tem a capacidade de permanente *circularidade potencializadora* – é relação dialética, mas não no sentido hegeliano totalizador, visto acima. A função libertadora da filosofia em Dussel é parte de duas situações concretas, *históricas*: em primeiro lugar, as maiorias populares da *Abya-Yala* vivem sob formas de opressão e repressão estruturais – a matriz colonial de poder – para as quais têm contribuído as manifestações e representações ideológicas de *certas* filosofias e algumas realidades sócio-econômicas (as formas de capitalismo e neoliberalismo) que têm nutrido estas ideologias de verniz filosófico. Em segundo lugar, a ausência de uma filosofia que provenha da própria realidade histórica latino-americana e desempenhe uma função *liberta* quanto a ela. O apoio, aqui na FL, é mais de pensadores que preferem buscar antes a *eficácia histórica* – na transformação libertadora da realidade – que uma certa *identidade e originalidade*

teóricas; *eficácia histórica* que auxilie no combate à narrativa de ódio.

A finalidade e horizonte fundamental filosófico da FL é a libertação dos histórico-estruturalmente oprimidos e reprimidos. Não é possível que a práxis dessa libertação se dê de modo *mimético* e dogmático (ROSILLO-MARTINEZ, 2011, p. 370-373); não se pode obter qualquer perspectiva de superação do *problema bifronte* na cópia fajuta e carimbada de resultados da estrutura do pensamento europeu (porque as estruturas nem de longe são as mesmas, que dirá os seus aportes). E para tanto, a *capacidade criativa da filosofia*, aliada à função crítica, atendem à necessidade da práxis da libertação: ao ultrapassar os *logoi* contemplativo e prático, e ao situar o lugar epistemológico na luta pela libertação. Novamente surgem as noções de Scannone e da ACD sobre o lugar e a função de onde se escreve para situar o resultado – político – de trabalho intelectual crítico. A função crítica, prossegue Martinez, por sua vez é diretamente voltada à *ideologização*. Tem a ver com como e porque a inteligência, em sua própria estrutura formal, está sujeita à ideologização – porquê o ser humano necessita de explicações e justificações teóricas de alguma natureza para assumir a realidade, e porque estas explicações têm de ser feitas a partir de duas *aparências* – *de verdade e de bem*. A filosofia libertadora deve refletir sobre os processos reais na realidade histórica, sem cair em falsos universalismos e abstrações a-históricas, sem pretensão de *função libertadora abstrata*, pois ela diferirá, de algum jeito, em tempo e espaço – recaindo sobre pessoas, sobre sujeitos, sobre entes muito diversos.

### **3.4 Transmodernidade e Opção Decolonial como superação da retórica emancipatória**

O pensamento decolonial é uma tendência de pensamento que vem sendo desenvolvida nas duas últimas décadas por intelectuais majoritariamente da América do Sul. Avançando dos estudos pós-coloniais, finca seu entendimento no tripé conceitual modernidade-colonialidade-decolonialidade (BALLESTRIN, 2013, passim). O pensamento decolonial “[...] é a estrada para a pluri-versalidade como um projeto universal” (MIGNOLO, 2010, p. 16,17,124). No território do saber jurídico que ora se descortina para além do on-off da (i)legalidade, o pensamento decolonial

serve ao desmanche da narrativa colonizante de ódio para que, avaliadas as razões que as produzem, oferte força motriz à transformação social. Diz Walter D. Mignolo: a decolonialidade é, então, a energia que não se deixa manejar pela lógica da colonialidade, nem crê nos contos de fadas da retórica da modernidade. (CASTRO-GOMEZ e GROSFOGUEL, 2007, pg. 27).

A grande diferença dos estudos pós-coloniais para os decoloniais é a genealogia diferente proposta pelos últimos, que não se apoia nos avanços do pós-estruturalismo francês. Os momentos de construção decoloniais são basicamente apoiados na dimensão da diferença que a todo momento se evidencia nos projetos intelectuais nascidos no norte global. As críticas ao colonialismo anteriores (pós-coloniais) aparecem ancoradas nos termos conceituais do pensamento hegemônico da modernidade eurocentrada em suas grandes manifestações emancipatórias (cristianismo, liberalismo e marxismo). Essas manifestações não são ignoradas, mas a crítica se desenvolve a partir da matriz colonial do poder, como genealogia própria do sul. Além disso, as dimensões de desprendimento (delinking) e abertura são pontos de partida para arquitetar respostas à alienação e aos processos colonizantes, em suas formas de saber e controlar.

As pretensões de uni-versalidade, sendo parte da retórica da modernidade, não se retraíram após o grande recuo do domínio colonial europeu após a 2ª Guerra Mundial. Com efeito, Mignolo (2010, p. 22 e 61-62) denuncia pretensões de uni-versalidade atuais em textos como os de Alain Badiou (*Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, 1997) e Slavoj Žižek (*A leftist plea for 'Eurocentrism'*, 1998). Em ambos os casos, uma crítica das “identidades políticas minoritárias” em prol de um *universalismo* que oculta o fato de que ambos estão inscritos em uma *identidade política hegemônica* que, por hegemônica, faz invisível a inscrição geo-bio-histórica dos corpos, desde e com quais eles, Badiou e Žižek, pensam. Isso é uma *posição privilegiada* autopoietica, uma *ilusão discursiva do sujeito* (vide página 90 supra) que faz possível criticar o outro por fazer abertamente o que fazem, e então ocultá-lo como possibilidade, como humanidade e inscrevê-lo no catálogo de demonizações tão familiar a estes senhores; a redundância de expulsar gente da modernidade (histórica) prossegue.

O termo *humanidade* forjado nas teorias e revoltas burguesas emancipatórias do século XVIII (França, Estados Unidos, liberalismo clássico, marxismo) é



problemático como pretensão de uni-versalidade. Como já vimos, a retórica da modernidade transaciona com a noção de humano desde a racialização necessária ao tráfico negreiro e ao escravismo legalizado; e a lógica da colonialidade ainda impacta nos corpos racializados e postos porta afora da modernidade. O que faltou para Badiou e para o *reincidente* Žižek foi a dimensão da retórica da modernidade. Žižek escreveu recentemente um artigo horrendamente racista, em que está todo o cardápio do *white men's burden*: nem toca no assunto dos mesmos horrores cometidos no Oriente Médio e África nos últimos 60 anos, considera que os europeus têm um *dever de educar* – de *iluminar!* – aqueles das *culturas menos civilizadas*, associa às *classes baixas* (e ele não fala de proletariado aqui, mas de classificação racializadora) atos de crueldade contra animais/ obscenidade/ sadismo, defende uma explicação totalizante das massas migrantes e de sua fuga tendo por motivação *inveja* e *ódio* para com o que ele chama de *civilização ocidental* (o *desir de l'occident* de Badiou, citado literalmente). E por fim, o convite implícito ao imperialismo, no trecho: “A lição difícil desse caso todo é, portanto, que não é suficiente simplesmente dar voz aos párias<sup>46</sup> da maneira como eles são: a fim de decretar *emancipação real*, eles *devem ser* educados (*por outros* e por si mesmos) para sua liberdade.”<sup>47</sup> É um comentário devastador, mas não se trata aqui de simplesmente *malhar o Zizek* no sábado de Aleluia; se trata bem mais de constatar que *a Europa, o Ocidente não aprendeu nada, sua elite intelectual continua autopoiética e desconectada da própria lógica da colonialidade que criou e que insiste em acobertar sob a retórica da modernidade*. De Badiou e Zizek a Huntington, é mais do mesmo. Há um bom tempo, o mexicano Leopoldo Zea já advertia:

Tanto en Hegel como en Marx y Engels, el proyecto de liberación de una determinada clase, en función con sus intereses, como el proyecto de liberación de toda la humanidad, serán proyectos europeos. Expresiones del proyecto histórico occidental, el proyecto de todo un

---

<sup>46</sup> O termo *underdogs* da redação original pode significar *desvalidos*, *oprimidos* ou num sentido mais pejorativo, *vira-latas* ou *párias*. A escolha por este último vocábulo na frase do Zizek é justamente pelo simples fato de que, em *todo* o texto, ele jamais lidou com os grupos de imigrantes como sofrendores de opressão, exploração, dominação – faço justiça contextual ao autor, pelas razões de sua análise badiounista que já enumerei no corpo do parágrafo.

<sup>47</sup> “The difficult lesson of this entire affair is thus that it is not enough to simply give voice to the underdogs the way they are: in order to enact actual emancipation, they have to be educated (by others and by themselves) into their freedom.”(ZIZEK, 2016).

sistema. [...] Proyecto liberador estimulado por los ejemplos de otro proyecto europeo, el cual es, a su vez, reacción de la modernidad europea frente al ya viejo proyecto cristiano. Su expresión será el enfrentamiento entre la cristiandad y la modernidad. (ZEA, 1987, p. 36)

A *razão emancipadora* presente nos contextos do liberalismo clássico dos séculos XVIII e XIX, e na tradição marxiana a partir daí, notoriamente não produziu a capacidade de superação da retórica da modernidade onde foram produzidos estes modos de pensar o mundo, como se vê dos trechos acima. A respeito disso, Enrique Dussel (LANDER, 2000, p. 50) disse que apenas quando se nega o *mito civilizatório e da inocência da violência moderna* se pode reconhecer a injustiça de tanta *práxis sacrificial* fora da Europa – e mesmo *na* própria Europa. Somente então se pode igualmente superar a *limitação essencial* da tal *razão emancipadora*. Somente se supera a razão emancipadora quando se descobre o *eurocentrismo* dessa razão ilustrada na modernidade, quando se desvela a falácia desenvolvimentista do processo de modernização hegemônico. E isso é válido a partir desse campo da razão da Ilustração, quando eticamente se descobre a dignidade do Outro – outra cultura, outro gênero, outra sexualidade, outra cosmogonia, outra relação com o trabalho e com a natureza. Afirmamos em complemento a Dussel: se supera a lógica da colonialidade quando se reconhece o impacto da matriz colonial sobre os colonizados, quando se declara inocentes as vítimas a partir de sua alteridade que é uma identidade na exterioridade, como pessoas que vêm sendo até agora negadas pela modernidade.

Dado que a razão emancipadora não é uma razão *libertadora*, ou seja, que considera todas as formas do Outro, deve-se buscar a superação da primeira, rumo à segunda. Sair do regionalismo moderno-europeu tornado universal, em direção a um *pensar outro* (CASTRO-GOMEZ e GROSFUGUEL, 2007, p. 51), que opera decolonizando as estruturas e paradigmas dominantes como a estandarização cultural que constrói o conhecimento “universal” do Ocidente. Dussel, no mesmo trecho referido acima, prossegue: desta maneira, a razão moderna pode ser transcendida – mas não como uma mera negação da razão enquanto tal, senão como da razão violenta eurocêntrica desenvolvimentista e hegemônica. Trata-se de uma *trans-modernidade* como projeto mundial de liberação onde a alteridade se realize igualmente, ou seja, toda a racialização, inferiorização, subalternização seja deixada de lado a partir do projeto igualitário de *viveres* outros.

Uma realização da modernidade, pelo que se lê ainda em Dussel (LANDER, 2000, p. 50-51), considera o processo histórico; não se trata de um projeto *pré-moderno* como se fora uma idilização, uma afirmação folclórica de um passado que sequer se sabe; lembro que isso conduziria à narratividade do passado não-vivido, conforme visto no capítulo anterior. Nem é um projeto *anti-moderno* de grupamentos conservadores, da direita, nazifascistas ou populistas, nem um projeto pós-moderno de negação da Modernidade como crítica de *toda* razão descambando no niilismo antirracionalista. O projeto da *Transmodernidade* inscrito no pensamento de Dussel subsume a um mesmo tempo o caráter emancipador da Modernidade e o inafastável *Outro* dessa modernidade; afastando a retórica, reinscreve o colonizado numa potência da Modernidade que ficou apenas no projeto, diluída pela marcha do capitalismo e sua exploração de corpos e natureza. A Transmodernidade dissolve o caráter mítico da Modernidade – a justificação de sua inocência sobre suas vítimas que a torna contraditoriamente irracional.

El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/ Tierra, Cultura occidental/ Culturas del Mundo Periférico ex-colonial, etcétera; no por pura negación, sino por incorporación desde la Alteridad. (LANDER, 2000, p. 50-51).

Por estas razões ligadas à retórica da modernidade e aos projetos de emancipação europeus, o uso da Análise de Discurso deverá ter uma adequação a respeito de seu tripé teórico. Como Eni Orlandi propõe (2013, p. 19) a AdD como situada entre a linguística, a *psicanálise* e o *marxismo*, estes dois últimos serão deslocados pela decolonialidade. O rompimento com a retórica da modernidade, ainda mais por analisarmos o campo discursivo do ódio que está muito dissociado das análises de *classe* marxistas, faz todo sentido quando se propõe a discursividade de ódio como fenômeno possível, por exemplo, dentro de membros da mesma classe trabalhadora. A *diferença colonial* e a *diferença imperial* são mais efetivas para este modal. Quanto à *psicanálise*, ela encerra a noção de *sujeito* também presente na Modernidade, dentro de parâmetros que não atendem o que seja constituído como o *colonizado* que será visto no próximo capítulo.

A noção decolonial de *libertação* (*liberación*) oferece, segundo Mignolo (2010, p. 22-23) um espectro bem mais amplo do que a razão emancipadora; inclui as

classes raciais que a burguesia europeia colonizou e coloniza, direta ou indiretamente, para além da Europa. A *libertação* subsume a noção de emancipação: Fanon, diz o argentino, observou há muito que não se trata de apenas descolonizar o colonizado, *mas também* (e talvez fundamentalmente) *descolonizar o colonizador*, que é quem detém os frutos do controle da economia e da autoridade. Não se trata, pensamos, de apenas contribuir com a autonomia e amparar o colonizado em suas demandas e sua conscientização; correndo o sério risco de recair no acolchoamento da pressão do dominador, deve-se buscar meios para que o colonizador entenda os fatores que foram ocultos e passe a direcionar sua racionalidade à descolonização de si mesmo. O dúbio deste proceder é justamente contar com uma mudança de sentido do mundo no interior de alguém que está irremediavelmente *dentro da modernidade*, cronológica, histórica e socialmente. Alguém que nunca vislumbrou a possibilidade de racialização, de diferença colonial, de colonialidade do ser, pode deslocar a liberação para o campo da irracionalidade (como o fazem, por exemplo, setores imensos da esquerda *tradicional*). Prossegue Mignolo: trata-se, enfim, de libertar-se da matriz colonial de poder que sujeita a todos; são estes os *processos decolonizadores*, de *desvincular-se*, *desligar-se*, *desatar-se* da tirania desta matriz. Tanto *libertação* quanto *decolonização* são projetos *epistêmicos* de desprendimento da matriz colonial de poder. Contudo, a mudança abrupta – e portanto a-histórica – não é possível, pois com todo o alcance global da modernidade, o desprendimento não poderia ser entendido como a chegada de um novo sistema conceitual, literalmente isento de referências e de história. O *pensamento de fronteira*, situado entre a modernidade e a possibilidade é o mais adequado para essa nova epistemologia.

Situando próximo de nós o que seja o *pensamento de fronteira*, preferível inserir o que Mignolo (2008, p. 302 a 304) teceu a partir de seu conterrâneo, o antropólogo e filósofo argentino Gunther Rodolfo Kusch. Para um pensador situado na América do Sul do Rio Grande (ou seja, a América “latina”), dotado mesmo que intuitivamente de uma *consciência mestiça*, entidades ‘universais’ não podem ser concebidas, exploradas, desdobradas; isso é próprio de uma *consciência ‘pura’*, na qual *alguém é onde está e está onde é*. Para uma consciência pura, o sentimento de se descobrir não-pertencente a uma *uni-versalidade*, colidindo com a naturalização que a modernidade propõe de um determinado ser e estar, acaba por desaguar num

egocentrismo – lembremos do terrível artigo de Zizek abordado acima, e suas propostas de *educar os párias* - “[...] todos os outros deviam sentir o mesmo e, bem, se não sentem, não é culpa sua; deve haver algo errado com eles.”(idem, p.303). A *consciência mestiça* consegue ter uma perspectiva para conceber a consciência pura contraposta, revelando a as coordenadas desta consciência e sua desqualificação por, sendo *regional* (na modernidade ou no eurocentro) se pretender *uni-versal*. A consciência mestiça não é questão de sangue<sup>48</sup>, mas de *sentir a fratura entre ser e estar*, sensação de estar fora do lugar – a vida orgânica exuberante (biomas e ecossistemas), a densa memória de civilizações, línguas e cosmologias indígenas e afrodescendentes ofereceram na América o lugar e a memória de *quem se é* (ser) e *onde se está* (estar). *Consciência mestiça* é um conceito filosófico, aberto ao *pluri-versal*, de conceitos *pluri-tópicos* (não monotópicos e universais), pois o seu pensamento de fronteira revela o abismo entre a modernidade/colonialidade e a diversidade dos povos e cosmologias submetidos. De universal, para os colonizados, existe apenas a dor da *ferida colonial*, no dizer de Aníbal Quijano, o *convite forçado para assimilar a diferença colonial*. (MIGNOLO, 2008, p. 302 a 304). Por sua vez, pode ser *cartesianamente* dolorido destacar-se das *uni-versalidades* e adentrar a consciência mestiça, quando o pensamento não se situa na fronteira – lembremos do controle do conhecimento na matriz colonial.

---

<sup>48</sup> Se assumo uma consciência mestiça, preciso saber *o que sou e onde estou* (e este é o único ponto desta dissertação em que romperei o cerco da escrita normatizada e falarei em primeira pessoa, para desespero da orientadora – mas é necessário e honesto que assim o seja). A primeira pergunta pode ser respondida pelo fato de que rompi a uni-versalidade disto ao me dar conta, já adulto, da ascendência indígena da minha família paterna, na inconfundível fenotipia inscrita na face da minha avó. A colonialidade me pretendia como branco e ocidentalizado, no ambiente urbano do sul do Brasil, e ao superar essa consciência pura, pude – e posso - reavaliar cada aspecto discursivo que se desenrola nos capítulos a seguir. O *onde estou* é bem mais objetivo. Estou na Abya-Yala, no sul do país brasileiro, na América ao Sul do Rio Grande, situado historicamente no racismo e na negação do racismo, construído sobre o lombo do trabalho escravo e servil, de explorados e exploradas que – como minha mãe – morrem sem poder ter noção clara d’o quê as explora, as esfolia, as *mata*. Estou na massa desprovida de teto próprio que sacrifica vários avos do preço de sua força de trabalho para manter *apenas* esse aspecto da vida de sua família; que obedece a um padrão sem rosto e irônica e promiscuamente anômico quando se trata de ouvir seus servidores e por isso mesmo avilta tal preço da força de trabalho. Situado entre esses dois pontos se desenha um pensamento de total revolta contra um sistema perverso e pervertido, onde um setor que falsamente se pretende progressista atende aos anseios do controle colonial da economia, e reforça a perseguição política enquanto costura narratividades de sofrimento de perseguição. No meio disso, acompanho com proverbial cinismo e repreendo afoita e impiedosamente as muitas manifestações (próximas ou não) que lançam mão de discursos da retórica da modernidade, que operam a colonialidade (principalmente) do ser e do saber.

Decolonialmente, deve-se saber *a partir de*, saber *para*, não saber apenas saber *sobre* (MIGNOLO, 2008, p. 291).

Mais que isso, quem somos e *onde estamos*? Quando se fala da *Abya-Yala*, este é o lugar no qual estarão situados os discursos de ódio, suas vítimas, e os emissores e destinatários dos jurisdiscursos. O que está *norteadado*, produzido na modernidade do norte ocidental, só interessa como construção da matriz colonial de poder e aparecerá pontualmente no trabalho. *Abya-Yala* é *onde vivemos*, e onde está o *problema bifronte*:

Abya-Yala es una expresión en lengua kuna que significa 'región de vida'. En la actualidad, desde Chile hasta Canadá, los pueblos indígenas la utilizan para referirse al 'continente de vida' que coexiste con lo que los europeos denominaron 'América'. La coexistencia de los dos nombres es un problema sólo para los europeos que piensan que existe una relación biunívoca entre las palabras y los objetos que designan. La asignación de nombres fue decisiva para los europeos en la colonización mental, pues ellos se 'apropiaron' del continente mediante la negación de los nombres existentes y la asignación de nombres nuevos que se ajustaran a la cosmología cristiana. [...] La Segunda Cumbre de los Pueblos Indígenas de las Américas se celebró en julio de 2004 en Quito, Ecuador, una semana antes del primer encuentro del Foro Social América. En esa Cumbre, la mayoría de los pueblos indígenas del continente, desde los mapuches de Chile hasta la denominada Cuarta Nación de Canadá, aceptaron que su lugar era Abya-Yala y no América Latina. (MIGNOLO, 2005, p. 186 e 200)

Nesse proceder de decolonialidade, é necessário como signo desentranhar-se, *desconectar-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamento* dadas na retórica da modernidade (e certamente a categoria de universalidade), a qual, mais do que formação disciplinar e normativa de dada prática, é a cosmologia que a realça (MIGNOLO, 2008, p. 298 e 313). Essa desconexão, desprendimento, desligamento, *delinking*, pressupõe mover-se em direção a uma geopolítica e uma corpopolítica do conhecimento que denuncia a pretensa universalidade de uma etnicidade em particular (biopolítica) localizada em uma região específica do planeta (geopolítica). A noção de desprendimento (*delinking*) guia o giro epistêmico decolonial para uma universalidade *outra*, isso é, uma *pluriversalidade* como projeto universal (MIGNOLO, 2010, p. 17). Anibal Quijano (1992, p. 447) talvez tenha sido o primeiro pensador a engendrar a decolonialização epistemológica como base de uma *racionalidade outra* que possa pretender, com *legitimidade*, a *alguma universalidade* – ao contrário do provincianismo pretendido

como universalidade que é a cosmovisão específica ocidental. O pensamento decolonial surge colado à consciência de que a razão da modernidade produz um sujeito que não hesita em, racionalmente, explorar a colônia. Se a verdade universal se constrói a partir da epistemologia de um território e corpo em particular em exclusão dos demais, diz Grosfoguel (CASTRO-GOMEZ e GROSFUGUEL, 2007, p. 70-71), então o cosmopolitismo ou proposta global que seja construída a partir dessa mesma epistemologia universalista abstrata será inerentemente imperialista/colonial.

O pensamento decolonial segundo Castro-Gomez e Grosfoguel (2007, p. 33) é um pensamento crítico, mas não está composto dentro da teoria crítica / pós-moderna (Escola de Frankfurt, pós-estruturalistas), pois é gestado a partir de autores que estão *dentre* os colonizados – como exemplo, Waman Puma ou Guamán Poma de Ayala e Ottobah Cugoano. Ambos escreveram, *dentro da dominação colonial*, seus pontos de vista críticos – o primeiro, um indígena do Tawantisuyu que viveu no século XVI e escreveu sobre a possibilidade de governo dos índios mesmo sob a crescente invasão dos espanhóis; o segundo, um ex-escravo que denunciou ainda no século XVIII em seu livro o tratamento genocida e desumano para com os povos africanos. O pensamento decolonial, prosseguem Castro-Gomez e Grosfoguel, ao desprender-se ou desligar-se do tempo como marco categórico da modernidade – o primeiro sentido dado por Dussel – escapa das armadilhas da pós-colonialidade (teoria crítica pós-colonial) que nasce amarrada à pós-modernidade (Lacan, Derrida). O pensamento decolonial finca suas noções, por exemplo, nas linguagens e memórias indígenas confrontadas à modernidade nascente (Poma de Ayala) ou nas memórias e experiências da escravidão confrontadas com o assentamento da modernidade (Cugoano), sem qualquer temor de estar nos campos que o pensamento ocidental costuma encastelar, como as teorias política e a econômica. “El pensamiento decolonial, al asentarse sobre experiencias y discursos como los de Waman Poma y Cugoano en las colonias de las Américas, se desprende (amigablemente) de la crítica poscolonial.” (CASTRO-GOMEZ e GROSFUGUEL 2007, p. 33-34).

Nelson Maldonado-Torres (2008b, p. 67-68) relaciona uma *atitude des-colonial* ao mesmo *assombro* que seria, conforme Husserl, a origem da filosofia no mundo ocidental. O caso aqui é que a colonialidade não produziu, eufemisticamente,

*assombro, mas horror, o espanto perante a morte* – no caso de nosso problema, o horror e espanto perante o ódio, perante a incólume injustiça de manter esse ódio recirculando. Prossegue o autor: pensador, neste caso, não busca simplesmente achar a verdade sobre um mundo que aparece a ele como estranho, mas senão determinar os problemas de um mundo que se apresenta como perverso, e achar as vias possíveis a sua superação. A busca de alguma verdade está aqui inspirada não pelo rasteiro desinteresse teórico, senão pela *não-indiferença perante o Outro*, expressado na urgência de contrabalançar o mundo da morte e de acabar com a relação naturalizada entre amo e escravo em todas as suas formas. Por fim,

La teoría surge en este caso con un *telos* o finalidad definida: esta es la restauración de lo humano o la construcción del mundo del Tú, tal y como Fanon lo plantea. La pregunta del qué y para qué-conocer queda respondida aquí en términos de la oposición a la muerte del Otro y la posibilidad de la generosidad y el amor como superación de divisiones jerárquicas naturalizadas. (MALDONADO-TORRES, 2008b, p. 67)

O pensar decolonial significa pensar *a partir da exterioridade*, ou seja, dentre os *lascados* que a matriz colonial de poder atingiu, e em uma posição epistêmica que encara sua contraparte hegemônica; esta última é construtora de um exterior que assegura sua *interioridade*, sua autoridade e legitimidade. O *pensar colonial*, reflete Mignolo, implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais. (MIGNOLO, 2008, p. 304-305).

O papel da academia, do saber disciplinado pela uni-versidade deve ser muito bem ponderado para o *pensar decolonial* e o *agir decolonial*. Castro-Gomez e Grosfoguel (2007, p. 221) lembram que as ciências sociais servem também à matriz colonial de poder, pela desvalorização de outros saberes, outras linguagens, sua classificação e “métodos”, pela sua *epistemologia de exclusão*. Nisso se toma o rumo do que a Análise Crítica de Discurso entende que deva ser a orientação aos *perdedores*, a multidisciplinariedade, a possibilidade de múltiplos modais de entendimento. A decolonização, ensina Nelson Maldonado-Torres (2012, p. 02) não pode se tratar apenas de superar a separação sujeito-objeto, mas sim de revirar um mundo estruturado em polaridades, posto que *colonizador* e *colonizado* chegam a ser essencializados e incomunicáveis – como se não houvesse a replicação da colonialidade, como diz Frantz Fanon (1968, p. 12): o colonialismo empregará duas



categorias de autóctones, os colaboradores tradicionais e as massas mergulhadas na repetição sem história de uma existência imóvel.

O que se pode encaminhar como uma síntese do que seja decolonialidade como *categoria* é bem traçado por Walter D. Mignolo (CASTRO GOMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p. 26-27; MIGNOLO, 2005, p. 18). Esta categoria é uma ampliação do marco e dos objetivos do projeto *modernidade/decolonialidade* originalmente pensado por Arturo Escobar, que considerou as seguintes premissas: não existe modernidade sem colonialidade, já que esta é uma parte indispensável da modernidade; a matriz colonial de poder se origina com a modernidade/colonialidade no século XV e a invasão-*invenção* da América é o componente colonial da modernidade cuja face visível é o Renascimento europeu; a Ilustração e a Revolução Industrial são momentos históricos *derivados* que consistem na transformação da matriz colonial de poder; a modernidade é o nome do processo histórico onde a Europa iniciou seu percurso de hegemonia, cujo lado escuro é a colonialidade; o capitalismo e a modernidade/colonialidade tiveram um segundo momento histórico de transformação depois da Segunda Guerra Mundial, quando os Estados Unidos se apropriaram da liderança imperial que haviam sido europeias anteriormente. Considerar a colonialidade como constitutiva da modernidade já é o pensamento decolonial em marcha. O argumento básico, diz Mignolo, é quase um silogismo: se a colonialidade é constitutiva da modernidade posto que a retórica salvacionista da modernidade pressupõe a lógica opressiva e condenadora da colonialidade, essa lógica opressiva produz uma energia de descontentamento, de desconfiança, de despreendimento entre aqueles que reagem perante a violência imperial. Essa energia se traduz em projetos decoloniais.

La colonialidad [...] no aparece en la retórica de la modernidad como su necesaria contraparte, sino como algo desprendido de ella. [...] Pero en ningún momento se cuestionan la ideología de la modernidad ni los pozos negros que oculta su retórica (las consecuencias de la economía capitalista —en la cual tal ideología se apoya— en sus variadas facetas, desde el mercantilismo del siglo XVI, el libre comercio de los siglos siguientes, la revolución industrial del siglo XIX, la revolución tecnológica del XX), sino sus desafortunadas consecuencias. Por otra parte, todo el debate en los media sobre la guerra contra el terrorismo, por un lado, y todo tipo de levantamientos de protestas y movimientos sociales, por el otro, en ningún momento insinúan que la lógica de la colonialidad, escondida bajo la retórica de la modernidad, genera necesariamente la energía irreductible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados y marginados. La decolonialidad es, entonces, la energía que no se deja manejar por la

lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad. Si la decolonialidad tiene una variada gama de manifestaciones [...], el pensamiento decolonial es, entonces, el pensamiento que se desprende y se abre (de ahí “desprendimiento y apertura”), encubierto por la racionalidad moderna, montado y encerrado en las categorías del griego y del latín y de las seis lenguas imperiales europeas modernas. (CASTRO GOMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p. 27)

Propôr que a decolonialidade aja na análise dos discursos de ódio é propor que se desfaça o véu da colonialidade. Não há como deixar de pensar que as narrativas de ódio, que os discursos de ódio, estejam implementados na retórica da modernidade e sirvam a propósitos inscritos na matriz colonial de poder. A racialização, a misoginia, a trans/homofobia, os discursos diminuidores do pobre, do iletrado, do não-laboralista, do não-consumidor, tudo isso atende a propósitos. Quais?

## 4. A PRIMEIRA FACE: O DISCURSO DE ÓDIO

### 4.1 O ódio, a natureza e a raiva

Em nosso mandato neste planeta, temos acumulado uma perigosa bagagem evolutiva: propensões à agressão e ao ritual, submissão a líderes, hostilidade a estranhos, tudo o que pusesse nossa sobrevivência em algum risco. Mas também temos adquirido compaixão com os outros, amor pelas crianças, um desejo de aprender a partir da experiência histórica e uma grande, elevada, apaixonada inteligência: as ferramentas adequadas para nossa sobrevivência e prosperidade contínuas. Quais aspectos de nossa natureza prevalecerão, é incerto... particularmente quando nossas visões e projetos estão atadas a uma pequena parte do pequeno planeta Terra. (Carl Sagan, em *Cosmos*, 1980.)

Pensamento decolonial, filosofia da libertação, análise crítica de discurso, todas estas abordagens e correntes se determinam por pensar e(m) ação. Baseado nisso, parece imperativo lançar bases que desmanchem a matriz colonial do poder, e isso passa, em primeiro lugar, por desfazer a retórica da modernidade afeita ao tema. Neste *problema bifronte*, sua primeira face é o ódio comunicado, construído em linguagem, ódio que induz, inventa, traz, retira e transforma algo do e no humano: o ódio *comunicado* em consistência histórica e estrutural, ou seja, a *narrativa de ódio* e seu instrumento, o *discurso de ódio*. E o primeiro passo é justamente retomar a impossibilidade de um *ódio fundante, inato* como passível de ser traduzido em narrativa ou discurso. Independente da situação desse ódio na perspectiva da *diferença colonial* – do lado de lá como *hate speech* ou estrangeirismos similares, ou do lado de cá como fala de ódio, discurso de ódio – a biologia e o pensamento antropológico não cumprem um papel satisfatório em explicá-la, tarefa que é melhor traçada histórica e sociologicamente.

Agrupamentos humanos desde os mais antigos, mesmo sem entenderem sua já existente organização social, tiveram de lidar com os aspectos internos que traduziam os momentos ou pontos de suas desarmonias. As tensões geradas por motivos de subsistência dos grupos (o surgimento de hierarquias de poder começou quando os sumérios começaram com suas lutas intestinas por água e grãos), a hierarquia familiar, as lutas entre os *oikos* gregos, os primeiros debates políticos (e os últimos), a disputa pelos sistemas de exercício do poder, a punição dos atos, a guerra e sua comunicação. Esses fatos da realidade da ação humana são ao

mesmo tempo campos e períodos onde aportam todas as dissensões de interesses que determinam alguma espécie de violência, mas a entrada da linguagem no jogo, de modo a impelir essa violência e seus resultados esperados, é o que importa neste trabalho – linguagem, claro, considerada histórica, sociológica, *decolonialmente*, e não em si própria como na linguística saussuriana. Descarta-se, também, o aspecto puramente patológico da violência direcionada, tanto pela limitação de espaço como pela falta de familiaridade com esse setor do saber sobre a saúde humana. Fica implícito, então, que o ato de odiar aqui discutido passa por um ato de linguagem, de comunicação que alcança outro(s) ente(s).

Esse ato de odiar não é situado no aspecto bio-genético de luta pela sobrevivência. Richard Dawkins, em sua obra fundadora *O gene egoísta* (DAWKINS, 2007, p. 12-16 e 33-45) afirma que a violência acaba por ser um ato de sobrevivência do *gene*, que se arma de um arsenal bélico que evolui desde a capacidade de fecundidade e competição entre descendentes dos unicelulares até os corpos dotados de capacidades ofensivas e defensivas dos seres mais complexos e dotados de inteligência. Contudo, essa violência não contém, em qualquer momento, a *capacidade de linguagem*, sendo ativada por mecanismos intracorpóreos, sem comunicação entre o(s) violento(s). Vários outros biólogos, etiólogos e até antropólogos estudaram as formas de violência entre seres vivos e seus grupamentos, mas sem direcionarem-se preponderantemente a um consenso que demonstre qualquer vantagem evolutiva na *violência jacente comunicável*; ou seja, não surge nestes campos do saber a proposta de que a violência possa ficar represada na circulação da linguagem e sua constituição de memória, sendo mantida acesa mesmo quando a ameaça concreta à continuidade genética é imediatamente afastada da percepção física.

O sintagma de *inimigo natural* habita esta noção biologizada, muito presente no aprendizado tradicional, que ao mesmo tempo injeta artificialmente a *ética* na cadeia trófica dos animais não-humanos e reduz ao determinismo biológico as relações sociais humanas que se dão ou deram em alguns recortes históricos. Um exemplo é o catolicismo ter estruturado discursivamente o comunismo seu *inimigo natural* (SÁ MOTTA, 2002, p. 20 e seguintes). O discurso de ódio começa a se definir: o atravessamento de justificativas no campo das ciências da natureza para as relações em sociedade reposiciona toda a formação discursiva e esconde – oculta,

numa retórica da modernidade repaginada que dá a mão a sua antiga antítese, a religião organizada, para isentá-la da culpa pelo ativismo organizador do ataque a outro pensamento emancipador – a situação do enunciador que se põe no duplo papel de ameaçado numa cadeia trófica e potente geneticamente quanto à ameaça.

A própria noção de *violência* deve ser pensada num contexto para além do biológico ou da mecanicidade que faz ninho em nosso direito penal, por exemplo. Não é nem relação de cadeia trófica, nem a superespecializada incidência de um tipo penal específico com dolo determinado e finalidade registrável. Como o ódio, a violência não está no campo biológico, porque como negação da ética, está no plano mesmo da ética moral, ou seja, é valorada pelo pensamento humano. E o pensamento unitarista sobre a violência vem sendo superado inclusive no plano legal após a Lei Maria da Penha: há *violências*, no plural, pois há diversas formas de opor-se destrutivamente ao Outro e diversos objetivos ou alvos ao fazê-lo. Praticamente todas as violências cabem dentro de um discurso, como orientação pragmática ou como efeito em si mesma, já que a violência comunicativa não precisa da intermediação de uma ação, senão de uma absorção do seu sentido.

Tanto como a linguagem, o ódio é parte da evolução, digo, do processo histórico ampliado humano. Não se pode considerar uma noção intrínseca de *ódio fundante*, por anti-histórica – incorrer nesse equívoco estaria no patamar da *sociobiologia*, que foi o espelho do *lysenkoísmo*. A sociobiologia é parenta próxima do eugenismo, pregando um *determinismo biológico* para o comportamento social humano, e chegou a ser tão levada a sério até meados dos anos 1970 que suscitou uma reação por parte de biólogos – entre eles Stephen Jay Gould (ALLEN, BECKWITH et alli, 1975), que categoricamente afastam a influência genética ou biológica desse comportamento. Nesta carta aberta, literalmente se menciona o absurdo destas *teorias* que teimam em existir, pela única razão de buscar prover uma justificativa biológica e genética – ou seja, socialmente insuperável – para o *status quo* e privilégios de certos grupos baseados em classe, raça, gênero. A *sociobiologia* e o eugenismo são profundamente mecanizados na matriz colonial de poder – mesmo que os biólogos autores desse manifesto não tivessem como antecipar, ou os posteriores desconheçam ainda essa categoria do pensamento decolonial. Como efeitos dessa biologização, o ódio sai do plano do social e do humano, restando como justificável, como comportamento, no campo do genético.

Isso teria dois desdobramentos: praticamente normatizar a colonização dos corpos pelo *fardo do homem branco* que estaria sendo travado pelos biologicamente inferiores e, portanto, não seria ódio, mas simplesmente *sobrevivência do mais apto*<sup>49</sup> - afinal, “Jamais em tempo algum houve ódio entre classes no Brasil.”<sup>50</sup>; e, por outro lado, na refração do sentido discursivo, qualquer reação do *lascado* contra o *status quo* seria desconectada do contexto social e atrelada a uma compleição biológica propensa ao ódio, ódio esse significando *raiva irracional*<sup>51</sup>. No pensamento político da América, o próprio Simon Bolívar (CASTRO-GOMEZ e GROSFUGUEL, 2007, pg 277) queixava-se de que o desejo de poder das elites *criollas*, que compuseram forças com ele à frente para obter a independência vinte anos antes, estava levando à insurreição anárquica de massas, e que esse *ódio implacável* havia corrompido os ideais de *liberdade*. Cumpre lembrar que Bolívar era um liberal da tradição clássica.

Em alguns pontos deste trabalho já ficou ao menos implícito que há, senão uma relação, ao menos um *encadeamento* entre três planos dinâmicos: a *estrutura*, a *narrativa* e o *discurso*. Em escala descendente, a estrutura macrossocial de algum modo compele a narrativa sobre o real a ajustar-se em adição àquela; para isso, os discursos, que têm durações ou localizações mais limitadas, são direcionados para as perspectivas estratégicas postas no fundo da narrativa que é, de resto, eufemística. Se pensarmos no que Eric Hobsbawm (2013, p. 352) disse sobre o ódio como requisito para a violência em duas escalas, há a percepção desse encadeamento. O soldado profissional, ou mesmo o boxeador, não necessariamente lutam *movidos a rancor pelo oponente*; todavia, as estruturas<sup>52</sup> requerem o ódio ao

---

<sup>49</sup> Ponto de vista adotado desde Cecil Rhodes até Henry Ford e David Rockefeller, para ficar em três nomes.

<sup>50</sup> O trecho está num libelo que também tem a seguinte pérola: “Pra isto usam homossexuais e negros pra causar esta guerra entre pessoas que jamais brigaram.” (AKEL, 2017).

<sup>51</sup> “A descontextualização dos manifestantes em protestos é um agravante de ódio, e o melhor exemplo disso são os protestos violentos que o Brasil viveu desde 2013.” Trecho de um artigo na plataforma de governo aberto, “O Ódio no Brasil e no Mundo” (ZOROASTRO, 2015). Apesar do título, o artigo é um empilhamento episódico, daonde foi pinçada essa frase, pela discursividade da enunciação protesto=ódio, num contexto sócio-histórico de movimentação horizontal e autonomista que permeou as *Jornadas de Junho* (manifestações de massa por todo Brasil entre junho e julho de 2013).

<sup>52</sup> Democracias, no texto original. Consideramos honesta a troca do patamar de avaliação por *estruturas*, já que Hobsbawm isolou uma parcela do problema.

inimigo demonizado. O que pode ser inferido daí, no contexto da proposta sobre o discurso de ódio, é justamente que uma *estrutura* (não só de Estado ou de sociedade, mas empresarial, religiosa, partidária, etc), em alguma tentativa de afirmação ou consolidação nos campos de atuação (econômico, jurídico, partidário, político, ideológico...), precisa manter uma narrativa de *ameaça* que se comunica com essa estrutura de modo mais ou menos honesto em seus propósitos, onde se dá a *lógica da colonialidade*, onde há a troca constante entre o que interessa ser mantido ou (re)estruturado. Quando essa narrativa se impregna da realidade concreta e mais plausível na duração do tempo humano – ou seja, quando recircula com a memória – o discurso é a ponta-de-lança tática que vai manter a salvo os interesses da estrutura.

A salvo de quem? Dos demonizados, os ameaçadores potenciais transformadores da estrutura e suas formas de viver. O jogo é conduzido da mesma forma, mudando os jogadores e os baralhos, mas a presença da estrutura sob uma retórica que mantém, justamente, a aparência de neutralidade dos entes – *societas delinquere non potest*, as sociedades não podem delinquir, é o que diz o risível brocardo jurídico. Mignolo (2005, p. 110) deixa claro que a distinção de classe é implícita na classificação racial (racialização) e no colonialismo interno da Abya-Yala, mas essa distinção de classe não é a mesma vinda do materialismo histórico marxiano (operariado urbano da Revolução Industrial x burguesia). A noção de classe, aqui, depende da história *daqui*: a estratificação social surgida da colonização e do colonialismo. A classificação social dentre nós é, na verdade, uma classificação *epistêmica*, fundamental ao estabelecimento da modernidade/colonialidade; e se no primeiro momento Mignolo *acerta no branco*<sup>53</sup> afirmando que o *racismo* dá liga à matriz colonial de poder, a própria assunção de que se demoniza a *pueblos*<sup>54</sup> inteiros pintando-os como seres inferiores ou não humanos, vem dando lugar à noção de *preariado* (STANDING, 2014, *passim*) a qual absorve satisfatoriamente o que se entende por *lascados*.

Contudo, a realidade histórica vem mostrando que os grupos colonizados não deixam de ser vistos como ameaça à estrutura e suas narrativas. No campo da AdD,

---

<sup>53</sup> *Dar en el blanco* – acertar no alvo, daí o trocadilho.

<sup>54</sup> *Pueblo* pode significar povo, cidade (na América do Sul), ou mesmo grupo social.

o *mecanismo de antecipação* (ORLANDI, 2012, p. 23; WEBLER, 2010, p. 120-121) explicita que cada ente que emite discursos (e, estendo, narrativas), tem a capacidade de experimentar, de colocar-se no lugar em que o seu interlocutor ‘ouve’ suas palavras, buscando antecipar-se quanto ao sentido que suas palavras produzem. Se bem conduzido pelo discursante, este mecanismo atrai a argumentação para suas próprias regras e condições – assim, a antecipação do Outro, que poderia tornar-se um exercício de empatia, acaba visando efeitos de manipulação do Outro interlocutor a partir dos sentidos intencionalmente reforçados ou produzidos. Como a formação ideológica – o conteúdo de ideologia e visão de mundo de que emite o discurso e que o situa – é o apoio da discursivização e lança mão da retórica da modernidade, o mecanismo de antecipação aí se manifesta. A contestação da lógica da colonialidade arvora a retórica da modernidade contra o colonizado ameaçador; ceifando pela totalidade e pela uni-versalidade as capacidades de resposta defensiva deste Outro, projeta-se adiante em estratégias discursivas que utilizam o mecanismo de antecipação pautado justamente na narrativização – na demonização – do colonizado.

Esse par de frases ditas por Hobsbawm também pode ser lido a partir de uma inversão de sinal: violência não significa exatamente ódio, mas *ódio é violência*. Sempre. Se o que Aimé Césaire (CÉSAIRE, 1978, p. 21) disse sobre colonizar – *ninguém odeia inocentemente, ninguém odeia impunemente* – for tomado como a exposição do fato de que o colonizador sempre estatui o ódio no meio da cultura e da linguagem do colonizado, a intenção não é de manter um controle desdentado sobre os últimos. Do discurso de ódio que se isole, que permaneça selado hermeticamente dentro de uma embalagem de *esquecimento*, de *antimemória*, seu potencial de motivação para a violência murcha e definha. O problema é que dificilmente as palavras de ódio são largadas ao vento; o ódio é determinantemente coletivo e seu discurso também. Novamente a consciência mestiça de Kusch em Mignolo: vamos pensar o sentido da palavra *ódio* em razão da coletividade, e onde ela é dita. O *hate speech* é circundado por sintagmas como *I hate you, I despise you, I deplore you*; contudo, aqui onde se está, o ódio não é tão diretamente pronunciado, é não-dito, mas a circunvolução, os rodeios (não) permitem sentirmos o discurso de ódio; é similar ao *racismo à brasileira*, que não se declara mas está lá, velado. Quem diz *eu te odeio* aqui, certamente usa o *eu odeio vocês* num sentido



parecido, das formações e relações pessoais mais conscritas à afetividade e concretamente dirigida às atitudes de uma pessoa para essa afetividade. Dessa forma, esse ódio interpessoal é *polissemia de raiva*; determinar que o ódio discursivo aqui é sempre a partir ou para um coletivo permite reler Césaire no sentido de retirar a violência inocente da colonização, pois quem odeia não o diz com estas letras, mas o faz inequivocamente e nocentemente – o plano é violentar, não apenas demonstrar *descarinho* numa relação afetiva perturbada. *Eu te odeio /eu odeio vocês*, na nossa linguagem historicamente-socialmente contextualizada, é o espelho do *eu te amo/ eu amo vocês*; não *eu mantenho um ódio pela tua raça* ou *eu odeio tua orientação sexual*. Assim como o racismo, o ódio à brasileira é dissimulado, usa de subterfúgios e não se declara diretamente.

Os processos parafrásticos que o uso da linguagem vem concatenando insinuam que não haja muita distinção entre ódio (o que nos importa) e *raiva, cólera, inconformismo*. Como os processos parafrásticos atendem necessidades ideológicas, ou seja, a constituição dos ramos da retórica da modernidade, separar a estabilização do sentido central das manifestações que não são ódio é importante para alguma coesão. Basicamente, *colérico* diz mais respeito a um comportamento individual, cuja explosividade é recorrente em uma pessoa. O gatilho para uma reação colérica não é determinado pela narrativa, ou seja, se tal reação não puder ser examinada sob o viés de alinhamento com a pré-constituição de uma narrativa de poder colonial, não nos serve. Já a *raiva*, mesmo que tenha esse componente estruturante de narrativa – *tenho raiva desse trânsito trancado pelo protesto!* – está no campo da *reação emotiva*, muito mais superficial e efêmera do que o ódio. Além disso, a raiva, por emotiva, não costuma insistir quando a questão é afastada da proximidade imediata; cessando o estímulo à reação raivosa, começa o abrandamento do comportamento. E o inconformismo se estabelece contra a estrutura imaginada: tanto se pode estar inconformada/o com a situação de penúria no atendimento hospitalar de uma cidade, quanto com a *corrupção do partido Y*, algo a que falte respaldo da situação concreta ou mesmo que seja uma narratividade implementada pela memória discursiva. Reforçamos que estas distinções operam situadas neste trabalho, carecendo ainda de uma revisão teórica que se respalde na psicologia, apenas no intuito de separar um pouco melhor o que seja o ódio discursivo – intersecções oriundas de tal revisão podem estar, ainda fora dos

parâmetros sugeridos nas Análises de Discurso e no pensamento decolonial.

## 4.2 O que não é - para nós que somos onde estamos

Antes de se passar a uma tentativa de conceituar o ódio, me parece adequado sustentar o que ele *não é*. Fora do pensamento decolonial, o espanhol Germán Teruel Lozano (2015, p. 06) busca *definir* pelo conteúdo ofensivo que cobre todas as formas de expressão que difundem, incitam, promovem ou justificam o ódio racial, a xenofobia, o antissemitismo e outras formas de ódio racial e intolerância – excluindo o negacionismo de conteúdo (também) justificador que não necessariamente pretenda insuflar ódio na sociedade. Nosso *ser-onde-se-está* (pensamento mestiço) não permite que esse afunilamento – eurocentrado – delimite no punitivismo a fluidez de um fenômeno como o discurso de ódio. Essa criminalização dos moldes menos controversos, variando apenas matizes de elementos do tipo que atendam à ordem pública ou danos concretos, de país a país da EU, atende à história de lá, que não enfrenta tantas disputas ramificadas da matriz colonial de poder, portanto, até nisso a estabilidade institucional conta. Fique claro: não é um elogio seco à estabilidade institucional europeia, posto que mesmo às custas de nosso sangue, natureza e vidas, ainda conseguiram parir um Hitler (e seguem tentando novamente).

Outro autor localizado na modernidade-colonialidade, Corey Brettschneider (2014, p. 58) chama de *opiniões (sic) de ódio* aquelas que se mostram abertamente hostis aos ideais básicos da democracia liberal, mantidas por aqueles que buscam instaurar leis e políticas que neguem cidadania livre e igual de minorias. Se bem que não entendemos daninha (num primeiro momento) a salvaguarda da cidadania emancipada e a igualdade das minorias, francamente: *ódio contra ideais?* Pior, ideais da *democracia liberal*, justamente o recôndito da retórica de salvação da modernidade? Não há como aceitar que algo que causa sofrimento no corpo das pessoas seja pensado como destinado a um ser etéreo (e mítico!) que é a instituição burguesa da democracia liberal. O ódio começa a ter nosso pressuposto: só é ódio se alvejar *corpos*, os corpos que sentem, como define a corpo-política em Mignolo e Quijano. Desnecessário complementar: corpo do Outro inequívoco, descrito por Dussel acima.

O *Marco Jurídico Interamericano del derecho a la libertad de expresión* (OEA, 2010, p. IX, 02, 22, 106-109) apesar de ser um documento cuja finalidade se encontra com a deste trabalho, não esgota de maneira satisfatória o tema. Em todo o apanhado de sua redação de mais de 120 páginas, os limites são estreitos, dado que a *liberdade de expressão* é o motivo do estudo. Assim, o ódio é tratado como a exceção à liberdade de expressão – mas apenas sua *apologia que constitua incitação à violência com vontade e potencialidade de causar violência*. O problema aqui está em constituir um núcleo para a apologia do ódio (uma forma discursiva do discurso de ódio, que pode não ser exatamente apologético) com uma constituinte operacional finalística: constituir incitação à violência. Mesmo que não se precise da concretude do desfecho, ou seja, que a simples *vontade ou potencialidade* determinem a violência a ser evitada, o caso é que à página 21 deste documento se explicita o entendimento estrito de violência para se interpretar este Marco:

la imposición de sanciones por el abuso de la libertad de expresión bajo el cargo de incitación a la violencia (entendida como la incitación a la comisión de crímenes, a la ruptura del orden público o de la seguridad nacional) debe tener como presupuesto la prueba actual, cierta, objetiva y contundente de que la persona no estaba simplemente manifestando una opinión (por dura, injusta o perturbadora que ésta sea), sino que tenía la clara intención de cometer un crimen y la posibilidad actual, real y efectiva de lograr sus objetivos.<sup>55</sup>

A OEA entende ainda por meio deste documento regulatório (OEA, 2010, p. 106) que o ódio – fora a apologia à violência – é apenas aquele sinônimo de desprezo ou ridículo, ou seja, desloca o eixo da composição conceitual para a esfera do direito civil da pessoa, onde *possa causar-lhe demérito em sua reputação e interesses*. Nada de relacionar para além da causalidade imediata, nada sobre a totalidade, nem em indício: é uma noção de ódio muito semelhante à da legislação da União Europeia que Teruel Lozano estudou.

---

<sup>55</sup> a imposição de sanções para o abuso da liberdade de expressão sob a acusação de incitação à violência (entendida como a incitação ao cometimento de crimes, à quebra da ordem pública ou da segurança nacional) deve ser apoiada por prova real, verdadeira, objetiva e convincente de que a pessoa não estava simplesmente manifestando uma opinião (por mais dura, injusta ou perturbadora que esta seja), mas que tinha a clara intenção de cometer um crime e a possibilidade imediata, real e eficaz de alcançar seus objetivos. (tradução livre do autor).

### 4.3 (In)tolerância

Discursos e narrativas de ódio podem ser apostos ou adjetivados pela *intolerância*. Enrique Dussel escreveu um ensaio curto chamado *Deconstrucción del concepto de "tolerancia"*, o qual tomo em alguns pontos com a liberdade de inverter o percurso lógico do argentino. Neste ensaio (DUSSEL, s/d., p. 1-3), ele denomina *intolerante* a posição intransigente ante possíveis oponentes. Portanto, a intolerância é dogmática, indicando unidade entre uma certa *teoria da verdade* e o poder político. O intolerante afirma *possuir* a verdade ou deter acesso privilegiado a respeito do que é conhecido como *verdadeiro*. Essa confiança ingênua, longe de todo ceticismo ou consciência da finitude da inteligência e da vontade humanas, dá ao intolerante-dogmático uma certeza inequívoca e um sentido messiânico à sua missão de estender tal verdade à toda humanidade – se tivesse o poder para fazê-lo, conclui Dussel. Conformando o que escreveu o filósofo ao que já apuramos acima, salta aos olhos a questão da *posição* que é dada discursivamente; posição, lembremos, é o referencial de cada ente em relação ao seu contexto histórico que vai determinar (filtrando, resignificando) os sentidos que são aceitos e vão formar o discurso. Assim, temos que essa posição é muito mais de *bloqueio* do que de filtro; não significa, portanto, que o intolerante produza significados destoantes para satisfazer objetivos de ódio em si; ele apenas não aceita qualquer sentido ou significado para além de seus limites cognitivos, delimitados muito nitidamente entre *certo e errado, verdade e mentira*. Afastando das suas vistas um horizonte além do *seu* verdadeiro – que, aliás, Hayden White distingue muito bem do *real* – o intolerante se posiciona num campo onde está insatisfeito de não ver, junto de si, seus próximos e mesmo seus adversários discursivos. Talvez seja muito mais uma questão de afeto mal-resolvido do que de agressividade, em muitos casos – razão pela qual a intolerância é comum em círculos familiares, por exemplo: a posição dos pais sobre determinado assunto está bem delimitada para ser repassada com o mínimo de perigos à prole, afinal, o mundo é cheio de armadilhas às quais estes pais buscam antecipar respostas. E um mundo todo posicionado dentro do mesmo vale de verdades postas seria muito mais seguro do que a aparência de um mundo cuja fronteira, na planície, é indistinguível e porosa a invasões.

A academia não está nem um pouco a salvo da posição intolerante. Antes pelo

contrário: é um reduto de posições sustadas e mantidas em argumentos limitantes do conhecimento. No processamento eletrônico de áudio há um equipamento chamado *compressor/ limitador*, cuja função sobre a onda elétrica que vai ser transformada em áudio é exatamente isso: em sua operação, seleciona-se um ponto de corte (*threshold*) a partir do qual qualquer valor acima será atenuado ou cortado, dentro de um limiar de tempo e duração (*trigger, hold*). O resultado é a perda de dinâmicas pelo achatamento do sinal resultante. Talvez a sede desse comportamento muito reativo esteja no fato da luta constante contra a intromissão política no campo do conhecimento científico, desde o Iluminismo até a repressão intelectual nazista e lysenkoísta, gerando a pré-posição de *neutralidade do saber científico* – por sua vez também localizado no ator, no cientista, portanto, sujeito a distorções. A intolerância é nosso *compressor/ limiter* dos saberes, e na academia estamos cheios de peritos em operar os seus parâmetros. Diz Immanuel Wallerstein, o qual Mignolo situa no campo fundante do pensamento decolonial (WALLERSTEIN, 2001, p. 185-186) que a história do *saber acadêmico* vezes e vezes procedeu à falsidade e derrocada da sabedoria já recebida. Sem qualquer dúvida, diz ele, ao examinarmos o que foi escrito momentos antes da conversão de um conjunto de verdades aceitas em falsidades rechaçadas, quase sempre se encontra os *defensores da fé* cheios de paixão na defesa dessas (antes) verdades que na realidade estavam a ponto despencar; de fato, não só cheios de paixão, senão violentos e *profundamente intolerantes*. Essas histórias deveriam nos pôr a pensar, fecha Wallerstein. *A academia é uma igreja*.<sup>56</sup>

A variedade de intolerâncias que Dussel diz haver (s/d., p. 4) encaixa com a variedade de saberes que têm de ser contrapostos à posição do discursante. Qualquer pessoa – acadêmica ou não – pode, e deve, ter boas posições resultantes de escrutínios prolongados ou incisivos sobre determinado saber, assunto ou tema. Contudo, o que não estiver neste continente, pode, e deve, estar sob risco de uma intolerância. Usando de uma alusão ao *estádio de futebol*, não é incomum acadêmicos, docentes, pronunciando falas de total intolerância de gênero (à mãe do árbitro) e de sexualidade (homoafetividade como xingamento aos atletas da equipe visitante). O que isso nos diz, que estas pessoas tão formadas em humanidades se transformaram em discursantes do ódio? Talvez não; sugiro que seja mais o caso de

---

<sup>56</sup> A frase é de um docente do programa, e repetida a cada turma nova do Mestrado.

uma interrupção da própria posição enquanto discursante, *naquele contexto, naquele evento social*; ali não estava o Professor Doutor em História ou em Sociologia, o acadêmico de Filosofia ou de Direito... mas o *torcedor*, a posição individual borrada em contraposição à massa delirante ao redor que tem como contexto uma competição desportiva e o papel social pré-definido de impelir os fatores de obstrução à própria equipe – o árbitro e os atletas do outro time – a também deslocarem suas posições, de profissionais exercendo papéis laborais numa atividade desportiva a sujeitos inferiorizados, nascidos para o erro. Está errado? Isso depende daquilo que se considera correto, e em qual contexto. Certamente pode haver maneiras mais sutis de torcer para uma equipe de futebol, mas *uma* voz apontando este ocorrido e censurando *hoje* o comportamento da torcida estará pregando no deserto (lembramos que a história determina os sentidos e o *dizível*). Os saberes possíveis à posição suspensa das pessoas que xingam um atleta que está em seu próprio meio social, frequenta os mesmos lugares, põe seus filhos nas mesmas escolas, etc, esses saberes também sofrem uma suspensão, e aí está induzida a intolerância, no mecanismo proposto em Dussel e nos analistas de discurso. Pode *ainda* não ser ódio, mas uma etapa anterior ou acessória, já que é reversível em suas construções posicionais, contextuais e de significados. E não só nas praças desportivas: nos debates eleitorais também pode ser uma realidade estudada sob esta medida (e não seria descabida a comparação com as arquibancadas em dia de *derby*...).

Tolerância, ao contrário, pressupõe *outra* teoria da verdade, prossegue Dussel (s/d., p. 4). Para começar: as teorias que lidam com o tópico de *verdade* são harmônicas no sentido de que verdade é uma construção política, linguística e em última instância, histórica. A parcela da realidade possível apanhada e chancelada com o rótulo de *verdade* sobrevive enquanto não colide com outras parcelas ou não perde seu rótulo, que é posto política-linguística-historicamente. *Verdade é uma parcela construída da realidade*. O papel do tolerante em suas ações lidando com a realidade discursiva (a que nos interessa) é justamente propor a *munidade* à insapiência – munidade essa tanto mais inescapável quanto seja a abertura do horizonte da realidade. É possível ser um superespecialista em um pequeno campo temático, o que estabelece uma posição bem mais sólida para o referencial de saber e os sentidos e significados que esta autoridade destila; mas o referencial espacial é

isto mesmo, depende e se relaciona com o restante do espaço, com outras referências, outras posições, e por elas pode ser desconstruído. O que Dussel quis dizer com *outra teoria da verdade* resumimos numa proposição: *nossa comunidade à insapiência obriga-nos a revisitar o campo dos saberes fora de nossos limites, sejam estes autoimpostos ou impostos, explícitos ou tácitos, voluntários ou involuntários – e o périplo nos dirá justamente quais e como são estes limites.*

A tolerância é uma espécie de *atitude mínima* que pode bloquear o discurso – dificilmente a narrativa – de ódio. Não se trata de uma *barreira* entre civilização e barbárie, mas um componente colateral (inclusive) ao ódio. A intolerância talvez não seja uma gradação menor do ódio, mas uma porta de entrada – até porque ela pode não se relacionar diretamente e no mesmo grau a algum ódio dirigido. Trata-se da posição irreduzível quanto ao contexto e a fortificação dos limites do conhecido. A tolerância só se manifesta na confrontação provocada, e isso quando o sentido a ser combatido é identificado pela posição que o sujeito determina – talvez disso haja uma facilidade para a intolerância à linguagem não-formal, fora da norma culta, por exemplo, que evacua os sentidos do campo de visão do intolerante sem que ele veja.

A tolerância como sinônimo de *passividade* é bem mais *uma voluntariedade à conservação* do que uma passagem à crítica. Não se deve confundir o ato de prestar-se à cognoscência ao diverso, com a condescendência frente ao ódio. Abrir um diálogo tolerante pressupõe buscar fazer com que os dialogantes, todos, ampliem seu horizonte, que tornem sua *comunidade* um pouco menor; não significa estender tapete vermelho a quem busca a supressão do outro, a quem tem o ódio como lança, a quem ultrapassou o limiar de ser intolerante para ser odiante. Nesse caso, a possibilidade de tolerância significaria apenas a compensação (não suspensão) temporária à reação de agressividade crítica contra o discurso de ódio. Temporária – não responder *sempre imediatamente* ao ódio, ainda mais quando a falta de clareza do argumento brandido neste discurso ou a entonação aos gritos situar o (im)possível debate no campo escolhido *pelo* odiante. Pode-se tolerar a pessoa, jamais o discurso. A indiferença presta tributo ao ódio, tanto quanto a submissão. O próprio Dussel diz dessa tolerância-passividade(s/d, p. 4): é um não assumir responsabilmente a impossibilidade que pudesse ter o outro em aceitar as razões. E estamos no que Hobsbawm denunciou: “Aprendemos a tolerar o

intolerável.” (HOBBSAWM, 2013, p. 362).

#### 4.4 Que ódio?

O ódio como tema para o pensamento jurídico sul-americano é como uma camada opaca, resistente e tóxica de azinhave sobre o bronze. E seu cuidado, analogamente tem-se resumido a arranca-lo mecanicamente de tempos em tempos, para após se dar polimento e verniz ao metal. Da mesma maneira como o discurso, a ciência do direito no Brasil não tem envidado esforços para aprendê-lo, para superar(-se n)a retórica – contida na modernidade - que não desmonta o problema e tampouco dota a sociedade de boas soluções. Entretanto, a pretensão de uma definição, totalizante e definidora, não parece cabível num projeto de pensamento decolonial, que deve buscar sair da uni-versalidade. Então, um conceito próprio é mais digno de ser erguido, em consonância com as premissas desta pesquisa que indicam sua atualização necessária e constante. Então, busca-se dar um painel que seja adequado para lidar com a decolonialidade – lembremos do pensamento mestiço, *ser onde se está*.

Cabe alertar que esse trecho sobre o ódio não se funda em explicações exaustivas do que seja o racismo, do que seja a misoginia, a homofobia, transfobia, ateufobia, etc etc etc. Cada conjunto desses, de ações políticas e ideológicas frente a um grupo determinado como alvo, tem obras e obras muitíssimo mais profundas do que podemos tentar fazer em uma única dissertação. Por isso, considera-se desnecessário duplicar explicações e adentrar uma infinidade de ramos teóricos que estudam cada um desses momentos políticos.

Jean Delumeau, historiador que escreveu o excelente *História do Medo no Ocidente*, lida com o ódio em pelo menos vinte trechos de sua obra – e todos eles situados na explicação de *medo reativo*, exceto pelo antissemitismo. Os estudos sobre o *hate speech* são fundados no estudo de sociedades que tiveram etapas históricas diversas da nossa. Nunca é demais lembrar a pretensão da história universal como fundamento da Modernidade e do encobrimento de histórias outras. E logicamente o processo histórico social de cada sociedade tem aspectos de produção de tensões muito diversos; as perseguições religiosas contra os *quakers*



davam-se em outro contexto de poder nacional-estatal, tecnologias da convivência e circulação da informação pessoal que temos na perseguição religiosa contra adeptos das religiões<sup>57</sup> de matriz africana do Brasil atual. Por consequência, o ódio – e seu discurso – são contextualmente diferentes, essencialmente diferentes. Se Hobsbawm, do alto de toda sua vida de historiador, afirma que “nunca houve *luddismo* contra a bicicleta” (2013, p. 34, 35), vem havendo contra os ciclistas<sup>58</sup>, as ciclovias<sup>59</sup>. Ironicamente, mesmo não tendo antecipado o fato, Hobsbawm antecipou a resposta: a explicação está no medo da inovação social, ou seja, da ruptura que ela acarreta. E cada ruptura está enquadrada em uma sociedade, sociedades diferentes têm rupturas diferentes. O que teríamos a aprender com o discurso de antissemitismo neonazista num Brasil onde o único potencial repressor da religião judaica foi a Igreja Católica pelo Santo Ofício, antes da independência política? Não que também não seja abominável, mas sua dimensão – pelo alcance felizmente ainda restrito – é menos preocupante do que a ruptura causada, por exemplo, pela Lei Maria da Penha ou a Lei 12.711 (*Lei das Cotas*)?

O que explicaria essa tendência de *adotar uma história* uni-versal em desfavor de uma possibilidade própria, pensada de maneira autônoma e dentro da realidade da *Abya-Yala*? Por que, parafraseando um teórico *queer* (HARITAWORM, 2014, p.189), o *nosso* ódio ainda não foi objeto de escrutínio semelhante ao *nosso* amor? Talvez não seja descabida a pós-colonialidade, quando entende Homi Bhabha que há uma sensação de desorientação, da qual ainda estamos nos dando conta na intelectualidade e no senso comum, que aprisiona o pensamento dentro de fronteiras rígidas de um presente em que as figuras muito complexas que explicam a nós mesmos se cruzam no cerzir entre espaço-tempo da modernidade (BHABHA, 1998, p. 19). Honestamente, não estamos involuntariamente desorientados (ou dessuleados, pois falamos de um Sul, não de um Oriente que é horizonte de direção do pós-colonial); a bússola é o encanto acadêmico pela apregoada *excelência* da matriz europeia e estadunidense, assumido sem pejo algum. Não se entende aquilo

---

<sup>57</sup> O próprio termo *religião*, *re-ligação* com o divino é todo ocidentalizado; para não cometer a injustiça de me situar na modernidade totalizante, e à falta de maior sabedoria sobre o assunto, é feita esta ressalva sobre este termo que *ora* se empresta às maneiras organizadas de relação com o sagrado de matriz africana.

<sup>58</sup> GRUPO, 2011.

<sup>59</sup> DESIDÉRIO, 2015.

que de que se *importa* as faianças do entendimento.

O ódio, como a intolerância, é polissêmico por excelência. Se há uma atração parafrástica ao ódio de palavras como raiva, rancor, etc., também se nota o ódio expresso através de vários termos para a mesma pessoa ou comportamento; ou um mesmo *sentido* se dirige a vários alvos, ultrapassando o que a teoria pós-colonial entrega como *identidades*. O *shifting* ou deslizamento destas identidades proposto por Stuart Hall (2006, p. 08 e ss.) desconfigura as identidades, e, em si, a figura da identidade não é firme o bastante para ser isolada, definitiva, inatacável ou à prova do tempo. Assim, a polissemia do ódio ultrapassa também a rigidez da linguagem, e compreende o expresso, o implícito, o tácito e também o silenciado, o oculto, o negaceado. Quando o limite desse ódio é acossado pela produção de alguma compreensão, aproximação ou denúncia *daquilo que ele é*, a fuga acontece. Não só o ocultamento, mas antes disso a esquiva, a finta, o blasé, a retorção - tudo isso opera para dotar o ódio de um sobrefôlego e imprimir-lhe longevidade. É o caso de imagem veiculada pelo Ministério da Justiça como parte de uma campanha nas redes sociais<sup>60</sup>, em que um jovem negro sorridente tem ao lado o texto: “Meu avô é angolano, meu bisavô é ganês. Brasil. A imigração está em nosso sangue.”<sup>61</sup> E na legenda, a mensagem: “Há cinco séculos, imigrantes de todas as partes do mundo ajudam a construir o nosso país.” A mensagem esquece completamente contexto histórico onde se banhou Decreto-Lei 7.967 de 1945, assinado pelo (sempre) ditador Getúlio Vargas, que “Dispõe sobre a Imigração e Colonização” – revogado apenas em 1980, pelo moribundo Estatuto do Imigrante. No Decreto-Lei, se lê no artigo 2º: “Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia [...]”. Imigrantes africanos não são o mesmo que escravos; e tanto uns como outros sofrem com a péssima recepção<sup>62</sup> do brasileiro xenofóbico. A técnica de pintar de cores suaves o tratamento dado às

---

<sup>60</sup> BRASIL, Ministério da Justiça e Cidadania, 2015.

<sup>61</sup> Não é com surpresa que constatamos que a imagem foi *editada* no período entre a data da consulta observada nas referências (março de 2017) e a revisão para depósito definitivo deste trabalho (agosto de 2017), tendo sido suprimida a frase “A imigração está em nosso sangue”, bem como a legenda alusiva “Há cinco séculos...”. Motivo de críticas caudalosas na postagem original da rede *facebook*, possivelmente o atual Ministério tenha solicitado tal mudança pressionado pela opinião pública: é uma conjugação de terceiros-movimentos analéticos país afora, podemos concluir.

<sup>62</sup> JESUS SANTOS, 2016.

pessoas que vieram da África para cá (ou foram trazidas) nos últimos 500 anos, como neste exemplo, é o caso típico do ódio negaceado por um verniz de acolhimento.

Não é só a polissemia que se afigura como uma característica do nosso ódio. A partir do que discorre Homi Bhabha (1998, p.24), os limites epistemológicos do eurocentrismo não configuram ao mesmo tempo as fronteiras enunciativas das vozes que pronunciam ódio na modernidade. O ódio está entre nós, rebatendo e ricocheteando, pois ele se situa em múltiplos lugares ou formações discursivas que podem ou não ser antagônicas. Como a identidade não é parâmetro fixo, cada papel social assumido ou imputado pode ser o centro de um discurso de ódio, não importa se em outro momento o odiante e o odiado se ombreiam sob a opressão da matriz colonial. Odiar, portanto, é uma prática multilocalizada e ao mesmo tempo *inespacializada*, de várias posições discursivas, onde não há uma linha limítrofe, mas uma região fronteira sombreada (*border*, ao invés de *frontier*). Isso permite que a partir de coordenadas diversas e nem sempre anta/diagônicas, seja regra do jogo exteriorizar com naturalidade um ódio que em outro tempo biológico (ou seja, cabendo no espaço da vida do discursante) certamente contaria como algo repugnante, digno de ser combatido. Pensar o ódio de nosso local e tempo tem de prever a possibilidade de essa fronteira fluida, sem cercas, ser trespassada com velocidade – ainda que sem intenção nítida, imputável – em qualquer seara do pensamento socialmente inserido e comunicado, seja a criminal, seja a bio-psico-social, a afetiva, etc. Sempre haverá algum lugar na arquibancada para torcer pelos leões ou rir-se das vítimas, bastando que apareça algum condutor (humano ou não) impulsionado pelos interesses da estrutura, para direcionar a formação discursiva a (re)produzir a violência comunicativa contra o outro grupo próximo.

A *inespacialidade possível* da posição discursiva de quem odeia – e quem discursa o ódio – converte o denunciante em replicador do ódio, de um momento para outro. Numa avaliação apressada, até que isso pode dar a entender que primeiro se atenda à vítima do ódio para então tratar de seus odiantes. Contudo, o sintoma não afasta a causa: quais os interesses em formular a subalternização, a inferiorização destas pessoas? Se o ódio pode vir de vários lugares, quais são os gatilhos, quais procedimentos e pontos da estrutura estão sendo postos em resguardo ofensivo contra os odiados? Se ontem apenas os *grileiros* discursavam

ódio contra os indígenas, porque um estudante adolescente do ensino médio urbano de classe média baixa, sem posse de terras, replicaria a mesma fala? A explicação só pode estar em nível de estrutura, que monta uma narrativa que alcança a ambos.

Já que falou-se de posicionamento discursivo, uma noção imprescindível ao ódio é a *necessidade de polarização*. A eficácia de qualquer ódio não reside em isolar o indivíduo ou o pequeno grupo cercado de ameaças – isso conduziria a uma escalada de receio e medo que acabaria não em ódio, mas em paranoia, em mania de perseguição (ainda que não se dissocie do ódio, por vezes, não é conferida como requisito ou característica deste). Também se entende melhor desclassificar, aqui, a *sociopatia* – desprezo generalizado, total falta de empatia com o sofrimento alheio – como ódio, para o *problema bifronte*. O ódio aqui tem de ter algum direcionamento, pois pressupõe uma narrativa dotada de estratégias – e a proximidade da sociopatia com o niilismo se afasta de estratégias direcionadas. As primeiras estratégias que surgem numa narrativa de ódio é a formulação da representação do Outro como odiável ou odiado. Um centro, *uma periferia*. *De que lado você está?*, lê-se em afirmação à lógica do combate, do inimigo. Mesmo que seja um grupo catalogado com *mais de uma característica*, no fundo o Outro odiado representa o espelho (ou a ameaça) do Eu estruturado que compõe a narrativa do ódio. E nem sempre essa noção de *centro odiante* corresponde ao centro na Modernidade (Norte, Europa, Ocidente): cada vez mais sobram relatos de que indivíduos e comunidades com históricos comuns de privação e discriminação (BHABHA, 1998, p. 20) intercambiam valores, significados e discursos que podem ser antagônicos e conflituosos, chegando à demonstração do ódio. Em certos casos, esse ódio é fruto de estratégias de representação da aquisição de poder, atingida ou desejada.

Há ocorrência, também, da combinação de sistemas de referência social aparentemente antagônicos se combinam para descrever corpos racializados como degenerados (HARITAWORN, 2014, p. 201 e 202), descrever condutas desviantes como demonizadas. É ao mesmo tempo uma comprovação da necessidade da polarização odiante-odiado e a falha da explicação binária, que por si só é parte dessa mecânica consensual de inferiorização do outro, postulando sua destruição ou banimento. O ódio contra ateus alinha neopentecostais, católicos, muçulmanos e até praticantes de candomblé. *Coxinhas* e *mortadelas* atacam igualmente as manifestações autônomas e anarquistas. Setores feministas pedem no mesmo tom

de voz da mídia punitivista a prisão de um negro, sem condenação, sem provas<sup>63</sup>. Harmonizam-se, na hora do ódio, grupos e correntes sócio-políticas muito diferentes sob o condão do interesse por trás da narrativa.

Aliás, não devia ser novidade alguma, na Abya-Yala, o uso do ódio como ferramenta política. A conquista do povo *mexica* de Tenochtitlán só pôde ser levada a cabo pelos espanhóis porque Cortés rapidamente compreendeu o ódio profundo que os povos *totonaca*, *tlaxcalteca* e outros mais dispersos nutriam pelos primeiros, em função da dominação que estes exerciam há não muito tempo; ódio aumentado por episódios como as *Guerras Floridas*, com a finalidade de captura de prisioneiros para sacrifícios (BETHELL, 1990, p. 28-30, 150). No mesmo México, agora nas lutas pela independência, o ódio contra os espanhóis se converte na principal arma de convencimento do nacionalismo mexicano contra a restauração colonial pretendida pela coroa espanhola no fim da década de 1820; e o sentimento de ódio contra estrangeiros que permeava a população do Rio de Janeiro nos anos 1840 tinha por raiz a facilidade com que se podia culpa-los – britânicos e portugueses – pelos males do país (BETHELL, 1991, p. 112, 377-380).

De um modo ou outro, o ódio não se encapsula de maneira determinante e patológica como uma explicação simplificada. Já disse acima que a biologia pura como determinação do fenômeno do ódio que tento estudar não serve como modelo. Dois argumentos construídos no pensamento colonial reforçam esta visão: o primeiro, a respeito dos indígenas bolivianos – especificamente os *quéchua* e *aymara*, em relação aos quais a colonialidade se expressa em *ódio intolerante* (CAMARA DA SILVA, 2015, p. 198) que seria uma manifestação, em última instância, da existência de *reconhecimento* do outro. As estruturas (ou *condições estruturais*) das sociedades americanas têm sido caracterizadas, de acordo com esta autora, em *negar a própria existência* dos povos indígenas, então este ódio reverteria a perspectiva de apagamento para uma de reconhecimento. Ou então, como mencionou o professor Gersem Baniwa, “já que o europeu não conseguiu nos apagar, nos dominar por completo, ele tenta nos matar” (BANIWA, 2017) – o ódio é uma forma de saber que *ainda estamos aqui*. Isso não é patológico, é completamente sociológico.

O segundo argumento, e o mais afiado, vem dos estudos sobre feminicídio e

---

<sup>63</sup> MACHADO, 2017.

crimes em situação de conflito armado contra as mulheres, de Rita Segato (SEGATO, 2014, p. 59-60). Em sua análise destes acontecimentos, ela não considera o motivo do *ódio*, ou seja, não usa a figura dos *crimes de ódio*. Segundo ela, é uma explicação monocausal que alude ao *foro íntimo, emocional*. Sem considerar uma polissemia do que seja ódio – polissemia que tento destravar aqui -, Segato sugere que o agressor que ela descreve (femicida) tem interesse em significar seu pertencimento a um *bando*, pelo oferecimento de demonstrações de letal e cruel capacidade sem sensibilizar-se. Nesse cálculo, ela entende que essas demonstrações requerem alguma medida de treinamento – ela fala especificamente da corporação armada, mas nada impede de contextualizar isto no entremeio social de machismo misógino – que o possibilite descer de seu umbral de fragilidade e aumentar a capacidade de crueldade sem demonstrar vulnerabilidade. Há, por parte de quem pratica o ato violento, uma *sujeição interessada a partir de um cálculo de conveniência*, no qual surge o impulso à crueldade como opção instrumental. Aqui há um recorte na fala de Segato para questionar: esse interesse que molda a sujeição ao que me parece uma narrativa de crueldade como instrumento, isso não diz muito mais do que apenas sobre crimes de estupro em guerras? Certamente. O ponto é: mude-se o conjunto político operacional por trás da conveniência que dita o cálculo, e o comportamento será similar, mas dirigido conforme o interesse deste conjunto político. O pastor neopentecostal berrando na TV aberta que sugere *entrar de pau em cima, baixar o porrete pra esses caras* [participantes de uma parada LGBT] *aprender*<sup>64</sup> difere em quê, no procedimento, de um promotor de justiça que explicita inocentar policiais militares que *matem esses filhos da puta*<sup>65</sup> mediante a conveniência do objetivo que ele propõe?

Retomando o argumento da autora acima, o cálculo que faz com que a violência se potencialize e se consume é gerido pela *referência* aos possíveis benefícios codificados que derivam do pacto com quem instrui essa violência. Afirmamos que isso faz muito sentido do ponto de vista discursivo, já que a codificação dos benefícios atende a razões de linguagem estruturadas por uma narrativa e vertidas pelo discurso. Tomando os dois exemplos acima, o benefício de

---

<sup>64</sup> SILAS, 2016.

<sup>65</sup> ARAUJO, 2014. *Reincidente, promotor Rogério Zagallo é suspenso por 15 dias por ter ofendido manifestantes em 2013 no Facebook*. Note-se o tom amenizador da manchete, *ofendido manifestantes* – deixando de fora a clara ameaça à vida que o promotor passa a *intermediar*.

ser considerado um *cristão e pessoa de bem*<sup>66</sup>, ou de eliminar alvos isento de penalidade está referido – senão explicitado – nos discursos. Não apenas o *pacto masculino* que Segato explica tão bem, mas as diversas formas de trocar mensagens que signifiquem um acordo em torno delas: as *bolhas de comunicação* dão conta de delimitar, ao menos num primeiro esforço de entendimento, que estes pactos *pela nossa igreja, para desgosto dos defensores dos Direitos Humanos de plantão*<sup>67</sup> são válidos para explicar as trocas de expectativas, de valoração e de impulsos à ação que rondam o ódio enquanto se comporta como discurso. A fala de Fanon (FANON, 2008, p. 61) é ajustadíssima, por denunciar e expor que o ódio “[...] não é dado, deve ser conquistado a cada instante [...], pede para existir e aquele que odeia deve manifestar esse ódio através de atos, de um comportamento adequado; em certo sentido, ele deve *tornar-se ódio*.”

Finalizando a apropriação do argumento acertado de Rita Segato, atribuir a um sentimento psíquico de *ódio* (encastelado na individualidade e suas limitadas relações com o mundo) a complexidade de *acionar* novas e diversas formas de ação violenta, é uma explicação simplista, reducionista. A complexidade destas capacidades impulsionadoras de ódio *para* violência, residentes no discurso de ódio, combina dimensões psicológicas com uma gama inteira de condições e dimensões sociais-estruturais, dentre os quais se conta os interesses políticos, empresariais, religiosos. Não se procede (SEGATO, 2014, p. 59-60) a uma explicação referida a emoções privadas, aos afetos de foro íntimo como sendo ódio, quando na realidade estamos defrontes a um panorama guerreiro configurado por interesses de ordens que superam em muito a esfera da intimidade.

Enrique Dussel, em seu *Filosofia da Libertação* (DUSSEL, 1986, p. 61-62) explica o ódio pelo *ethos do dominador*. Um caminho por onde ele explica esse ódio é como sendo a perversão das tendências naturais, combinada ao auto-erotismo da totalidade e exclusão da exterioridade. Dussel mostra uma incrível capacidade de síntese sobre o ódio *autopoiético*: a correlação do ódio com a moral sexual, como se fosse a satisfação auto-erótica voltada à retórica de uma totalidade que não conhece nada além. Contudo, como estou evitando o viés psico-biológico, restrinjo esta

---

<sup>66</sup> <https://twitter.com/PastorMalafaia/status/837800016714551297> Último acesso 11 de março de 2017.

<sup>67</sup> Outra fala do mesmo promotor, em processo no qual opina pela inocência de um policial militar acusado de homicídio (PAULINO, 2017).

última determinação dele para a infiltração do discurso no sujeito, a interiorização, etapa *posterior* ao discurso.

Há mais neste mesmo trecho de Dussel que interessa bem diretamente à conceituação que se aplique ao *problema bifronte*. O ponto de vista que Dussel oferece é uma recombinação filosófica de uma sociologia pautada na analética, ou seja, ele verifica pelo rosto do oprimido o que se passa dentro da matriz colonial e mereça uma abertura de futuro. Para ele, o conjunto estruturado de atitudes que predeterminam a ação é o *ethos*, caráter. O ódio está condensado no centro do coração do *ethos* dominador. O ódio, escreve ele, se entristece pelo bem, felicidade ou êxito do *outro*, não pode suportar a sua presença nem existência. Mais ainda: não pode suportar nem enfrentar a realidade de seu rosto interpelante. Isso traz de novo a figura do *outro inequívoco* que para Dussel deve ser o interpelado para que o método analético produza um futuro aberto.

O ódio é, ainda segundo o argentino, a *origem da patologia política e individual*. A explicação causal de Dussel sobre o ódio encara a percepção de um ponto de partida que, embora não considere o discurso e a narrativa, olha à frente. O transtorno gerado pelo ódio é o enfraquecimento político de estruturas que deveriam portar-se com autonomia frente às ameaças. Caso se queira, pode-se entender que é o caso do *colonizado* num todo: se um ódio não suporta a existência do *outro inequívoco e igual*, o resultado é o desmonte da solidariedade necessária à decolonialidade. A visibilidade de programas do *pós-modernismo* enquanto pressão de pontos de vista fragmentários sobre a coletividade oprimida e colonizada lança mão, e muito, do ódio. *Se combinar direitinho, todo mundo...coloniza*.

Retomando o texto de Dussel, ele afirma: “A enfermidade política é o totalitarismo; a patologia pessoal é a psicose. Ambas são autocentradas e negam a alteridade; são tautológicas, perversas, autodestrutivas.” (DUSSEL, 1986, p. 62), Então, um dos traços do que se considere ódio é sua correlação com um problema social de totalização do espaço político (sempre tendo em conta as pactuações que Segato descreveu, situadas *para além* dessa totalização). Dado o problema desta dissertação, parece legítimo que essa tendência de totalização sintetizada por Dussel componha o conceito de ódio a trabalhar.

“O ódio é o desejo perverso que mantém unidas as partes estruturadas do todo totalizado.” (DUSSEL, 1986, p. 62). Assim Dussel remata sua curta e poderosa



reflexão sobre o ódio. A perversidade conta do íntimo *para* o exterior, da recombinação dos sentidos discursivos numa posição discursiva assumida pelo sujeito, e mesmo que ele não exale ódio imediatamente, a potência dessa perversidade discursiva permanece enquanto não se quebra a FD que cristalizou em *desejo* a polarização (totalidade-alteridade) pretendida pela estrutura da colonialidade. A ruptura é possível pela analética, como se viu no capítulo anterior; sem uma libertação conduzida pela analética, as partes da modernidade, estruturadas pela discursividade que deixa tudo previsivelmente dentro dos parâmetros desejados pelo poder colonial (imperial ou interno), seguem sem necessidade de recomposição pela contradição, seguem congeladas numa não-história.

*Portanto: o ódio é um portador e potenciador polissêmico da totalização dos espaços (político, social, econômico, do ser, saber, autoridade, natureza), voltado a conseguir ou manter, pela polarização dentre os colonizados, a estrutura da colonialidade. O ódio é contido nos termos do pacto entre a colonialidade e seus agentes necessários (mesmo que inconscientes disso e equivalentes como colonizados), onde se estabelecem ou benesses pela distribuição de desprezo e crueldades posta à disposição, ou a clareza de ameaças em não fazê-lo.*

Assumimos aqui que uma conceituação pode ter várias pontas soltas, mas se quisermos conduzir o problema de uma maneira voltada para onde se é e onde se está, essas duas proposições acima por ora bastam. Há inscrição na esfera do social, há capacidade polissêmica, há finalidade de totalidade, há lógica da colonialidade, retórica da modernidade, requisito de polarização entre os inscritos, há a desnecessidade de identidade, lógica de crueldade, pacto dado pela estrutura. Cada componente deve estar presente no que se levante como um discurso de ódio; à falta, pode-se questionar se é ódio ou outra coisa.

#### **4.5 Ódio como gestão**

Antes de adentrar este sub-capítulo, é oportuno desmanchar rapidamente um baluarte do pensamento conservador e, por extensão, colonizador. É o *vitimismo*, a pretensa alavanca de reversão da mão agente quando há ódio servindo discursivamente a um pacto. Aquilo que transfere à vítima de ódio a

responsabilidade por ser odiada. Fique claro que o pacto explicado acima só é possível com um nível estrutural, no mínimo transitando entre este e a narrativa, para que se fale em ódio. Secamente, Fanon já desancou esse absurdo da retórica: “Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado.” (FANON, 2008, p. 90). É necessário que se desmonte o *vitimismo*, pois isso conflita com a noção de que os interessados num discurso de ódio sejam os odiados: o ódio interessa, mas jamais a eles. Há, antes disso, personagens, entes e associações que prosperam com o ódio discursado e por isso tendem a manejar as narrativas. *Adelante*.

Os sentidos são administrados, e pela formação discursiva. Daí que o ódio pode ser consolidado em produção ordenada; mas e pode ser *capitalizado*? Embora pareça difícil estabelecer em amplitude os refinamentos táticos para cada benefício em pacto para a brutalização, o interesse por trás de ao menos um dos pactuantes desse ódio parece ser sempre o de resguardar alguma conquista da narrativa (fonte remota desse discurso) – ou de aumentar o que foi conquistado. Bauman (2002, p. 98-99) menciona a dinâmica por trás de valorização de objetos – e pessoas – de ódio coletivo. O papel da imprensa nisso é determinante, o sensacionalismo vez que outra faz o melhor que pode para condensar, canalizar e focar as frustrações difusas dos *inibidos politicamente*. A sedução de uma mídia que se mostra grata em ajudar selecionando objetivos sobre os quais descarregar a energia inexplorada. Jamais há escassez de figuras que encarnem o medo e o ódio: “[...] los pedófilos que vuelven a casa tras una temporada en prisión, las ‘invasiones de mendigos’, los ‘atracadores’, los ‘vándalos’, los inmigrantes ‘que usurpan nuestros empleos.” (BAUMAN, 2002, p. 99). Por mais que se combata, se puna e expurgue essas figuras, elas seguem inesgotáveis – isso resulta numa incerteza permanentemente desanimadora, que dificilmente pode aliviar a dor da impotência por mais tempo que dure cada explosão sucessiva de agressão. As figuras odiadas seguem num carrossel, precisam de reposição constante como alvos de agressão, e a mídia os descobre, inventa, os serve na bandeja para os seus consumidores. O polonês encerra: todo esse esforço por encontrar essas figuras seria em vão se não existisse, dentro da sociedade, uma profunda e abundante angústia desviada do que possa ser sua causa genuína e, por isso mesmo, necessitada de válvulas de escape destes circuitos alternativos que a desviam. A significância desse caos estruturado conforme interesses fica ainda mais

clara em outra obra de Bauman, em que ele crava:

[...] imaginárias ou genuínas, todas as 'soluções', para ao menos parecerem sensíveis e viáveis, devem estar alinhadas e em igualdade de condições com a 'individualização' de tarefas e responsabilidades. Existe, portanto, uma demanda por um bode expiatório individual em quem os indivíduos assustados podem colocar seus medos individuais, nem que seja por um breve momento. Nosso tempo é auspicioso para os bodes expiatórios - sejam eles políticos que fazem de suas vidas privadas uma confusão, criminosos que lotam as ruas dos bairros violentos e miseráveis ou 'estrangeiros em nosso meio'. A nossa é uma era de fechaduras patenteadas, alarmes contra roubo, cercas de arame farpado, vigilantes e justiceiros, assim como de jornalistas de tablóides 'investigativos' procurando por conspirações para encher o vazio ameaçador do espaço público e por novas causas plausíveis para os 'pânicos morais' libertarem o medo e a raiva que estão confinados. (BAUMAN, 2008, p. 138-139.)

O empréstimo de algumas noções da criminologia cultural <sup>68</sup> permite afirmar que o capitalismo tardio é um sistema de dominação cuja viabilidade econômico-política, descansa em suas realizações culturais. Esse capitalismo mercantiliza e comercializa modos de viver e entender o mundo e a história, mediante o emprego de uma máquina publicitária-midiática que anuncia e vende necessidade, afeto e apego em medida equivalente à dos produtos materiais (ou neles consubstanciada). Ele gira em torno da economia de serviços, que empacotam privilégios, fabricam experiências de (in)complacência imaginada, tudo baseado na manipulação do significado e na repulsão (ou sedução) da imagem; é um capitalismo cultural. Se o próprio capitalismo é cultural, uma de suas indústrias opera na captação do comportamento desviante (*outsider*) pelo mercado: o *empreendedorismo moral* transforma em produto consumível a (super) exposição banalizante dos corpos odiados, pontuados de estetização, estilização e fetichização. O odiado é narrativizado, sua conduta incorpora a moralização desta narrativa e os discursos se retroalimentam. O *marginal* vira um *estrangeiro* da civilização totalizante, para a consolidação de um discurso moralizador que explora os sentimentos de medo e de insegurança social a partir da superexposição de marcadores publicitários: a *impunidade*, a *irrecuperabilidade*, a *luxúria*, a *intolerância*.

Diretamente monetário ou não, se há interesse sobre o ódio, *há gestão*. Gestão implica em algo como a noção de discurso, *vogue and vague*, mas de forma mais simplificada, podemos tentar instrumentalizar isso para pensar a face do *problema*

---

<sup>68</sup> FERRELL, HAYWARD e YOUNG, 2008, p. 02-35; FERRELL e HAYWARD, 2012, p. 208-226.

*bifronte*. Se a pactuação implícita ou explícita de benesses ofertadas aos replicadores e mantenedores da violência for mesmo algo indelével, é bem possível que os termos desse pacto sejam estipulados em algum momento – e possivelmente por *um* dos pactuantes. É ingenuidade prosseguir com a idéia de que os atores que catalisam esse ódio todo, que pronunciam os termos do pacto, agem às cegas e desinteressadamente. Determinar o catálogo de interesses e direcionamentos pode ser um trabalho de uma amplitude tremenda (por isso a remissão no início do capítulo aos que já estudaram cada tipo de ódio direcionado); contudo, considerar que há uma dialética entre ódio e ação, mediada pelo discurso e atendendo ao critério da narrativa, isso se deflui com facilidade. O interesse da submissão feminina revisitado em matrizes religiosas consegue uma correia de transmissão no discurso definidor da *ideologia de gênero*<sup>69</sup> se solidifica nos ataques a pessoas e grupos feministas, estudiosos das relações de gênero, etc. A narrativa patriarcal se verte para discursos destinados a insuflar ações. Para isso, quem negocia *por cima* a pactuação, aludida por Segato, traça uma rota: avalia, planeja e executa.

Óbvio que não se espera que todas as etapas dessa gestão venham explícitas em documentos, com laudas detalhando cada ponto; mas mesmo que implícitas, estas etapas da gestão do ódio que podem estar refletidas na formação discursiva podem ser inferidas. *A gestão do ódio mede riscos, possibilidades e pontos fortes a serem explorados; estabelece continuidade de referência e joga seu impulso para objetivos determinados politicamente no início, mas que podem mudar não só política, mas historicamente:*

[...] entre outras coisas, essa Modernidade capitalista [...] Trata-se de um sistema que cria, gratifica e difunde valores sociais conflitantes que semeiam a indiferença e a insensibilidade diante das misérias humanas e as depredações de toda ordem que ele próprio provoca.” (MOORE, 2007, pg 136-137)

A matriz colonial de poder também se determina em gestão, pelo que se

---

<sup>69</sup> O Vaticano, através de seu órgão denominado *Concílio Pontifício para a Família*, publicou o documento *Família, Matrimônio e Uniões 'de facto'* (VATICANO, 2000). Neste documento, surge pela primeira vez o termo, então mal traduzido para o português como *ideologia de 'gender'*. De maneira sintética, o que o comando da Igreja Católica considera as suas próprias formas de pensar como *Doutrina Social da Igreja* e as que a contradizem – como o marxismo e as teorias de gênero, até mesmo o neoliberalismo – como *ideologias*, pois a distinção está no fato de que somente a primeira é dotada da Iluminação Divina e lida com a *realidade* – e “Não é um sistema ideológico ou pragmático que busca definir e gerar relações econômicas, políticas e sociais, mas é uma *categoria em si mesma*.” (VATICANO, 2004, capítulo II, item “a”).

entende do conceito de *controle* em Quijano, Lander, Mignolo e tantos mais. Nosso ódio, como o nosso amor, é muito diferente: é atravessado pela lógica da colonialidade. Não se *controla* às cegas, ou sem habilitar um objetivo, só pelo motivo, como o traço patológico supõe (e já foram afastados a patologia, o foro íntimo, como raiz de reflexão do ódio). Uma vez que o sujeito imperial, o colonizador – interno ou externo à mítica linha da *soberania* nacional – levanta algum risco a suas possibilidades de lucrar com alguma colonialidade (ou seja, com o controle sobre algum aspecto da matriz colonial); ou vislumbra uma possibilidade de aumento deste controle e seus dividendos, as ações de estratégia discursiva entram em ação. Foi o que ocorreu, por exemplo, com ao menos dois exemplos bem próximos, em que um deputado federal qualificou um sintagma ( |servidor público = *vagabundo* | ) em pronunciamento no Congresso (KLEIN, 2016). Imediatamente, o sintagma que já circulava amplamente nos ambientes de mídia que defendem programas neoliberais de *Estado ínfimo* deu uma arrancada e passou a objetivo de ação: “Caberá a tais atores o confronto direto com setores poderosíssimos da máquina pública brasileira, como os servidores do judiciário.”<sup>70</sup>. Os servidores de um poder não são um *setor*, são uma *categoria profissional*. Assim, quando se fala em *confronto direto*, não se propõe a rediscussão do Estado – que seria de setor – mas o ataque a pessoas por conta de sua atividade, já que tradicionalmente os servidores públicos têm sido (excetuado o interstício 2003 – 2016) a classe mais combativa em mobilização sindical para o enfrentamento de políticas neoliberais, como as propostas na narrativa de *austeridade fiscal* à qual se atrela o discurso de ódio contra os *servidores e seus privilégios*. Ameaça definida, possibilidade traçada, estratégia posta, polarização montada. Não se menciona a garantia constitucional de reajuste (até hoje sem regulamentação), o valor que se pense justo em relação à atividade, nada: *o alvo direto é o servidor*, e portanto, o corpo a sofrer violência direta: isso é o ódio.

Se há uma gestão, há o isolamento de um órgão gestor? Parece que *não*. Ao menos não me parece que a gestão seja apenas concentrada; pode haver verticalização e horizontalização escalonadas para gerir um ódio, mas os interesses

---

<sup>70</sup> MOVIMENTO, 2016. Possivelmente devido ao aumento da evidência da ligação promíscua entre este movimento de replicação do *think tank* neoliberal e o agora prefeito da cidade de Porto Alegre, a página foi retirada do site do MBL (no período entre a redação da dissertação e sua revisão final). Nada que o *Internet archives* não possa resolver, conforme a referência.

deixam se ser absolutamente iguais para serem apenas simétricos. No caso acima, a narrativa de privilégios elaborou um espelho do discurso *por dentro* da categoria dos servidores públicos, que passou menos a lutar por melhores condições para si e mais para atacar os colegas de melhores condições – com argumentos discursivos muito similares, como o de *privilégios*. Não apenas o autoprivilégio como o púlpito central de onde se discursa, por exemplo, no caso do ódio religioso, mas também a noção de nivelar por baixo, o *auto-opressionismo* serve de posição discursiva para incitar o ódio, como nesse caso dos servidores públicos. O poder de reinscrição quanto ao ódio é uma legitimação perigosa, e serve para que *dentro de uma mesma classe, de uma mesma quadra de oprimidos, num mesmo perímetro onde só há lascados, o ódio circule*, no interesse mediato de quem os controla. *Mas e a diferença colonial?* Dado que esse ponto da teoria de Mignolo (CASTRO-GOMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p. 127-168) estabelece algo pré-cartesiano, entre colonizador e colonizado, talvez seja o caso de se perguntar se esse conceito da diferença não foi pensado levando em conta a homogeneidade dos colonizados quanto ao aspecto de suas relações com o ódio. Sendo o caso...

#### **4.6 O ódio dentre os colonizados e a rediferença colonial**

Frantz Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (FANON, 2008, p. 66) descreve, a partir de personagens literárias negras, um processo de tentativa de *aquisição de valores originalmente proibidos, por interiorização*. Um ser inferiorizado – graças à colonialidade do ser – tenderia, por vezes, aspirar a ser admitido no mundo do superior (no caso, no mundo branco). Fanon chama isso de *eretismo afetivo*, localizado na psique do agente. Mas e quando essa aspiração transcende, quando sai do mental a ação humana?

Recorrentemente utilizou-se o termo *povo colonizado* como demonstrativo de quem sofre os processos da matriz colonial, neste trabalho. É oportuno pensar no que o mesmo Fanon (2008, p. 34, 85-86) e Sousa Santos (SANTOS, 1993, p. 34-35) entendem: *povo colonizado* é aquele que sofre um ato de *pilhagem política e religiosa* impositora de uma ordem, a qual se arroga o *monopólio regulador das consciências e das práticas*. Esse golpe sofrido interrompe violentamente os processos históricos de (re)contextualização de identidades, de culturas, fazeres e

saberes; a ordem imposta dispensa qualquer intervenção transformadora de contextos, negociação ou diálogo, o que leva ao nascimento de um complexo de inferioridade devido ao sepultamento da originalidade cultural, de ser e saber, deste povo golpeado. Os sucessivos golpes da matriz colonial de poder pendem para instaurar tempos em que a racialização, o racismo, o fanatismo, locupletam-se do autocentrismo totalizante. O resultado, por certo, é a perda de referências de posição contextual que antes mediavam o discurso e a adoção de posturas agressivas ou daninhas. O ódio agora tem condições mais fáceis de se (re)produzir e campeia, grassa em meio a comunidades sem vínculos de solidariedade, sem identificações ancestrais ou cosmogônicas, que foram todas apagadas na matriz colonial de poder. Se é autêntico que as palavras simples de nosso cotidiano já chegam até nós carregadas de sentidos que não sabemos como se constituíram e que no entanto significam *em nós e para nós*” (ORLANDI, 2013, p 20), a inserção da colonialidade determina que o povo colonizado experimente um desvio – por vezes brusco – nestes sentidos.

O mesmo Fanon, em *Os Condenados da Terra* (FANON, 1968, p. 39-41), posterior a *Pele Negra...*, nos dá uma ligação entre essa perda de referências em relação ao ódio e à colonialidade. Ele considera que o colonizado – e uma leitura pessoal de Fanon leva a atribuir o sentido de indivíduo e/ ou de grupo social – em seu íntimo está dominado, mas não *domesticado*; está *inferiorizado* mas não *convencido disso*. Está sempre numa tensão de espera, sem se poder dizer que esteja aterrorizado de todo. Para Fanon, o colonizado está, na realidade, sempre pronto a abandonar seu papel de caça para tomar o de caçador; ele é um *perseguido que sonha permanentemente em se tornar perseguidor*. O que impede sua explosão é o fato de o colono manter à prova a solidez de todo o sistema, sua precaução. “Esse impulso para tomar o lugar do colono constitui a tensão muscular de todos os instantes.” (FANON, 1968, p. 40). Antes que o desaviso ponha Fanon de lado, ele abre a perspectiva: as relações colono-colonizado são *relações de massa*. Ao mesmo tempo que a força do colono exerce a contenção do colonizado, exibida em símbolos e realização de seu poder, há uma manobra mais sutil que o põe a salvo da revolta. “O colono alimenta a cólera do colonizado e sufoca-a. [...] A tensão muscular do colonizado libera-se periodicamente em explosões sanguinárias: lutas tribais, lutas entre indivíduos.” (FANON, 1968, p. 40).

O que Fanon brilhantemente descreve a seguir de maneira precisa é a válvula de escape do ódio contra o colonizador e seus mecanismos de dominação, contra a própria matriz colonial de poder.

Ao nível dos indivíduos assiste-se a uma verdadeira negação do bom senso. Enquanto o colono ou o policial podem a qualquer momento espancar o colonizado, insultá-lo, fazê-lo ajoelhar-se, vê-se o colonizado sacar a faca ao menor gesto hostil ou agressivo de outro colonizado. Porque o último recurso do colonizado é defender sua personalidade diante de seu congênere. As lutas tribais apenas perpetuam velhas animosidades afundadas na memória. Lançando-se impetuosamente em suas vinganças, o colonizado busca persuadir-se de que o colonialismo não existe, que tudo se passa como antes, que a história continua. Aprendemos aí em plena evidência, ao nível das coletividades, as costumeiras condutas de abstenção, como se o mergulho nesse sangue fraternal permitisse não ver o obstáculo e adiar para mais tarde a opção inevitável, aquela que desemboca na luta armada contra o colonialismo. Autodestruição coletiva bastante concreta nas lutas tribais – tal é portanto uma das vias por onde se libera a tensão muscular do colonizado. Todos esses comportamentos são reflexos de morte em face do perigo, condutas-suicidas que permitem ao colono, cuja vida e domínio se acham assim mais consolidados, verificar na mesma ocasião que esses homens não são racionais.” (FANON, 1968, p. 40--41)

Tal é o *ódio do colonizado*, daquele que está sob uma matriz colonial de poder e por vezes sequer sabe (Fanon descreveu pontualmente a situação do *colonialismo*, mas é totalmente aplicável à *colonialidade* – ver a diferença acima) que há o domínio sobre seu ser, seus saberes, natureza, economia, autoridade. A deflexão do seu ódio rumo a outros colonizados se repete com sucesso: das brigas entre torcidas de futebol aos discursos gordofóbicos de feministas, ou racistas de homoafetivos, ou capacitivos de ateus...a ciranda dá voltas ao nosso entorno. E nisso, a *diferença colonial* já trazida no capítulo anterior sofre um momento de reflexão. Se o colonizado se remete aos pares para aplicar o ódio, o que explicaria os sentidos dados a cada ódio, já que estão entre iguais? À semelhança do que propôs com a diferença *imperial*, talvez seja apropriado que se proponha uma *rediferença colonial*, ou seja, a réplica da inferiorização dada na diferença colonial, mas circulando *entre colonizados*. Contudo, que não se deixe escapar o sentido da colonialidade aí: não se trata necessariamente de uma diferença autóctone dentre os colonizados, mas, muito mais provavelmente, de algo insuflado – estrutural, narrativa ou discursivamente – pelo colonizador. Bhabha (1998, p.21) situa independente de tradição (aqui no sentido de processo histórico) a capacidade de



legitimar as expressões a partir do autoprivilégio; essa legitimação é alimentada por um poder que reinscreve os seres através do controle das condições que presidem as vidas dos colonizados. Voltando a *Peles Negras, Máscaras Brancas* (FANON, 2008, p. 34, 40-41), Fanon conta o caso dos regimentos do exército colonial francês. Os oficiais nativos são escolhidos por sua qualidade de *intérpretes*, ou seja, se diferenciam dos outros colonizados por servirem à transmissão de ordens dos senhores aos seus. E, quando há colonizados de várias partes do império, ocorre como na anedota do soldado das Antilhas que se sentiu confundido com os *toubabs* (brancos) pelos comandados senegaleses: “Só faltava essa, sermos confundidos com os pretos! Os antilhanos desprezam a infantaria senegalesa e reinam sobre a negra da como senhores incontestáveis.” (FANON, 2008, p. 41).

O oprimido, reprimido, autoproduz em si um envenenamento anímico como resposta à violência que sofre. O desejado ato de vingança do fraco é impossível que seja cumprido diante do dominador forte. Nasce assim o ressentimento como introjeção auto-repressiva da potência que, não podendo voltar-se contra o dominador, ao incubar-se envenena o dominado. O ressentimento do dominado não pode ser vivido nem como vício, que é, nem como pura passividade resignada. Sublima-se como virtude de paciência, obediência, disciplina, fidelidade. Dessa forma, quando o oprimido ressentido de ontem é o dominador de hoje, apresenta como virtudes, *ethos*, seus antigos vícios, mistificados. A avareza do pobre perseguido habitante do burgo (burguês) medieval é agora virtude da poupança. (DUSSEL, 1986, p. 60-61)

Uma rediferença colonial faria sentido, em oposição ao que Mignolo já deixou sobre o tema, a fim de relocalizar os colonizados em suas relações e anti-relações e, portanto, permitir com que concentrem seu impulso de músculos tensionados, como diria Fanon, contra aquilo que realmente importa – a colonialidade, que deve ser desfeita. Seja como for, um diferencial permanece em todo o período da pesquisa: não se afastou o pressuposto de que o ódio, quando discursado, surge para respaldar alguma conquista da colonialidade. Aí entra a narrativa de ódio: dirigir e manter. Mas de que maneira se poderia *facilitar* essa tarefa? A resposta vem da biologia, por incrível que pareça.

#### **4.7 Às portas da *guerra memética*?**

Meme. Como o discurso, *vogue and vague*. Sua descrição mais instantânea é

a de uma imagem qualquer – geralmente de uma pessoa ou animal – com uma ou duas frases, cujos sintagmas formam uma proposição discursiva. Quem lida com a internet, e principalmente com as redes sociais, volta e meia tropeça em um meme. Alguns muito engraçados, outros discursando ódio, mas todos com a mesma capacidade de sintetizar informações por meio de referências e apreensão rápida. Sua importância: de enorme a imensa.

Um major da Marinha estadunidense publicou um artigo junto à Escola de Combate Avançado da Universidade dos Fuzileiros dos EUA (PROSSER, 2006) propondo a inclusão de cientistas da cognição e do comportamento, antropólogos culturais e experts em teoria dos jogos como *fuzileiros de memes profissionais nos campos de batalha do futuro*; e que deveria haver, por parte do governo, o reconhecimento da crescente necessidade em disciplinas emergentes sobre *guerra ideológica pelo armamento de memes*.

O Centro de Guerra Memética oferece capacidade sofisticada ausente na atual formação de operações psicológicas e de inteligência; e é especificamente desenhado para conduzir o combate dentro da mente do inimigo. Memes são ferramentas-chave emergentes para vencer o combate ideológico metafísico. (PROSSER, 2006, p. IV, tradução livre)

A constituição de um *MWC – Meme Warfare Center*, ou Centro de Guerra de Memes consta como proposta desse documento. O fator de influência do meme nas estruturas ideológicas, *como se fosse um sistema complexo adaptativo, à semelhança das doenças*, permitiria vantagem nos campos de batalha altamente disputados dentro das mentes dos inimigos e particularmente dentro das mentes dos indecisos.

A partir disso, a DARPA – *Defense Advanced Research Projects Agency*, ou Agência de Projetos de Pesquisa Avançada em Defesa, ligada ao governo dos EUA, fomentou uma pesquisa de quatro anos (FINKELSTEIN, 2011) que, dentre outras coisas, apontou ferramentas e técnicas para o uso de memes (entrevistas e captação de dados, modelagem e simulação, propagação de boatos sob modelo epidêmico, simulação de conflito político baseado em agentes) por usuários potenciais em segurança nacional (CIA, NSA, forças armadas).

A noção do *meme* foi projetada há quarenta anos. Richard Dawkins, biólogo evolucionista britânico, publicou *O Gene Egoísta (The Selfish Gene)* em 1976, no calor da já mencionada discussão sobre a sociobiologia. Num livro recheado de boa

teoria sobre seu campo, ele dá um passo ousado e entra no campo da ciência social. Sem discutir seus trechos de noventa e sete arremedo de darwinismo social, um conceito básico na obra de Dawkins é o de *replicadores*, as unidades essenciais de vida que encontram sua expressão de excelência no gene, que para ele seria simplesmente o piloto da máquina de sobrevivência que é o organismo complexo – o ser humano, inclusive. No último capítulo de seu livro (DAWKINS, 2007, p. 122-128), Dawkins propõe que o novo *caldo essencial* não seria mais o ambiente oceânico ou lacustre que gestou o início da vida – mas a própria *cultura humana*: e o novo replicador o *meme*, da raiz grega *mimeme*. Embora o autor conceda essa propriedade a objetos muito variados, vamos utilizar apenas os discursivos – no nosso caso concreto, o *meme de internet*, descrito no parágrafo anterior. Em analogia aos genes, os memes possuem sua *piscina memética*, onde estão à disposição, e pulam de cérebro para cérebro por um processo de imitação.

os memes devem ser considerados como estruturas vivas, não apenas metafórica mas tecnicamente. Quando você planta um meme fértil em minha mente, você literalmente parasita meu cérebro, transformando-o num veículo para a propagação do meme, exatamente como um vírus pode parasitar o mecanismo genético de uma célula hospedeira. E isto não é apenas uma maneira de falar - o meme, por exemplo, para 'crença numa vida após a morte' é, de fato, realizado fisicamente, milhões de vezes, como uma estrutura nos sistemas nervosos dos homens, individualmente, por todo o mundo. (DAWKINS, 2007, p. 123).

O valor de sobrevivência de um meme é dado por sua *atração psicológica* de oferecer uma explicação instantânea, superficialmente plausível, para questões profundas ou perturbadoras. A evolução espantosamente rápida dos memes, assim como seu declínio, é explicada por Dawkins com base nas possibilidades que o próprio *caldo cultural* oferece. A capacidade de reprodução dos genes – sempre há a analogia aos genes – dá a vantagem à capacidade de *fecundidade* de cada cópia memética, ou seja, em seu espalhamento ao redor do caldo, mais que em sua longevidade. Uma idéia científica, por exemplo, terá sua difusão dependente da aceitação pela comunidade de cientistas, estimada pelo número de suas citações. “Alguns memes, como alguns genes, conseguem um sucesso brilhante a curto prazo ao espalharem-se rapidamente, mas não permanecem muito tempo no ‘fundo’ memético.” (DAWKINS, 2007, p. 124)

O que Dawkins conta como terceira qualidade geral dos replicadores – a

fidelidade de cópia – parece ter sua percepção mais adequada hoje, após 40 anos. À primeira vista parece que os memes não são, de forma alguma, replicadores de alta fidelidade. Os memes são transferidos sob uma forma alterada, numa recombinação de sintagmas, ênfases, idéias; isso os difere dos genes, que buscam a fidelidade e têm suas alterações como acidentes. Parece que a transmissão dos memes está sujeita à mutação contínua e também à mistura, diz ele; de fato, a recombinação de memes em seus conjuntos imagem-texto é infinitamente verificada. Mas a alteração essencial que Dawkins não poderia ter se apercebido é que não apenas o meme muda, *mas a essência do conteúdo que ele propaga*. Uma imagem de um personagem público em uma pose boquiaberta, seguida de uma frase de efeito que faça chacota ou injurie essa pessoa tem um efeito devastador em termos de ódio, e pode ter o condão de ressituar o próprio sujeito discursivo em suas falas.

O meme deve ser contado, como o gene, pela menor unidade de replicação possível em que o sentido seja mantido. O *meme de ideia* é a entidade capaz de ser transmitida entre dois cérebros. E o meme tem como fator limitante mais importante de seu espaço de armazenamento no cérebro, competindo com outros memes e com objetos diversos da atenção e do raciocínio, justamente o que falta a todos nós na modernidade – o *tempo*. E nas dinâmicas de evolução, “A seleção favorece os memes que exploram seu ambiente cultural para vantagem própria. Este ambiente cultural consiste de outros memes que também estão sendo selecionados.” (DAWKINS, 2007, p. 127).

O biólogo encerra sua explanação da memética com a observação – preocupante – de que uma característica cultural poderia ter evoluído, mimeticamente, simplesmente porque é vantajoso *para ela própria*, pois não haveria valores biológicos de sobrevivência no meme.

Assim que os genes fornecerem às suas máquinas de sobrevivência cérebros capazes de imitação rápida, os memes automaticamente assumirão a responsabilidade. Não temos nem mesmo que postular uma vantagem genética da imitação, embora isso certamente ajudasse. Basta que o cérebro seja capaz de imitação: haverá então a evolução de memes que exploram plenamente a capacidade. (DAWKINS, 2007, p. 127).

O que ele renunciou há tanto tempo é uma realidade crescente. Principalmente no campo do discurso de ódio, o meme serve à replicação de

características meméticas, ou seja, sintagmas, discursos e até narrativas de ódio, quando surgem composições extensas, num ritmo impressionante. A capacidade memética para a narrativa despejar informação discursiva sobre o ódio parece notória. Se por vezes o meme é tomado por mero deboche, sua implementação no íntimo talvez seja a peça que falta no quebra-cabeça que liga do discurso à psicologia do ódio, um dado que talvez Rita Segato e Enrique Dussel não dispusessem para argumentar. E a evolução de memes exploratórios é visível: basta haver o acúmulo de referências pelos seus circulantes. Quanto mais uma imagem simbólica de estupidez, de destemor pela violência, de fragilidade, de dor, de poder, se fixa no imaginário de uma comunidade, mais se amplia sua capacidade de fixar qualquer discurso redigido que esteja junto dela ou mais ainda, fixar o conteúdo de um texto enorme que acompanhe o meme em uma postagem de rede social. *Uma imagem vale por mil pedradas.*

#### **4.8 Lugar de fala e rediferença colonial**

Sem cair na pecha de *pós-modernismo* dada por intelectuais da modernidade (CARDOSO, 1997, p. 10-37), há considerações a fazer sobre alguns modelos de pretensão reativa antimodernidade e, especialmente, o campo que ocupam em relação ao ódio. A questão do *lugar de fala*, ou seja, respeitar a experiência e a vivência pessoal de quem discorre sobre um tema histórico-político-social, é o tabu que seguidamente impede o debate frutífero entre várias vertentes a que o povo colonizado se identifica; sacado como trunfo nas discussões em que a rediferença colonial implementa o direcionamento e ritmo, contudo, pode ser produtivamente entendido pela decolonialidade, inclusive como meio de superação dessa rediferença.

Neuma Aguiar (1997, p. 46-47) aponta que a emoção e hábitos afetivos, são tratados como componentes *etnográficos*, que desaparecem por serem percebidos como termo privado, pré-social, numa dicotomia que lhes opõe o pensamento. O termo público e evidentemente social, ou seja, não-emocional em sentido estrito, é sobrevalorizado (como parte da antissubjetividade cartesiana). Contudo, esses hábitos afetivos são *socialmente modelados*, razão pela qual não apenas são fatos

observáveis e descritíveis em si; também e mais ainda marcam os entes, do indivíduo às instituições – e suas condutas. Como se disse anteriormente, Giacomo Marramao traçou a dimensão relacional e comunicativa que compreende argumento e narrativa na esfera pública (AGAMBEN, MARRAMAIO et ali, 2007, p. 70-71). As experiências emotivas que traduzem valores que podem estar *também* no campo da racionalidade (seja moderna ou não) são, por vezes, suficientes para narrar a pressão social, as escolhas e suas consequências, valores que devem ser bastantes para inscrever os portadores destas experiências no campo estendido da cidadania, para além das formalizações jurídicas. É legítimo, então, que mesmo os que não estão *academicizados* para compor as narrativas do porquê se entenda algo como devido ou direito, exponham suas intuições-vividas, aquilo que experimentaram e que não deve ser negociado para que não se jogue essas pessoas para fora da modernidade, *de novo*. Aqui surge o conflito, preponderante entre marxistas e pós-identitários por exemplo: se não há o gabarito da Modernidade de empirismo/ universalismo/ dialética, *não serve à racionalidade*; e do outro lado, *se não há a vivência corpórea, não há autoridade na fala*. São duas meta-narrativas que, quando cruas – comuníssimo no aqui e hoje, onde a escassez de tempo e dedicação ao pensamento social e o produtivismo acadêmico sufocam a capacidade de análise - decompõem o potencial da decolonialidade.

Contudo, *lugar de fala* é sacado intempestivamente como termo de liquidação do debate, *porque sim* (e aqui pouparemos quem lê dos termos jocosos e proto-odiosos dos termos que acompanham o sintagma *|respeite-o-meu-lugar-de-fala|* ). Entendemos que um espaço político que pretendamos que escape da doença do ódio, da totalidade, deve sim se estender

[...] à experiência das vozes que narram. Porém, isto não autoriza – e é bom realça-lo bem – a aceitação das narrações sem reservas. Nada garante, de facto, que uma estratégia narrativa não tenha implicações auto-justificativas e auto-apologéticas, tal como uma estratégia argumentativa do tipo ideológico. Na mistura inevitável de razão e experiência, argumentação e narração, que marca as relações entre os diferentes grupos humanos no seio do mundo ‘glocalizado’, uma esfera pública democrática pode efetivamente aceitar a retórica. Contudo, conforme adequadamente notado por Carlo Ginzburg, na condição de se tratar de uma retórica com provas, e não de uma retórica sem provas. Este é o passo a dar se quisermos deixar para trás a versão etnocêntrica do universalismo, bem como as derivas niilistas desse materialismo histórico [...] (AGAMBEN, MARRAMAIO et alii, 2007, p. 71)

Retomando Neuma Aguiar (1997, p. 46-47), a superpolitização do emotivo é o desenvolvimento de “[...] uma linha de indagação que focaliza a construção do sítio da emissão da voz ou ‘do lugar da fala’, como mais frequentemente é referido.” Entretanto, tal elevação simplificada dos lugares emocionais não pode pretender anular as condições que envolvem o debate. Não se questiona que alguém tenha sofrido ódio; o problema está na sua totalização *para baixo*, ou seja, num enunciador autocentrado que determina que sofrimento é adequado a cada contexto de modo totalizante, desacompanhado da percepção do rosto do outro. Quando um universitário de classe média-baixa aponta o dedo para um vergastado trabalhador assalariado que não tem qualquer leitura sequer do mundo, totalmente alienado, e debocha de sua condição pessoal como motivadora de um deslize discursivo facilmente decolonizável, isso é rediferença colonial, é *lugar de fala como argumento totalizante*. E isso não pode ter guarida pela decolonialidade: ou se descoloniza a todos, ou se fica apenas na pretensão de inversão de sinal dos sistemas de opressão. Pasmem: via de regra, a discursividade de desprezo-crueldade aposta ao sintagma *lugar de fala* revela a factualidade de aceitação de grupo com promessa de benesses, como Rita Segato traçou – e tais discursividades vêm *da autodenominada esquerda*, o que preocupa ainda mais pelo seu caráter de dissensão. É uma narratividade de fundo etnográfico (portanto, num deslocamento que não posso tomar como relevante aqui), necessariamente construída sobre - mas não para a superação – das diferenças, desigualdades e desejos construídos. “Essa linha de indagação vem articulando de um modo muito persuasivo formas de exclusão tão diversas como o sexismo, o racismo, a homofobia e o neocolonialismo.”(AGUIAR, 1997, p. 47)

Em seu texto *Narrativa e Resistência*, Alfredo Bosi (2002, p. 124-125) alerta que não são os valores em si que distinguem o que seja um narrador resistente e um militante da mesma ideologia; são os *modos próprios de realizar* esses valores. Ao não pensar tal distinção, há riscos: a exigência de engajamento totalmente simétrico de quem escreve, na mera propaganda de movimentos sociais ou campanhas políticas que almejam promoção ou combate de (anti)valores. Bosi chama de *o famoso patrulhamento ideológico* que acaba turvando a visão crítica. Outro risco, segundo o autor tão ou mais destrutivo, é o de leitores ultra-

ideologizantes condenarem antivalores *atribuídos*, ou seja, *supostamente* representados/ promovidos em alguma obra. Entretanto, com toda a vênia ao grande autor, esse segundo “risco” – que ele ilustra anedoticamente nos protestos à *misoginia de Hesíodo*, na obra de Vernant<sup>71</sup> - está caricaturizado. No capítulo anterior se frisou o exemplo de Badiou e Žižek, onde estes *antivalores* – traduzindo, a racialização e o eurocentrismo uni-versalizante – mantém o leitor na retórica da modernidade sob o verniz de pertencimento à estética emancipatória do marxismo. Discordando de Alfredo Bosi, sim, o *cânon tradicional* merece a crítica que o decomponha – destruição, apesar de soar violento, é o resultado dessas *espiadas atrás da cortina*.

As narrativas que sustentam a matriz colonial de poder operam com sucesso em seccionar as possibilidades de insurgência. Em pleno processo histórico, pretender o desfecho fechado (consciente do pleonismo) de uma ou outra corrente ainda no rumo de suas possibilidades é colocar-se no antagonismo da analéctica; as possibilidades devem ser abertas, o diálogo entre tendências e abordagens é o rosto do oprimido se reconhecendo no espelho. O viés pelo qual se combate o discurso de ódio não deveria ser o objeto de disputa.

O discurso de ódio, esse sim, preocupa.

#### **4.9 O (contra) discurso de ódio: quem somos e onde estamos**

Ainda que a academia em grande parte torça o nariz, a *história do tempo presente* em Hobsbawm (2013, p. 328) ajuda a entender o plano sociológico mais detidamente. O único problema, segundo o próprio, é a insistência em fazer história deste modo vendo o mundo em termos de *soma zero*, ou seja, sob o pressuposto – quimérico – do equilíbrio simultâneo de forças e de *potências* das ideologias. A justificativa inválida de que o debate de ideias é justo, equânime e equilibrado ultrapassa o discurso (quando se trata a agressão de manifestantes como *confronto com a polícia...*). Mas, dentro dele, é pressuposto importante para debater como o ódio está discursivamente colocado.

---

<sup>71</sup> Jean-Pierre Vernant, um dos grandes *helenistas*, ou seja, estudiosos da antiguidade da Grécia, ouviu esse protesto de uma indignada assistente de palestra, segundo conta Bosi, no trecho citado.



O discurso estabelece uma relação com a sociedade onde é produzido, que, conforme colocado no capítulo 2, seria dialética. Entretanto, o discurso de ódio é melhor entendido sob a *analética*. A analética atende à filosofia da libertação, que é a proposta de superação da colonialidade presente nestes discursos; funda uma potência da denúncia aos opressores pela palavra dos oprimidos. A analética também pressupõe a superação do conceito de classe social, gessado pelo marxismo. A inauguração de uma abordagem epistêmica, política, deve atender a realização prática do combate ao discurso de ódio.

O discurso é mediado, conforme se viu no capítulo 2. O discurso de ódio não é diferente, e já vimos acima como o próprio ódio é mediado por um pacto e seus termos. O *terceiro* da analética de Scannone é quem está na mediação para a superação da colonialidade; ele almeja restaurar o *nós* que está dentre os próprios colonizados, enfatizando o *dentre* que se ordena no meio de quem pretende ser o *todo* (o opressor) e aquele a quem se tenta reduzir a *nada* (o oprimido). A experiência radical de encontro com o rosto do outro oprimido e o primeiro momento dialético da dinâmica analética, onde o terceiro se deixa questionar pelo rosto do oprimido, é o que se busca trabalhando o discurso de ódio pela ótica já instrumentalizada. Provocar uma resposta que suscite o futuro aberto, possibilitando que seja o oprimido conscientizado de sua situação e assuma sua situação, engrenando uma *pedagogia libertadora*. Portanto, voltando ao início, Hobsbawm tem razão: não há um equilíbrio, uma *soma zero* de potência discursiva que deixe o discurso e o contradiscurso de ódio se equivalerem. O primeiro é instrumental da dominação pela matriz colonial do poder, municiado do ódio; o segundo, ponte para o *encontro com o outro*, na alteridade que constitui o *lascado* como sujeito de sua própria história. O primeiro é manutenção da estrutura, consolidando a narrativa; o segundo é *circularidade potencializadora* teoria-práxis.

A Análise Crítica de Discurso (FAIRCLOUGH, 2010, p. 101, 109) demonstra que as práticas dos membros de uma sociedade são modeladas *inconscientemente* por estruturas, relações de poder e pelo tipo de prática social que os envolve. Se levarmos em conta que o ódio está conduzindo a narrativa em favor da estrutura, o tipo de prática social está delimitado em função de duas coisas: em primeiro lugar, a utilidade ou a conveniência do pacto implícito em que a estrutura acena com (anti)benefícios; em segundo, nos sentidos *possíveis* que a polissemia conduz para

cada situação, levando em conta as formas de punição possíveis para o que é considerado *exagero* no discurso que já é de ódio. Na tela de uma arquibancada de futebol, os clássicos xingamentos sobre o árbitro ou adversários de uma partida estão na contextualidade de *suspensão temporária das sensibilidades* – contudo, um xingamento racista (e nem discuto se racismo é pautado ou não no ódio, pela obviedade) não é suscetível de *ter um pano passado por cima*, ou seja, conduz-se uma punição (GOLEIRO, 2014). Isso atende ao que a ACD preceitua: os delimitadores vão sempre além da produção de sentidos – os procedimentos são politicamente investidos, o que desloca os sujeitos em suas posições discursivas. Fosse o tal xingamento racista pronunciado em uma sessão de julgamento, a punição seria muito mais severa do que o *sursis* acordado no caso concreto.

A atuação real, concreta, a prática dos membros de uma sociedade, prosseguindo em Fairclough (2010, p. 100-106) tem resultados e efeitos sobre as estruturas, as relações sociais e as lutas sociais, dos quais eles geralmente *não têm consciência*. Quando se trata do ódio, o discurso não detém consciência *das estruturas*, e a intenção estrutural fletida na narrativa é essa mesma: manter a lógica da colonialidade como face oculta da modernidade. Assim, ao se afirmar que um discurso de ódio está na plena consciência de cada um que o repete é elevar ao nível da narrativa e estrutura quem não comanda, efetivamente, qualquer dos parâmetros controlados pela matriz colonial. Quem repete o discurso que um intermediário da narrativa odiante lança (uma figura expoente de qualquer dos ramos da atividade social ligados à estrutura, por exemplo, um mandatário, um jornalista), não faz mais do que instrumentar-se em ódio (que é *construído* a partir do social, já que, dito por Segato, a explicação psicológica não é suficiente) a serviço da totalidade contra o polo que se lhe afigura como oposto, *naquela* relação específica.

A polissemia *permitida* faz uso de jargões, bordões, *memes*, *charges*. Isso se deve à natureza heterogênea de procedimentos que os (re)discursantes de ódio podem lançar mão. Se o desejo de compor um sintagma de racismo – *adolescente/negro/pobre/criminoso* – basta compor isso, por exemplo, num desenho (*charge*) onde tal figura tenha pele em tons escuros, esteja portando (ou ameaçando com) uma arma, em vestes simples (chinelo, bermudas, camisa regata). As *dimensões sociocognitivas* de que fala o mesmo Fairclough (2001, p.109) são

acostadas na (re)produção e na interpretação do discurso de ódio; assim, o rediscursante possivelmente *não conhece a realidade para além da mostrada no discurso, ou simplesmente a nega*. Ignorando a dimensão social do problema que desemboca nos menores infratores, a falência da *war on drugs*, a precariedade de tudo exceto da demanda de *carne preta para o moedor* (tanto pelo empresariado do tráfico quanto pelo empresariado moral e pela repressão estatal) o discurso se reexternaliza e o sujeito que determina que seu polo contrário é o menor infrator, replica esta imaginária toda e pede toda a sorte de crueldade contra o *de menor*<sup>72</sup>. Cada participante da relação do discurso de ódio, para concluir com o mesmo autor, interioriza e leva consigo (até a decolonização) essas dimensões sociocognitivas para o processamento textual e o próprio texto. Assim, o *discurso de ódio tem dimensões sociocognitivas NEGATIVAS*: afasta narrativamente as condições do seu contexto social.

Os dilemas que cada discurso de ódio enfrenta ao bater contra suas contradições têm de ser resolvidas. A etapa de polarização é complexa, mas as disputas não se resolvem diretamente no discurso; sobem ao nível da narrativa. Se um deputado federal conhecido por discursar ódio contra os direitos humanos, fazer apologia ao estupro, racismo – o cardápio é completo<sup>73</sup>, é cercado pela avalanche de críticas fundadas contra suas atitudes, os seguidores sobem um degrau: “Racista, homofóbico, xenofóbico – sabem porque chamam ele disso tudo? Porque não podem chama-lo de corrupto!”, lê-se num *meme*<sup>74</sup> em que as imagens que ilustram os três primeiros adjetivos são fotos do deputado abraçando um homem negro, sendo beijado no rosto por um homoafetivo assumido, usando um chapéu de cangaceiro. Deste modo, o ódio discursado pode prosseguir, sob o alívio – contextual, em meio à crise do sistema político brasileiro dos últimos anos – de que a presumida *incurrupção* torna o recalcitrante<sup>75</sup> discursante de odiante em *vítima de perseguição*! A polarização segue reafirmada, pois os ódios não mudam o alvo – os

---

<sup>72</sup> Expressão do jargão policial há décadas, apropriada pela linguagem cotidiana de outros setores, significando *de menor* (sic) *idade*, menor de 18 anos colhido em ilícito penal (anteriormente ao ato infracional do E.C.A.) e destinado ao tratamento policial.

<sup>73</sup> DEPUTADO, 2016; MACEDO, 2016. O repertório no *Google* é imenso.

<sup>74</sup> [www.goo.gl/iY8Eja](http://www.goo.gl/iY8Eja) Último acesso: 12 de março de 2017.

<sup>75</sup> De tão recalcitrante é de se questionar se ele não seria, acima de discursante, o emissor de uma narrativa.

ameaçadores *lascados*, por sua organização que possibilite chegar ao terceiro passo da dinâmica analética.

O que pode ou deve ser repetido como discurso de ódio – ou seja, a ordem do discurso de ódio – pode sofrer alterações. Para Fairclough (2001, p. 129), isso ocorre quando há uma aparente democratização do discurso, ou seja, aquilo que explicita o desnível de *poder* (aduzimos: aquilo que expõe alguma raiz da matriz colonial), é reduzido ou desviado e se evidencia na diversidade institucional. Mas, bem mais que isso, é importante lidar com a *personalização sintética, simular o discurso privado face a face quando se discursa em público para audiência em massa*. O caso do *humor politicamente correto, da piada fora de contexto*, que se exacerba até desvelar-se em falas abertamente odiosas, sob apupos em palanque. Embora a estabilidade dessa estratégia seja limitada pela ação da crítica e punição, o que se tem em sua consecução é a estratégia de *ampliação do pacto entre a colonialidade e potenciais agentes*, captados na sedução da desinibição; é um convite a testar os limites da própria crítica e punição. Num contexto como o nosso, discursar abertamente pelo confronto armado no campo (BARBOSA, 2017) num cenário que segue registrando *pogroms* organizados por milícias, a clareza da extensão do pacto não permite dizer outra coisa que não seja: discursou ódio.

As estratégias do discurso de ódio ficam claras e podem demarcar uma gama de *propósitos narrativos* (CORREA et alli, 2012, p. 224-225) que se alinham com as benesses da pactuação pela distribuição de crueldade e desprezo. Um propósito seria o de delimitar um alvo específico, pela legitimação de um intervalo muito pequeno dentro do qual a conduta é aceita (seja ela religiosa, ética, sexual, econômica, filosófica...). Esse propósito aparece explicitado densamente na doutrina jurídica da colonialidade, que será alvo de discussão no próximo capítulo. O intento é claro: cercar o perímetro do antagonista na polarização que está implícita no ódio, como resultado da produção discursiva de uma conduta compulsória<sup>76</sup>, conduta essa quase sempre a-histórica ou anticonsensual ou puramente inscrita na matriz colonial de poder. A partir disso, se estabelece uma cabeça-de-ponte para que se

---

<sup>76</sup> O uso do *meme* do personagem *Roll Safe*, em que um rapaz está com o dedo indicador implicando pequenos toques na têmpora, significando algo como *ponha-se a pensar a respeito* (HANCOCK, 2017) tem sido depravado: acompanhado de mensagens como *Se você não roubar, não matar, não estuprar e não cometer latrocínio, você não vai pro presídio*, com a superposição do rosto do já citado deputado federal recorrente em discursar ódio (<https://onsizzle.com/i/se-voce-nao-roubar-nao-matar-nao-estuprar-e-nao-10656241> , último acesso: 11 de março de 2017).

deslegitime quem está nesse perímetro antagônico, reduzindo-o a desviante ao mesmo tempo que se borra a narrativa e esconde a estrutura. O passo final é proclamar a *inexistência narrativa* da conduta cercada e antagonizada, quando já opera a naturalização da formação discursiva inteira que o ódio utiliza: o famoso *naquele tempo, as coisas nunca eram assim*, a romantização do passado inexistente, tudo que já foi discutido no segundo capítulo. O curioso é que, por mais que se tente a totalidade uni-versalizante, a própria presença das condutas antagônicas em algum ponto da narrativa é necessária para legitimar a conduta compulsória. Não haveria, por exemplo, a afirmação da heteronormatividade na hipótese de total ausência de comportamento homoafetivo ou *queer*, enfim, qualquer comportamento fora desse molde. Contudo, o passo que o ódio busca não é simplesmente de existência dessa conduta compulsória: o discurso de ódio visa a *legitimação exclusiva*, como meio de atender à pactuação proposta pela matriz colonial; qualquer espaço fora dessa legitimação deixa de ser a segurança sob as cobertas no quarto escuro, é a incidência do debate, do contraditório – que deve ser resolvido, como mencionei, no nível da narrativa para que não se atinja a estrutura, que é onde reside o proponente do pacto. Como o termo dessa pactuação é a incidência da entrega de desprezo e crueldade, a passagem desta última às gradações de violência é resultado da contraposição à legitimação; como na fala do religioso já citada acima neste capítulo para *entrar de pau*, o pacto cobra com vigor crescente a colaboração combativa de seu polo. Afinal,

La matriz colonial de poder, aún hoy invisible a causa del triunfo de la retórica de la modernidad y la modernización, es precisamente la capacidad del sistema para reducir las diferencias a la inexistencia y hacer una categorización racial que convierte las vidas (humanas) en entidades prescindibles. (MIGNOLO, 2005, p. 71)

O curioso é que não se pode afirmar com segurança que a violência ocorra em proporção direta ou inversa à resistência, pois tanto há notas que apontam o recrudescimento de (re) discursos de ódio com o aumento de protestos, como a lógica do *pogrom*, do *apartheid*, da *heresia* e da *inquisição* tiveram espirais de acirramento. É um debate a ser proposto.

Se o discurso de ódio retém a capacidade de conformação (ou piora) social, o *fazer decolonial* impele a ajustar a situação para uma transformação que beneficie o *Outro inequívoco*. De saída, os mais *lascados* devem prioridade na ação

transformadora, pois os mais vulneráveis se tornam presa de todos os distribuidores de desprezo e crueldade, pela rediferença colonial. Os corpos que mais sentem a degradação e as violências de toda ordem devem ter sua história contada, a fim de desfazer os circuitos que energizam o pacto colonial de ódio estrutural. E o discurso, como modo de ação sobre o mundo e os outros, pela língua e seus sentidos (vide capítulo 2) é o instrumento: o *contradiscurso de ódio*.

O *terceiro analético* deve ser o ator munido de capacidade de análise histórica, sociológica, política e linguística que faça as etapas da analética, indo ao oprimido saber qual a violência discursiva que ele sofre e como isso impacta, buscando as construções de sentido, os mecanismos de retórica e antecipação argumentativa, e retomar as polissemias que determinam os sintagmas que atingem o oprimido. Ou seja, desfazer – e a tarefa é bem mais trabalhosa e demorada que fazer – a narratividade do discurso de ódio. Numa espécie de paráfrase da Oração de São Francisco, o terceiro seja feito instrumento da analética: onde houver o sofredor do ódio, que eu leve o amor; onde houver ofensa gratuita, que eu leve a compreensão da gravidade disso e da dor do *outro*; onde houver discórdia entre os colonizados, que eu leve a união que possibilite decolonizar a todos; onde houver dúvida, que eu leve a análise histórica e do contexto social e de poder que produz o ódio; onde houver narratividade, que eu leve a verdade sobre a construção seletiva da memória e sentidos; onde houver colonialidade do poder, que eu leve a capacidade profética da libertação; onde houver uni-versalidade, que eu leve a pluri-versidade; onde houver modernidade, que eu leve a trans-modernidade.

Se a linguagem condiciona a possibilidade do discurso, os apelos à etimologia devem ser muito bem contextualizados para desmontar o discurso de ódio. Como lança mão de sentidos muitas vezes instituídos dentro da língua culta e da linguagem dominante, inserida na formação discursiva colonizante, a raiz etimológica desconsidera os dizeres de resistência e de diversidade. Mais vale a pena reposicionar os sentidos dentro de suas construções históricas, dialogando com teorias como a história oral, a microhistória, a sociologia das ausências, do que aceitar a totalizante autoridade da filologia de gabinete.

Discurso de ódio é uma prática, onde se deve buscar uma regularidade de processos, explicitadas pela referência à(s) formação(ões) discursiva(s), cujos sentidos vêm da colonialidade do ser/saber/economia/natureza/sexualidade

condensada numa narrativa. O *continuum* discursivo entrega a consistência da narrativa e isso fornece os rastros para a denúncia da colonialidade geradora estrutural da mesma narrativa.

Cada sintagma tem de carregar em si a promessa de um catálogo que os demonstre como repetição parafrástica do colonizado em sua inferiorização. Adianta bem mais atarraxar esse discurso de ódio para ir impedindo sua mobilidade no desmonte do que pretender a amplitude de sua descrição totalizadora, que pode subir para o nível da narrativa e driblar o analista dentro da história de seu próprio tempo.

Os não-ditos que sustentam a evidência do que é dito no discurso do ódio devem ser trazidos à tona, tanto para o *outro inequívoco* como para os replicadores do discurso de ódio. Evidenciar a contradição permite manobrar as antecipações até não deixar margem de escape para a narrativa que pode, enfim, ser fixada nos termos da decolonialidade e demonstrada pedagógica e repetidamente até perder totalmente sua letalidade.

Cada traço da materialidade discursiva, a transcendência do linguístico, devem ser superpostas ao que já se saiba, historicamente, de cada aspecto da nossa matriz colonial de poder. A materialidade ajuda a chegar na própria estrutura que alimenta as narrativas, desvelando quem perde e quem ganha com a pactuação pela distribuição de desprezo e crueldade, quem arrecada com a dor dos corpos colonizados e como arrecada. Lembremos: não há uma dicotomia entre o concreto e o discurso como mera expressão do pensamento.

O meme deve ter uma exploração correta: suas mudanças na replicação são uma faca de dois gumes, mas sempre é melhor ridicularizar o *argumento* do que a pessoa. Quando da ocasião do depoimento do torturador Carlos Alberto Brilhante Ustra perante a Comissão Nacional da Verdade, montou-se e publicou-se um *meme*. Nele, uma foto do citado torcionário em posição expressiva de cólera, face contrita, dedo em riste, com as frases, em cima e embaixo: “Torturei, mutili e matei para obter informações” “Pedi habeas corpus para ter o direito de ficar em silêncio.” A exposição da ridícula contradição de um covarde sendo pego na própria fragilidade que ele desconsiderou quando estava exercendo a ponta final do ódio, a destruição de corpos e vidas, teve um efeito pedagógico em várias das pessoas que perguntavam como aquilo era possível. Primeiro movimento da analética.

Indicadas as diretivas possíveis para uma libertação do discurso de ódio, cabe a pergunta: como o nosso pensamento jurídico vem lidando com o discurso e a narrativa de ódio, e como podemos transmitir e aprimorar estas diretivas?

O direito brasileiro vem lidando com o discurso de ódio pela retórica, de maneira pedante e no desvio da história.



## 5. A CARA NO SOL: CULTURA JURÍDICA E JURISDISCURSIVIDADE COLONIZADA

Nos começos de uma cultura jurídica, as solenidades e formalidades têm uma importância tão grande e valem mais como coisas do que como sinais. (HEGEL, Georg W.F. Princípios da filosofia do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 193)

### 5.1 ...na Roma antiga... – em qual História o Direito nosso se *situa*

Não que a historiografia (ou a historiologia de Ortega y Gasset) seja um venerando saber conservado e transmitido por uma ordem hermética de tradição antiga; mas algumas coisas que o saber jurídico escreve no Brasil sugere que assim seja. Um mínimo de cuidado e raciocínio em escrever o que seja a *história de um aspecto determinado do saber jurídico* – e por determinado sugere-se que seja no espaço, no tempo, no contexto – é indispensavelmente prudente. Não é incomum que nos deparemos com textos (da iniciação científica até a pós-graduação) que se esforçam em ilustrar seu ponto com uma digressão de amplitude histórica remontando à *noção* de direito da antiguidade: *dentre os romanos, na Roma antiga, para o Direito Romano...* Os lugares-comuns são conhecidos e não gastaremos muito tempo neles.

Tal e tamanho apelo à ancestralidade se estabelece como um dos patamares de justificativa historicista de noções colonizantes do Direito atual. Como a historiografia da narrativa demonstra (WHITE, 1992, p. 25, 38), Hegel sugeria uma relação íntima entre lei, historicidade e narratividade; assim, não deve ser surpresa a frequência com que a narratividade pressupõe a existência de um sistema legal favorável à produção de um relato tipicamente narrativizante (moralizante). A manobra (consciente?) do pensamento de quem escreve assim é propor a instalação de um sistema jurídico do qual derive uma *autoconsciência histórica*, a qual significa “[...] el tipo de conciencia capaz de imaginar la necesidad de representar la realidad como historia, [a qual] sólo puede concebirse en cuanto a su interés por la ley, la legalidad, la legitimidad, etc.” (WHITE, 1992, p. 25). Então, qualquer recorte histórico proposto para nosso problema – agora na sua segunda face – deve ater-se a *não repetir os argumentos do conservadorismo e da*

*colonialidade*, ou seja, os de buscar num passado remoto mitificador a justificativa para o problema que engloba linguagem, sociedade, e tantas variáveis volúveis.

Outro motivo para esse comportamento hiper-historicizante pode ser a formulação de juízos moralizantes, pelo discurso narrativizante (WHITE, 1992, p. 35-39). A historiografia como uma *disciplina objetiva*, amadureceu o discurso histórico – mas também o historicizante. A narratividade (historicista) como forma de construir um paradigma consistente empresta à autoconsciência descrita ares de realidade sólida; aqueles que a escrevem

han convertido a la narratividade en valor, cuya presencia en un discurso que tiene que ver con sucesos ‘reales’ señala de una vez su objetividad, seriedad y realismo. Lo que he intentado sugerir es que este valor atribuido a la narratividade en la representación de acontecimientos reales surge del deseo de que los acontecimientos reales revelen la coherencia, integridad, plenitud y cierre de una imagen de la vida que es y sólo puede ser imaginaria. [...] ¿Se presenta realmente el mundo a la percepción en la forma de relatos bien hechos, con temas centrales, un verdadero comienzo, intermedio y final, y una coherencia que nos permite ver el ‘fin’ desde el comienzo mismo? [...] ¿O es la ficción de un mundo así, capaz de hablar por sí y de presentarse como forma de relato, necesaria para la creación de esa autoridad moral sin la cual sería impensable la noción de una realidad específicamente social? (WHITE, 1992, p. 38)

Dentro do que estamos tentando avaliar no *problema bifronte*, a narratividade moralizante historicista, como a dos des-contextos validantes de um pensamento jurídico que se vai buscar legitimar pela tradição, pela imutabilidade – ou seja, por um ajustamento significativo no tempo –, serve a algum propósito. Agora não é mais o pacto debatido no capítulo anterior, já que não falamos da produção ou circulação do ódio discursivo.

O sociólogo Boaventura de Sousa Santos (1991, p. 22; 1993, p. 34-38) lida com a noção de *paradigma da modernidade* que aspira equilibrar a tensão existente desde o Iluminismo entre *regulação* e *emancipação social*. Historicamente, o percurso desse paradigma é sinuoso, mas vem tendendo progressivamente à absorção ou colapso da emancipação pela regulação – à *conversão perversa das energias emancipatórias em regulatórias*. Sousa Santos deve essa tendência à crescente *promiscuidade entre o projeto da modernidade e o desenvolvimento histórico do capitalismo* particularmente evidente a partir de meados do século XIX. O resguardo desta relação é o tom de toda orquestração historicista descrita por White. A capacidade de atomização de eventos concernentes à emancipação, em

nome da regulação, é próprio da teoria político-jurídica liberal que domina o pensamento jurídico brasileiro há cento e cinquenta anos. Embora o liberalismo esteja no campo das teorias emancipatórias, no Brasil produziu-se o fenômeno curioso que o tornou um misto de discurso progressista e prática conservadora; e dentro desta prática, a naturalização dos interesses das classes que alegam que o direito obtinha respaldo a) na remissão ao (à *noção de*) *direito do tempo mítico*, do imemorial sob *controle* colonial destas classes (Antiguidade clássica, direito napoleônico, etc), e b) na linguagem erudita das elites que discursavam publicamente esse direito, rebuscada, cheia de brocados; inacessível, contudo imperativa. É um ranço notável mas não muito denunciado do nosso direito.

Também neste sentido (WOLKMER, 2002, p. 05 a 16) é que *juristas-historiadores*, ou seja, a intelectualidade de formação jurídica e *diletantismo* de historiador<sup>77</sup>, declinaram suas produções para variações da narrativa conservadora e *dogmática*, a qual buscava “[...] a ‘justificação’ da ordem social e jurídica vigente, tentando prova que ela mergulhava na ‘tradição’, no ‘espírito nacional’, ou que resultava num paulatino progresso do ‘espírito humano’” (Ibidem, p. 15). É – ainda nos dias de hoje – uma postura negligente, conquanto se deva *explicitar* o Direito como sendo parte e composto de processos dinâmicos, socialmente inserido, linguisticamente manejado.

Wolkmer, no mesmo trecho, também expõe a falta de contextualização crítica da historiografia jurídica do Brasil, que não atende aos objetivos necessários de uma História do Direito que sirva a resolver a compreensão (analética e decolonialmente, acrescentamos), a formação e mutações das fontes, ideias direcionadoras<sup>78</sup>, formas técnicas e instituições jurídicas; e que e, a partir/ com essa compreensão, busque a transformação presente do conteúdo jurídico instituído, que leve a tratar o Direito como potência-sentido social e humanizadora. Wolkmer fala apenas em sentido; contudo, entende-se necessário engrenar também como potência (ou *hiperpotentia*, vide página 88), dado que sentido por si só não transforma a realidade material e histórica. Sintetizando,

a missão da historiografia tornou-se mecanismo de endeusamento da

---

<sup>77</sup> Até hoje ainda não se regulamentou o exercício profissional de historiador. Basicamente, quem o deseja publica com o título “história de...” ou “antecedentes históricos...”.

<sup>78</sup> No original, *norteadoras*. Mesmo que não pareça mais do que implicância sem efeito, as pequenas decolonizações da linguagem contam para manter o futuro aberto analéticamente.

ordem jurídica, política e social do modo de produção capitalista, na medida em que o espaço institucionalizado passa a ser coberto por um 'universo ideológico apresentado como uma situação natural e independente do devir histórico'. Daí a historiografia jurídica presa aos textos legais e à exegese de seus corifeus orientar-se rumo, ora a um formalismo técnico-dogmático, ora a uma antiquada erudição da vida social. (WOLKMER, 2002, p. 16)

A desconsideração, pela visão cada vez mais rasa de *historicidade* das instituições jurídicas da América do Sul favorecia (WOLKMER, 2002, p.16, 17) a oficialização de uma historiografia de pretensão erudita, mas de âmago *passadista* (sic), que tendia a buscar refúgio em épocas remotas, descontinuadas e descontextualizados do que se estava vivendo no ardor da *Abya-Yala*. O pensamento histórico e historiográfico que assentou sua tradição no apartado que o Direito construiu para acolhê-lo, desde o século XIX, vem buscando no atemporal a legitimação do presente, o afastamento da crítica, a manutenção do posto e imposto. A marca desse surto de *historicismo tradicional* idealista, abstrato, escudado no mito da neutralidade absoluta do saber uni-versal e totalizante, que partindo da modernidade abarca os marcos positivistas, ordena-se por e para uma perspectiva linear, monoliticamente conservadora e engessante da história e do próprio direito. Como reflexo, conclui Wolkmer, a historiografia tradicional liberal-burguesa (e especialmente atrelada ao mundo do Direito) “[...] passa a ser mera disciplina de *justificação da ordem legal imperante* e da acumulação de conhecimentos para a chamada ‘cultura superior’, sem fins úteis para a realidade[...].” (WOLKMER, 2002, p.17), sucumbindo então numa *crise de eficácia*.

A inadequação de modelos, torcidos na retórica da modernidade e muito alheios ao rompimento e aos fatores históricos incidentes no direito, é razão para a busca (RODRIGUES, 1981, p. 29 e 30) de outro tipo de historiografia, que esteja compromissada com transformar o mundo, dignificando as pessoas; surge a recusa da *juris-historicidade* pensada para identificar a autoconsciência e a narrativa “[...] com a verdade dominante, oficial, arcaica e colonizada [...]” (WOLKMER, 2002, p.14). O processo de um passado reconstruído e contado não deve servir como fonte de autoridade além-túmulo, mas como a experiência apreendida e voltada à crítica analética e à transformação para um futuro aberto. Há que se fazer uma releitura da História de nosso lugar (lembrando o pensamento mestiço de Kusch – *onde se está*), processo este que implica (VIVAR FLORES, 1991, p. 39) recuperar a

verdadeira história da América Latina, feita pelo homem latino-americano, até agora silenciado pela *história oficial*, sustentada pelos grupos de poder de dentro e de fora do território latino-americano.

Como verteu para cá a construção procedimental da produção jurídica que temos? As relações entre o Direito e a história percorrem uma teia de formalismos da retórica da modernidade, desdobrada e representada pelo constitucionalismo de posição conservadora, pelo positivismo jurídico e pelo historicismo. Especialmente a partir da independência *política formal* (no caso do Brasil, 1822), o Direito pensado, (im)posto e executado aqui no Brasil espelha o que foi sistematicamente pensado e historicamente disputado no norte global – Europa ocidental e nos Estados Unidos da América do Norte. Houve a adoção de sua *cultura jurídica*. E o que ela representa?

## 5.2 Constituir e conquistar – Cultura jurídica da colonialidade

A própria noção do que seja *cultura* obedece a formação discursiva onde está inscrita; portanto, é impossível uma posição inatacável, uma *definição*. Como a ACD e a decolonialidade operam pela lógica de resolver os problemas, podemos separar os aspectos principais do parâmetro cultural que atingem essa face do *problema bifronte*. O interesse não é esgotar a literatura sobre os conceitos de cultura jurídica, ainda mais se não se situam quanto à modernidade/colonialidade. Assim, Norberto Bobbio (1998, p. 660 e 1160) indica a noção de cultura jurídica – e seu refinamento ao longo do processo histórico – desde a antiguidade clássica; Georges Duby (2009, p.112) lida com os parâmetros da cultura jurídica medieval; e Eloise Damazio aborda a cultura jurídica iluminista (DAMAZIO, 2011, p. 209-210). É aqui que vamos nos deter para começar a análise. A autora descreve o momento do impacto entre os povos originários da *Abya-Yala* e os invasores europeus, em que as formas *jurídicas* dos primeiros eram vistos pelos últimos como primitivas, assim como todas suas instituições políticas e sociais – eram estágios da passagem à civilização, cujo marco final era a imagem do europeu e suas sociedades. Sob a desculpa – não se pode encarar discursivamente como *necessidade*, dado que europeu nenhum morreria se fosse diferente – do controle da autoridade e como instrumento para

forçar o abandono da condição de ““selvageria””<sup>79</sup>, possibilita-se a construção da totalidade “civilizatória” por cima dos escombros. Tratava-se de transpor o *estado de natureza* rousseauiano para o *estado civil*, com a readequação das funções políticas às instituições implantadas pelo pensamento ocidental. Agora era questão de identificar direito e lei, *direito com a lei*, como vontade suprema do novo ente supremo estatal. O Estado é único ator e agente, a voz que vai ser com-soante; há outras vozes e nunca cessou a resistência (BANIWA, 2017), mas a potência vocal é desigual. A vontade suprema manifesta pelo Estado escolhe um território de sua imposição e de sua ação retórica de *realizar um direito certo e igual para todos*. Adota-se a inscrição mais restrita de *fontes* do direito, limitando as formas de experiência que podem ser alcançadas como crítica pelos povos dominados – ou seja, a lei é derivada do invasor, é o costume do invasor, hierarquizando as funções a ela referentes.

A tendência hoje parece mais óbvia (ou não): esse direito da cultura iluminista, justamente pelo seu desenho verticalizado, (re)presenta uma formalização necessária à frenagem da dinâmica social em sua dialética com o poder. Em outras palavras, esse direito é a síntese da proposta do príncipe Falconeri em *O Leopardo*: “Se queremos que tudo fique como está é preciso que tudo mude.” (LAMPEDUSA, 2014, p. 14-15.). Claro, as mudanças no plano econômico e social ocorreram com toda rapidez que o direito tentava refrear. Retomando Damazio, a idéia fundacional do caráter replicantemente daninho dessa cultura jurídica:

A ideia de direito, portanto, que vai se universalizar a partir do projeto ocidental evolucionista é o direito moderno, que também é colonial, ou seja, é direito do estado (monismo jurídico). Direito é igual à lei do estado e a lei do estado é igual ao direito. Esta forma jurídica representou o mais ‘avançado’ grau de civilização. O direito moderno então tem uma fundação colonial (moderno/colonial), pois um dos objetivos do direito é civilizar os povos primitivos. (DAMAZIO, 2011, p. 210).

A queda do *Anciën Régime* nas colônias da América do Sul (século XIX) tomou

---

<sup>79</sup> Lançar múltiplas aspas duplas é uma ferramenta de conotação utilizada quando a ironia chega ao sarcasmo; quanto mais aspas, mais irônico o uso do termo. Pode soar antimetodológico pelas regras usuais da academia; mas socorramo-nos de Mignolo e da desobediência epistêmica. E por fim, a profunda ironia na linguagem coloquial, especialmente a fala com gestual, é um instrumento de libertação, é um momento das dialéticas da dinâmica analética.

formas diferentes nos países do Prata: enquanto as províncias que formaram a Argentina cuidaram de propor *a posteriori* o que Antonio Hespanha chama de “[...] apologia da luta da burguesia contra essa ordem ilegítima e a favor da construção de um Direito[...]” (WOLKMER, 2002, p. 22), a crítica burguesa que se empregou contra o direito cortesão precedeu, no Brasil e Uruguai, a construção da nova ordenação jurídica. Explica o historiador João Paulo Pimenta que teria ocorrido uma indefinição política severa acarretada pelo vácuo de poder após a prisão do rei espanhol Fernando VII, com o brotamento de soluções coexistentes para este vácuo que transitam da monarquia dinástica à república descentralizada. Não havia uma solução dessas que fosse prevalente (PIMENTA, 2006, p.44), e portanto, a polifonia de demandas políticas, econômicas, dos *localismos*, não permite que se possa determinar um momento prévio de crítica consistente da liberalidade intelectual aos antigos modelos jurídicos descidos de Lisboa e Madrid. A decisão sobre *qual direito dos povos* estava aberta, e com ela, a implantação do modelo de Estado e portanto de direito, *tout court*.

As elites que agora governavam (novas *discursivamente*, no rearranjo em seu papel quanto ao Estado, mas antigas do ponto de vista econômico e dos compadrios), no primeiro momento das Independências da América do Sul, estariam afirmando exercerem o poder em nome da mudança e da novidade, e jamais em nome de um passado glorioso. Estes construtores da Nação, intelectuais, viam o modelo metropolitano e sua herança como totalmente inadequadas para o momento político. Narrativas críticas de muito valor já existiam – como a de Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* – mas havia *suspeitas* demais sobre modelos que aparentassem monarquias (se bem que Juan Alberdi, *patrono* do direito da modernidade argentino, a certa altura disse que os países americanos necessitavam de reis que pudessem chamar de Presidentes). A solução foi mimetizar<sup>80</sup> a solução que era pensada mas não consolidada...na *Europa ocidental*. Assim, os modelos europeus de organização política saíram por uma porta para voltar pela janela; foram repostos, em sua nova roupagem, como uma espécie de traço superior em termos filosóficos e jurídicos, o que reforçou qualquer retomada de modelos nativos da América como *inaceitáveis e retrógrados* (LOPEZ-ALVES, 2011,

---

<sup>80</sup> Eram *memes*, no sentido dawkinsiano, os chavões, manchetes, legendas e *charges* que circulavam na imprensa escrita da região do Prata de então (PIMENTA, 2006, *passim*).

p. 58)

Foi uma narrativa fundante de *nação* no século XIX, romantizada, positivista e darwinista, que posicionou as independências política-jurídicas formais de cada (agora) Estado como o ápice de uma narratividade teleológica de lei, governo e Estado prefigurados no tempo mítico. Para tanto, as culturas dos povos originários tinham de ser omitidas ou desviadas (FUNES, 2014, p. 39), o que importava também esquecer qualquer noção jurídica que estivesse desajustada do Direito importado de além-mar. Sendo a modernidade uma engolidora dos continentes em sua expansão, entretanto a sua modernidade foi utilizada pelas elites dirigentes dos países independentes: o apelo ao Direito da Europa ocidental se dava no nível de *comparação* pretensamente distante, onde não se assumia a cópia - as *Concordâncias Legislativas* mostram isso (PARISE, 2010). O campo do direito milenar europeu era altamente idealizado ao Sul, *mitológico*, tido como inatingível desde sempre, tanto pela falta de identificação institucional como pela inferiorização assumida pelos sul-americanos. A bricolagem do darwinismo ao campo político-jurídico trouxe a visão de que vivíamos num *continente enfermo*, necessitado, pois, de alguma *cura*, uma fórmula que podia ser proposta...na adoção plana de soluções eurocentradas, claro! Obras como *Manual de Patología Política* (Juan Alvarez, 1889), na Argentina, *O parasitismo social e a evolução na América Latina* (Manoel Bonfim, 1899), no Brasil, expõem a força dessa corrente, que buscava explicar numa *histologia* do tecido de nação a ocorrência recidiva de corrupção e degeneração (FUNES, 2014, p. 41 e 42).

O pessimismo daí resultante, sob comparações que podem não soar anacrônicas, impele o giro que vai do orgulho de nação americana para a vergonha perante outras nações. A questão nacional teve um papel direto na construção das culturas jurídicas do sul da modernidade. A onda de *positivismo jurídico* sul-americano inseriu uma interpretação inédita da nação, a partir do terceiro cartel do século XIX. Se até então a idéia de *nação* se conjugava com a postura revolucionária, de anteparo do liberalismo contra o *Anciën Régime*, a partir daí as sociedades americanas são estigmatizadas por uma *nação como marca identitária étnica*, onde a composição racial – na verdade, a *racialização* de sua idealização – seria ao mesmo tempo a cicatriz e a raiz retórica de *freios ao desenvolvimento* (FUNES, 2014, p. 41). O positivismo político e científico (principalmente de raiz



spenceriana) objetivava historicamente a subida de nível na escala das civilizações. “El imaginario de ‘civilización’ y modernidad en América Latina tuvo, por supuesto, tensiones poscoloniales. Eso significó que la mayor parte de Europa fue percebida como mejor y más moderna.”(LOPEZ-ALVES, 2011, p.61)

A idealização de um Estado governando cada única Nação americana foi tentada pelo esgotamento da pluralidade nacional, em favor do poder do Estado; contrariamente à solução europeia, que fortaleceu o Estado mas sempre reconhecendo que ele não obedecia à fórmula *one nation, one State* (LOPEZ-ALVES, 2011, p.59) e que, enquanto o poder político foi forte, impediu a fragmentação. A solução americana? Exterminar ou apagar os traços (e as pessoas) portadores de culturas políticas desviantes e até então reconhecidas ou toleradas: os indígenas, as comunidades tradicionais, os negros, etc. Os massacres dos insubmissos se seguiram, do Acre à Patagônia. O estado uruguaio se ufanava de não ter nenhum traço indígena desde 1850, e a primeira ação militar da Argentina unificada foi a eufemística *Conquista del Desierto* que baniu os indígenas até o extremo sul a pata de cavalo e fio de espada nos anos 1880. O imaginário construído foi o de uma comunidade política, cultural e etnicamente homogênea, totalmente incompatível com a realidade destes Estados da América do Sul que, segundo padrões europeus, eram ainda *débeis*.

Ningún Estado en Europa planeó dar forma a sus comunidades nacionales tanto como lo hicieron los latinoamericanos. Su objetivo era la homogeneización dela comunidad nacional y la construcción de identidad al eliminar nociones alternativas de ‘Nación’”. (LOPEZ-ALVES, 2011, p. 59)

A cultura jurídica produzida no espaço da modernidade europeia ocidental resultou de uma centralização estrutural do Estado, a qual modelou o moderno Direito liberal-individualista a partir dos pilares de *igualdade formal de todos os homens, codificação do direito em normas gerais e abstratas e criação da dicotomia Direito Público - Direito Privado* (WOLKMER, 2002, p. 24 a 27). A identificação atômica entre a lei e o direito da modernidade esvaziou a idéia de justiça. Claro que a construção historiográfica tradicionalista alça ao plano do real constituído o que não passa de ideal abstraído ou concatenado: na prática, este Direito é estatal quando se necessita do uso da coerção empregada pelo monopólio da força pelo Estado (e qualquer milícia que não seja abonada pelo *caudillo* ou pelo senhor-de-

engenho constitui facção criminosa); é centralizado exceto quando se trata de morder pequenos nacos da cidadania em tributação fragmentada e de incidência desigual; é previsível para fazer valer a falácia da *segurança jurídica dos contratos*, mas nunca para determinar uma regra de aposentadoria válida do início ao fim da vida laboral; é normativo, exceto quando se permite a forja de provas e o flagrante preparado; e sobre ser generalista, ou seja, alcançar de igual modo quem esteja sob as mesmas condições jurídicas, diz Eduardo Galeano que as leis na América Latina são como as serpentes, só mordem os descalços.

No Brasil, a Constituição de 1824, pensada para ser o espaço de criação do Direito Público originário do Império, “[...] ocultava a escravidão e excluía a maioria da população do país.” (WOLKMER, 2002, p. 85). Claro que essa exclusão era negaceada quando se pensava para a formação da comunidade imaginada de nação brasileira, que até hoje padece da ideologia da *integração nacional* avançando sobre populações originárias e quilombolas quando apetece ao interesse das mesmas elites que legislam para esquecer estas populações. Segue Wolkmer, houve um *pretense* esquecimento e uma deliberada omissão dessa Constituição e do Código Criminal de 1830 sobre direitos de índios e negros escravos, num formalismo oficial que escondia uma postura autoritária e etnocêntrica do legislador daquele início dos 1800 relativamente a segmentos excluídos de qualquer cidadania (WOLKMER, 2002, p.86)

Os teóricos clássicos do liberalismo, John Locke e Adam Smith são analisados por Edgardo Lander (2000, p. 17 e 18) quanto a seu papel em conceber um universalismo ligado intimamente ao campo do direito e do pensamento constitucional. Trata-se de um uni-versalismo não-universal, na medida em que nega todo o direito diferente do liberal, que está sustentado na propriedade privada individual, especialmente da terra e dos recursos naturais. A notabilização da negação do direito ao colonizado começa pela afirmação do direito do colonizador: o direito individual sobrepuja o direito coletivo que era base das convivências na América antes da invasão (a *Abya-Yala*). Lander denuncia que pela visão destes teóricos, em não havendo cultivo e colheita, nem a ocupação efetiva da terra serve para gerar direito; mesmo que esteja povoada, a terra pode ser considerada vacante, à disposição do primeiro colono que chegue e se estabeleça, pois o aborígine que não se atenha a esse uso não adquire direito. Aqui está o ponto de chegada do

discurso proprietário, ponto de partida da concepção constitucional de praticamente todos os países da América do Sul; não é apenas a mera ocorrência de um pensador isolado, mas uma manifestação paradigmática de uma cultura onde os indígenas não reúnem condições de deterem direito algum. Tal alcance de privação jurídica para a população indígena sob Smith e Locke, que Lander entende valer mais como direito para privar de direito, que ordenamento em si. Foi necessário estabelecer uma ordem de direitos universais de todos os seres humanos, como passo fundamental para negar o direito à maioria deles. O efeito disso é não a universalização do direito, mas a entronização do próprio uni-verso jurídico, com a expulsão radical de qualquer outro; não apenas o indígena se encontra numa posição subordinada, mas agora resulta que não possui situação nenhuma se não se mostrar disposto a abandonar completamente seus costumes e desfazer inteiramente suas comunidades para conseguir integrar-se ao único mundo constitucionalmente concebível: o do direito.

A trajetória que pode ser composta a partir de Wolkmer (2002, p.7) da historicidade jurídica evidencia mitos, falácias, contradições dessa historicidade; e impulsiona o vislumbre em primeiro plano de seu perfil e natureza ideológica, qual seja a “[...] tradição legal profundamente comprometida com uma formação social elitista, agrário-mercantil, antidemocrática e formalista.” Mas o que essas características têm encoberto? As concepções de jusnaturalismos diversos operaram (WOLKMER, 2002, p. 32-33) para esconder o real objetivo de possibilitar a transposição de uma retórica formalista, falaciosamente igualitária e solidária para um campo onde outros tipos de relações políticas, sociais e econômicas poderiam vir a brotar no pós-colonialismo sul-americano; não o foram porque a operação fez tábula rasa dessas potenciais relações como *inviáveis* e, uma vez que indefensáveis, o discurso salvacionista direcionou-se ao jusnaturalismo acoplado ao positivismo que explica o Direito por sua própria materialidade coercitiva e concreta, fundamentando sua validade na própria existência de organização normativa e hierarquizada.

O liberalismo acabou se ajustando, após a independência brasileira, como proposta de progresso e modernização pensada para a ruptura com a metrópole. Veio a se tornar componente imprescindível para o respirar da vida cultural (levando em conta o recorte de classe) do país e para a projeção das bases tidas como

essenciais à organização do Estado e integração da sociedade nacional (WOLKMER, 2002, p. 75-79). A estratégia liberal-conservadora, espelho da ambígua conciliação liberalismo-patrimonialismo própria do Brasil, resultou numa cultura jurídico-institucional marcadamente formalista, retórica e ornamental, de profundo traçado *juridicista* desaguando, então, no *bacharelismo* da elite cultural do século XIX. A disjunção entre o *modelo* liberal europeu e o liberalismo praticado aqui importa, na medida em que, enquanto o modelo europeu não teve tanta penetração popular numa América iletrada, o liberalismo daqui foi canalizado e adequado para dar suporte aos interesses das elites (oligárquicas ou não), dos terratenentes, do clientelismo, do caudilhismo. O alcance limitado e a práxis distorcida destas idéias reforçam tanto a anulação de sua importância nas convulsões sociais de massa quanto o caráter restrito, abusivamente elitizado de sua implementação vertical no/pelo Estado. O liberalismo brasileiro nasce do governo, preocupado com a necessidade de ordenação do poder nacional e acaba impondo-se em sua vertente conservadora, hegemônica e anti-democrática, numa retórica projetada como imaginário simbólico e a-histórico, atribuindo aos homens letrados a responsabilidade exclusiva do funcionamento das instituições.

Nos países do Prata a ordem liberal implantada nos demais países também delibera o massacre dos princípios de legitimação política adotados nas comunidades tradicionais e originárias da América do Sul: “[...] la ‘cacicabilidad’ de cada nación hispano-americana ‘está em razón inversa a su proporción de sangre europea.’” (FUNES, 2014, p. 45-46), razão pela qual o constitucionalismo liberal parece já então muito desajustado à concretude da vida política nas ex-colônias. Daí a necessidade de *ajustar a sociedade ao modelo*, e não o contrário. A saída pela racialização é evidente, tanto no massacre das populações indígenas, como no encobrimento das comunidades de descendentes de africanos como na solução pelo branqueamento via importação de colonos europeus: a *nação* se constitui como uma máquina necessariamente autoritária que integra sob a condição de segregar.

Para a elite sucessora nas ex-colônias, importava montar uma estrutura de poder que tivesse possibilidade de autolegitimação, de onde foram pensados os primeiros cursos jurídicos (junto com a implementação da construção do Estado nacional). As primeiras faculdades de Direito, inspiradas nos pressupostos e requisitos formais de modelos vindos da Europa, consolidaram a produção de um

pensamento jurídico avesso aos anseios de uma sociedade agrária de multidões excluídas: pretensamente ilustrado, cosmopolita e literato (WOLKMER, 2002, p.81). Dali saíam profissionais da lei que lançavam mão de um intelectualismo alienígena, papagaio de princípios das culturas das línguas imperiais (francesa, alemã, inglesa) que ocultavam a institucionalidade de um espaço de privilégios econômicos e manutenção das desigualdades sob um véu de neutralidade e moderação política, postura tal que treinada no formalismo retórico caprichado, reproduziu a primazia da segurança, ordem e liberdades individuais sobre os demais princípios (IDEM, p.100).

Havia um temor difuso, por parte das elites sul-americanas, de que se condensassem mobilizações políticas das classes baixas (ANDERSON, 1997, p. 78-79), como os levantes de indígenas ou de escravos negros que já haviam sido vislumbrados no Haiti, no Peru, no México, no Brasil; isto se manifestou na oposição da comunidade *criolla* sobre a lei madrilenha de 1789 que determinou um tratamento menos desumano para com os escravos, e à opinião entredentes do próprio Bolívar de que uma rebelião negra era mil vezes pior que uma invasão espanhola. A força anterior (se bem que calculada e direcionada) da crítica burguesa contra o antigo Direito mudou de compasso para estabelecer a naturalização desta hegemonia liberal-individualista como paradigma. Era necessário pôr ordem às revoluções, históricas e do devir, e ondas sucessivas de constitucionalismo na *Abya-Yala* mostram isso.

A influência liberal nos pactos políticos da América do Sul, durante e após a consolidação de independências e de Estados, leva à adoção de fórmulas consideradas essenciais para a sobrevivência política de entidades que estavam sob risco permanente de fragmentação. Uma dessas fórmulas era a adoção de uma Constituição, e de debates e estudos (e estudiosos) que aperfeiçoassem o modelo trazido da França, EUA, Haiti e Espanha (a constituição gaditana foi um marco quanto a isso, tanto pela proximidade linguística como pelos modelos representativos). Entretanto, se numa primeira onda constitucional(ista) americana o espaço era de debate político centrado no liberalismo clássico, de garantias do indivíduo contra o Estado, liberdade de comércio, contratualismo rousseauiano amplificado, representação ampla, finda a revolução deveria haver o início da *ordem*, na construção de Estados conduzidos por elites preocupadas com a centrifugação e ruralização do poder, a reconstrução do aparato administrativo, a inserção na

economia mundial, a defesa – em certos termos – da independência, buscando afiançar o poder da nova autoridade central. Um terceiro ciclo constitucionalista da América do Sul reforçaria, da metade até o fim do século XIX, a idéia até então subjacente de felicidade e progresso nos termos da *riqueza das nações*, conduzida pela inserção dos países no mercado mundial obedecendo a uma divisão internacional do trabalho posta e aceita: a virtude econômica importava para entender o costume e gerar regras constitucionais (FUNES, 2014, p. 22 a 25 e 28; LAURINO e QUINTANILHA, 2016, p. 130). O constitucionalismo de vertente ocidental é promovido a epísteme; o argumento de realização plena da humanidade, imposto à Abya-Yala se converte na razão motivadora de colonialidade sob a vontade máxima do Estado (SPAREMBERGER e VELASCO, 2016, p. 15-16).

Chegou-se ao ponto que as *Concordances* (compilações de direito comparado, coluna-a-coluna, entre o texto integral de ordenamentos jurídicos mundo afora) eram vistas como um panorama imprescindível da legislação de todas as nações *cultas* do mundo (PARISE, 2010). Mignolo (2007b, p. 109) e Wolkmer (2002, p. 7-8) dão conta de que para haver uma auto-concepção nova de identidade política em meio a essa ruptura com o absolutismo das metrópoles, as elites *criollas* do espaço latino-americano tiveram de lançar-se a uma rearticulação com a diferença colonial, dando-lhe uma nova forma. Isso os converteu em *colonizadores internos*: povos indígenas e afrodescendentes foram submetidos, ao mesmo tempo em que se pretendeu uma independência – ilusória, é claro – quanto à lógica da colonialidade, pautada no positivismo e no liberalismo. Os estados-nação não sinalizavam de maneira alguma que se estava superando o colonialismo através de um modelo próprio de modernidade (até porque a modernidade engoliu Américas e Europa). Especificamente para o Brasil, escreve Wolkmer que

[...] a transposição e a adequação do direito escrito europeu para a estrutura colonial brasileira acabou obstruindo o reconhecimento e a incorporação de práticas legais nativas consuetudinárias, resultando na imposição de um certo tipo de cultura jurídica que reproduziria a estranha e contraditória convivência de procedimentos burocrático-patrimonialistas com a retórica do formalismo liberal e individualista. A dinâmica dessa junção eclodiu nos horizontes ideológicos de uma tradição legal - seja no âmbito das 'idéias', seja no âmbito das 'instituições' - marcada pelo que se irá designar como perfil liberal-conservador. Essa direção está delimitada, particularmente, em três momentos da produção jurídica nacional, representados na vigência institucional do 'Direito Público', no espaço conflitivo do 'Direito Privado oficial' e no processo de constituição do pensamento

jusfilosófico pátrio. (WOLKMER, 2002, p. 7-8)

Todo e cada um destes problemas merece um trato que reverta a naturalização de instituições e culturas solidificadas no mundo jurídico. A promoção de uma nova concepção histórica das fontes, idéias e instituições tem o dever da revisão crítica de ações, acontecimentos e produções do passado, no que tange às práticas de regulamentação e de controle social dad/as pelo Direito. Para o exame histórico-crítico da cultura jurídica, se problematiza o direito que foi transposto e incorporado com a colonização, indagando a natureza do moderno Direito liberal-burguês, a especificidade ideológica de suas instituições (pública e privada) e o núcleo caracterizador da historicidade de seu pensamento. (WOLKMER, 2002, p. 24)

Se há um valor que pode ser conferido ao comportamento da cultura jurídica de matriz colonial, isso diz respeito à sua autossuficiência dissociada do histórico do mundo, sob o discurso de suficiência erudita. É uma *cultura epifânica da erudição romantizada*. As epifanias se replicam quando, desde o início da formação jurídica dos profissionais, deliberadamente se oculta o que vimos acima sobre narratividade, historicidade, autoconsciência, moralização; a replicação toga essa cultura epifânica do direito, face da modernidade que consideramos um anti-valor. Oliveira Vianna, teórico da política brasileira do início do século XX<sup>81</sup>, entende que cultura jurídica, assim como cultura política, é o exercício da *alta erudição*, em níveis ascendentes (VIANNA, 1999, p. 419,425, 427). Um renomado autor (REALE, 2001, p. 138, 212, 307-308) da literatura do direito nacional *revela* que a cultura jurídica tem a conotação de “*alta cultura*”, como quando se refere a Rui Barbosa e “sua cultura jurídica”; em seguida, *revela* que a cultura jurídica se incorpora na *evolução cultural*, sinônimo de *civilização*; exclui da modernidade os que não sejam “os grandes historiadores, forrados de real cultura jurídica” (quem seriam os pequenos, porventura?); e, portanto, a epifania se abraça à megalomania da autossuficiência elitista para desespero das teorias críticas que já à data dessa edição havia por aqui, com esta cereja do bolo: “Nesse ponto, preciso é salientar que o Brasil, que, sob tantos aspectos, pode se orgulhar de uma grande e original cultura jurídica, bem pouca atenção tem dispensado à história de seu Direito.” Embora em um manifesto

---

<sup>81</sup> E que influenciou o artífice do IPES, Golbery do Couto e Silva, mentor intelectual do golpe de 1964 no Brasil (DREIFUSS, 1987).

um pouco posterior (REALE, 2004), este autor contemporize dizendo que “[...] os *acontecimentos* culturais não podem deixar de ser examinados à luz de seu tempo, em função de suas circunstâncias e conjunturas determinantes”, logo abaixo sua defesa-ofensiva das ações do Integralismo brasileiro do qual foi militante deixam claro duas coisas: a de que, num ponto ou outro, o discurso revela a *formação discursiva* que, aqui, é a do intelectual escorregadio a ponto de se ombrear com San Tiago Dantas, Helder Câmara, mas manter a autoconsciência narrativista de que seu ponto de vista ainda é justificável pelos erros alheios; e que a gestão pedagógica da academia tem um papel para a decolonialidade do saber jurídico, que é tratar certas obras (e autores) com o cuidado com que outras formações profissionais lidam com o tóxico, a condição insegura, o perigo de acidentes. Colocar o autor e sua obra em seu contexto *antes* de lê-lo pode evitar que se tome por verdade tanta epifania e se prossiga o culto. Fecha parêntesis.

Para pensar a partir da *contramargem do Ocidente*, o argentino Germán Bidart-Campos (BIDART-CAMPOS, 1989, p. 267-268) pensa mais próximo de nós o conteúdo do que seja uma *cultura jurídica*: uma subespécie do conjunto cultural de cada sociedade, o que não deixa de soar artificial. Então, ele propõe a partir de L. Friedmann desdobrar essa cultura jurídica em uma *cultura jurídica interna* e uma *cultura jurídica externa*. A primeira seria própria dos agentes de atividades especializadas como um *foco de origem*, como a academia - quase como o *modo de fazer* que nosso patrimonialismo adota. A segunda aproximação seria aquela que permeia toda a população considerada num espectro jurídico dado. O interessante nessa noção dada por Bidart-Campos é a complementariedade: uma cultura sem a outra resulta deficiente. Se a cultura jurídica interna, pensada em nível dedicado, não se torna externa e circula (observo que em uma versão de outro nível de linguagem e expectativa de vivência) no restante da sociedade, o aporte fragmentário resultante a torna esquizofrênica. O único problema dessa noção do autor é que ele pressupõe a coordenação pela cultura jurídica interna, o que não resolve a matriz colonial, posto que mesmo que haja uma dialética entre estas culturas, o horizonte analético segue inalcançável (exceto se a academia tiver o rosto do outro inequívoco, até agora algo utópico) – o exemplo pungente é o de Carl Schmitt e Helmut Nicolai, que dotaram de cultura jurídica opressora o conjunto social



do entorno. Se a relação entre as duas partições<sup>82</sup> da cultura for harmonizada na analética, essa noção de Bidart-Campos ajuda a entender os problemas que se enfrenta aqui nessa dissertação (e para além dela). Ambas as partições da cultura jurídica devem compor o que ele chama de *cultura democrática*, mas se a noção de democracia está na retórica emancipatória da modernidade, é de se propor sua substituição por *cultura decolonial, momento decolonial, decolonização*; isto porque uma das duas culturas pode estar contaminada de *topoi*, discursos e práticas antidemocráticas – como o Brasil e suas legislaturas dessa segunda década do século XXI.

A noção de cultura jurídica interna é importante para que se veja que, se de um lado a população brasileira foi mantida à margem do direito colonizador, de outro lado as rédeas sempre tiveram dono. Há razão no *meme* de uma cédula de Real em que se lê, escrito a caneta: *o direito civil existe para que os ricos explorem os pobres, e o direito penal para evitar que estes se revoltem contra os primeiros*.

O historiador José Reinaldo de Lima Lopes sintetiza (LIMA LOPES, 2003, p. 199-213) que as primeiras arenas de modernização do pensamento brasileiro determinaram aos juristas do início do século XIX que, ao mesmo tempo em que aceitavam as decisões do sistema do direito existente, obrigavam-se a reinterpretá-las para uma realidade político-organizacional em trânsito, fenômeno que se repetiu na transição para a república, e depois dentre cada modelo esquemático republicano. Isso construiu a *cultura jurídica real* do Brasil. A aproximação dos operadores com o direito determinava uma cultura jurídica *do seu tempo*, ou seja, historicamente considerada – o conservadorismo do direito reflete a inserção ou afastamento da influência da Igreja, do comércio de escravos, dos industriais, do agronegócio, etc. Essa aproximação dava uso instrumental à cultura jurídica também para a reforma do direito, com seus momentos marcantes na Lei de Terras, nas Constituições e suas reformas, no direito trabalhista, etc.

Lima Lopes ainda ressalta, assim como Wolkmer, que os ideais do direito inicial

---

<sup>82</sup> O conceito *matemático* de *partição de conjunto* é interessante de ser tomado em conta para essa ótica de cultura jurídica. Uma partição de um conjunto C é qualquer coleção P de subconjuntos não vazios de C, dotada da seguinte propriedade: todo elemento de C pertence a um e apenas um dos elementos de P. Dizemos que cada elemento de P é um bloco da partição. Se checarmos cada elemento de C como podendo pertencer a mais de um conjunto, mas anotando isso nas propriedades do conjunto, podemos passar a um pluralismo jurídico dentro de uma condição de cultura social como a *cultura jurídica externa* que o argentino traçou. Isso merece algum desenvolvimento.

brasileiro foram importados da Universidade de Coimbra, local de formação dos juristas daqui até a abertura dos cursos de Recife e São Paulo. Nesses termos, a cultura jurídica brasileira, herdeira imediata da voga jusnaturalista e da sua respectiva *doutrina* ou teoria da legislação (situada principalmente nas monarquias ilustradas entre a Restauração e a Primeira Guerra). A face juscultural da modernidade (FAGUNDES, 2011, p. 52) totalizante disso que se passou a entender por *doutrina jurídica* se compunha na convicção firme de que *lei é comando*, e acima disso tudo é *vontade*; vontade de Deus, vontade do legislador, vontade da lei, vontade do soberano. Contudo, jamais *vontade do julgador*, *vontade do aplicador da lei*. O jurista se imiscui, não se assume na ribalta de um roteiro que ele mesmo escreve. É o deslocamento do sujeito da enunciação: a legitimidade dos seus absurdos depende da aura de neutralidade emanada da impessoalidade. “Na doutrina é o jurista que fala sobre o Direito, usando uma metalinguagem para emitir comentários sobre conceitos e desenvolver teorias sobre a aplicação de princípios jurídicos.” (COLARES, 2010, p.13)

Discursivamente, a ACDJ não deixa dúvidas (COLARES, 2010, p. 287, 292) de que o direito é a forma por excelência da potência, do poder de *nomear o que é e o que está vetado de ser* no mundo concreto. O discurso que o direito adota e reforça sempre tem por meta interferir na intermediação histórica dos sentidos, dominando o que é classificado como verdadeiro ou válido e o que não é. O direito simplesmente é capaz de criar / apagar narrativamente as coisas, as relações e sua licitude; o direito confere às realidades que derivam de suas *operações de classificação do mundo* – e o julgador e o doutrinador realizam a meta-autoconsciência, ao pretender reduzir o mundo a seu saber! – a validade da permanência no próprio mundo, mesmo que seja necessária a torção do histórico. A seco, o direito se posta como instrumento a serviço da colonialidade.

Mas é necessário separar funções, mesmo que seja apenas retoricamente – afinal, a contradição discursiva entre pretender a meta-autoconsciência do mundo e os escritos fundadores do Direito da modernidade tem de ser resolvida – pela narrativa. E a dogmática jurídica é esse nível de narrativa, fincando pilares na proposição de autonomia científica e cavando seu *inter-valum* na prática dos que escrevem doutrina jurídica. Lançamos mão do que escreveu a respeito Vinícius Calado (COULTHARD, COLARES, 2015, p. 143-144), que melhor sintetiza isso: a

dogmática jurídica cumpre importantes tarefas de *socialização* (homogeniza valores sociais e jurídicos), de *silenciamento do papel social e histórico do direito*, de *autoproteção* (cria uma cosmovisão autopoietica do mundo social e de seu direito) e de *legitimação*, ao apresentar, como ética e socialmente necessários, os deveres jurídicos. A prática da dogmática jurídica existe estruturalmente para criar, instituir, manter e reproduzir a matriz colonial do poder, através de um processo contínuo que se realiza discursivamente no cotidiano, naturalizando e legitimando sob o paquímetro do interesse dominador presente. E retomando Eloise Damazio (2011, p. 56-57) para corporificar a responsabilidade disso tudo: cada legitimação pontual do processo anti-histórico da leitura que é feita *a partir* do direito esquematizado pela Modernidade, não na cultura jurídica interna mas ultimamente com mais intensidade na cultura jurídica *externa* pela mídia; essa legitimação é dada pelo *jurista. Ju-ris-ta*. São esses legitimados pela academia epifânica e autopoietica, em enorme medida impermeável ao *outro inequívoco* que mostram como o texto deve ser lido *autorizadamente, sedimentando* uma venerável leitura já feita, bem como seus sentidos já postos, podando a polissemia.

Uma cultura jurídica da colonialidade estabelece (COLARES, 2010, p. 203) a narrativa de ações conforme uma concepção de realidade regularizada, ordenada, imposta à coerência (não se esqueça da resolução das contradições do nível discursivo); essa concepção é integralizada / significada / garantida pelo conjunto Lei – dogmática. A autoridade dogmática pela autoconsciência na historicidade, o uso dos recursos da retórica do direito da modernidade, a expulsão para o campo do irreal daquilo que não se ajusta, tudo isso que foi descrito acima, seja doutrina, seja jurisprudência, seja norma, só se faz instrumental pela intermediação da linguagem – pela composição de um *jurisdiscurso* da colonialidade, ou uma *juscolonialidade discursiva*.

### **5.3 Juscolonialidade: como o jurisdiscurso situa a colonialidade do saber jurídico**

Com razão, o pensamento decolonial (MIGNOLO e KLINGER, 2009, pg 45) assevera que nossos intelectuais têm sido fundamentalmente *consumidores* de erudição do *primeiro mundo*. A cumplicidade entre as formas de conhecimento

moderno, de *scientia* e os regimes de poder impostos pela modernidade levou à suposição generalizada de que nunca seríamos levados a sério como produtores de conhecimento, de saberes. *Isso tem de acabar.*

Antônio Candido (2006, pg, 139) descreve a supremacia dos estudos de direito na literatura brasileira até o século XX. Uma cultura jurídica de bases universitárias compunha escritos que tentavam suplantar os problemas de uma arquitetura política mal estruturada: problemas de fronteiras e território, participação e decisão política, o paternalismo civilista, as minúcias do comércio. Daí ocorre a tendência ao formalismo dessa literatura e dessa cultura, com a *retórica* como técnica – e aqui fisgamos a idéia de Cândido para que se opere com a modernidade. A fusão entre *discurso* e *sermão* em *jurisprudência* consolida a continuidade cultural do direito como essência literária e discursiva. Retórica e lógica, discurso e sermão, modernidade e colonialidade, *discurso de ódio* e *entendimento doutrinário*. As conjugações mostram a confluência de saberes de nomenclatura diferente, e um só problema – o direito no Brasil é colonizado de cima a baixo.

Partindo da ACD (WODAK e MEYER, p. 22; COLARES, 2003, p. 07) e da AdD (ORLANDI, 2012, p. 61-62) o discurso jurídico sobre o ódio se estrutura pela *dominação imperial*, é *narrativamente* (e não historicamente) (re)produzido e interpretado na colonialidade do saber, e a *matriz colonial do poder* é legitimada pela *retórica da modernidade*. A leitura e discursividade jurídica sobre o ódio atribui um valor fixo para o que utiliza como conceito de história, na permanência do iluminismo/ liberalismo burguês de uma cultura jurídica interna ensimesmada. Sobre os instrumentos sociais dessa cultura (a doutrina jurídica e a normatividade, em especial) age a linguagem, selecionando, (re)ordenando e (re)construindo os sentidos possíveis.

A pretensão de neutralidade do direito tem a ver com a matriz hermenêutica, que já foi mostrada em capítulos anteriores; se o sentido estivesse inteiramente no texto, o intérprete se diria mais neutro que sabão de côco. Entretanto, a interpretação está na pessoa, e não no texto – mesmo a matemática (CORTESE, 2017) não escapa da subjetividade. Cristina Cattaneo (COLARES, 2010, p. 131-132) é muito clara quando lembra que apesar de inúmeros movimentos da hermenêutica clássica (*gadameriana*, como a proposta por Streck) servindo de base a discussões doutrinárias, nesse campo não se pensa a interpretação jurídica como

essencialmente produzida, passível de inúmeros deslizamentos de sentido. A AdD pretende a recusa do *conteudismo* (a separação forma/conteúdo); cada sentido é *produzido* por alguém, não sendo jamais *crystalino*, transparente. Não há, como pretende cada manobra dessa hermenêutica, uma verdade oculta ou *mais justa* do texto jurídico; há sim um discurso que pode ser entendido por seus gestos, contexto, posição de quem discursa e assim por diante – então só pode haver interpretações *possíveis*. E, é claro, sempre respeitando a história.

Neutralidade e autonomia do direito e do discurso jurídico são deriva da retórica da modernidade. A linguista Leda Tfouni, agregada à ACDJ, desvela (COLARES, 2010, p.75) que o Direito é um modo de replicação do funcionamento social que, por sua vez, é reprodutor do conjunto norma-dogmática dito pelo Estado, e perante este deseja ser visto como operando isento dos fenômenos sociais de mais impacto. Dizendo-se neutro, o Direito pretende apagar a origem histórica de cada uma de suas imposições – mas as análises de discurso utilizam justamente a história para buscar o modo da constituição dos sentidos no mundo jurídico. A busca deve ser, portanto, por entender o surgimento da *ciência neutra do Direito*, propondo senti-la numa nova epistemologia, para além da idéia do idealismo jurídico e das pressuposições da transparência da linguagem que emprega.

O direito como discurso empreende trocas com restante do mundo social (COLARES, 2010, p. 287-288), o que relega ao campo da *crença mítica* os aspectos idealizados de neutralidade e autonomia do direito – e dos juristas. Como a eficácia da própria crença depende de seu reconhecimento como ciência, se esta não for adotada por todo o corpo de juristas – ou pelo menos pela densidade destes – a crítica a estes dois aspectos se torna própria de hereges<sup>83</sup>. A permanência dessa/ nessa crença deve-se ao desconhecimento do componente arbitrário que reside em sua origem. E essa origem é pautada numa comunidade simbólica de agentes do poder da colonialidade, que a partir de suas táticas de implementação da matriz colonial do poder buscam cada ramo do controle colonial da vida; a *formalização do direito*, como ferramenta retórica e ao mesmo tempo de enunciação privilegiada e totalizante, é o que empresta força de compressão sobre os submetidos (e os hereges). Essa formalização é soldada à uni-versalização, conduzindo à

---

<sup>83</sup> *Heresia* (do grego para *escolha*), na história medieval, era o nome dado a qualquer corrente *dissidente* do cristianismo hegemônico romano, sentido utilizado nesse trecho, ao invés do sentido de contraposição absoluta que o termo *herege* pressupõe hoje.

implementação *tout court* de “[...] normas jurídicas universalizantes que, com o uso regular e o passar do tempo, produzem o efeito de normalização, com o conseqüente aumento da autoridade social da prática jurídica estabelecida.” (COLARES, 2010, p. 288). Não só o desviante é atingido pela normalização: a própria capacidade de avaliação das trocas entre o direito e o restante do mundo social fica hiperdeterminada por uma sequencia de construções *cabais* onde a palavra do ponto hierárquico mais alto da seita jurídica *vincula*, tornando desafiantes os pontos de vista...heréticos.

Então: *quem diz o que é ódio?* A combinação história – sentido – interpretação (antes de se chegar à compreensão, portanto) conduz um entendimento diferente sobre o Direito que interpreta o discurso de ódio. Tomando por base Eni Orlandi (2013, p.10, 39-40; 2012, p. 22), propõe-se que toda formação social que possa conduzir(-se) a replicações do discurso de ódio obtém (e mantém) *historicamente* suas formas de controlar as interpretações desse discurso. Os modos de interpretar variam com a inscrição social de quem interpreta, portanto. Não é qualquer pessoa que pode interpretar conforme sua vontade em dadas circunstâncias: há *especialistas, gente autorizada* pelo Estado, ou seja, pela sua formação que proporcionou acesso a um posto legitimador do seu entendimento *sobre, pairando em púlpito sobre o restante* da massa (vamos recordar o elitismo cultural do jurista em Reale, acima). Há um corpo social destes especialistas, então; a eles se delega (ou se avoca, conforme o caso) os poderes de interpretar os discursos, ou seja, *atribuir os sentidos permitidos*. O docente, o advogado, o magistrado, o promotor, o delegado: os sentidos estão sempre *administrados*, jamais estão soltos. Cada sujeito tem uma posição a partir da qual emite o discurso, e essa posição constitui o próprio discurso. Numa sociedade de relações muito hierarquizadas, as posições (se) sustentam (n)a colonialidade do poder, fazendo valer como norma posta cada traço da comunicação e, a partir disso, *incidindo nas significações*, pela escolha de sentidos e integração da memória e da narrativa convalidadas.

Cada fala, cada discurso, texto, quando é *autorizada*, ou seja, quando seu emitente faz parte de um posto que legitima seu entendimento, não é tomada como uma fala arbitrária: lembre-se que, por conta do sujeito, ela está *conforme* o direito posto e vigente, como resultante do processo político daquele momento. Os sucessivos regimes políticos pelos quais passamos nas últimas décadas não

chegaram a desautorizar, em suas transições, a fala anterior – seus autores se reinventam sem mudar a matriz discursiva. É próprio da lógica da colonialidade que ela se reinvente. Assim, o poder político – não necessariamente o estatal – outorga sua força à posição de quem discursa juridicamente, para que aquilo que ele diz venha a ser o *possível*, o *dizível*, delimitando que para além disso esteja a heresia.

O trabalho de *racionalização* do discurso jurídico, a *construção jurídica do que é dito* (COLARES, 2010, p. 286) é levado a cabo para que o mais óbvio fique encoberto, disfarçado: o *sentido* – seja uma decisão ou um parecer doutrinário – exprime a visão de mundo, a cosmogonia, a ideologia do ator jurídico, de quem discursa o direito. Como já foi descrito, o voluntarismo encontra seu limite na expressão do operador jurídico. Conjugando isso com a *autorização* para a fala, temos o que Leda Tfouni descreve (COLARES, 2010, p. 79) como *dominação*; mas como estamos pensando decolonialmente, temos em cheio a *colonialidade do poder e do saber*, pois se o discurso jurídico pressupõe uma autoridade de imposição de quem o produz (diferença colonial) e, monológico, ceifa outras leituras (tendência totalizante), atende às características da matriz colonial do poder, ainda mais quando, como refere a autora, está localizado nos níveis mais *abstratos* do uso da escrita – trançado na retórica da modernidade.

A legitimação dos saberes feitos em discurso pela *scientia* e por sua ponta-de-lança, a academia, estão entre os propósitos do controle colonial do saber. O próprio Roger Chartier (2009, p. 387) ironiza que o Iluminismo pode ser reduzido a sua *invenção pedagógica*, de formas novas de atingir discursivamente seu público (o dicionário é um exemplo). Tal invenção narrativa e enunciativa vem encadeada com a busca por legitimidade por parte do *homem do Iluminismo*, que não para de afirmar seu direito à palavra e suas relações com a verdade: “Sabemos que ele não escapou à tentação de substituir o padre.” Santiago Castro-Gomez (CASTRO-GOMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p. 81) falando dos meta-relatos relacionados com modelos de universidade e funções *sociais* do conhecimento, identifica que, não obstante os modelos diferentes, há elementos em comum. Um deles é o de *estrutura arbórea de conhecimento*, que junta hierarquias, especialidades e limites que marcam a diferença entre uns e outros campos do saber, *fronteiras epistêmicas* intransponíveis, *cânones* definidores de prodecimentos e funções. O segundo elemento em comum é o reconhecimento da universidade como *lugar privilegiado da*

*produção de conhecimento*, não só aquele que conduz a uma condição de progresso ou libertação social, mas lugar de vigilância da legitimidade – como o *panóptico*, formato de prisão onde a vigilância está numa torre no centro, minimizando a necessidade de vigias para uma imensa massa de prisioneiros. A universidade é concebida como instituição que estabelece as fronteiras entre conhecimento *útil* e *inútil*, entre *conhecimento legítimo* e *ilegítimo*; nos braços da irmandade hierárquica superior da academia repousa a coleção de discursos do contexto do direito que são chancelados, conspurcando de heresia o que for conflitante. A colonialidade se mantém a salvo pelo carimbo da universidade que (re)forma os autorizados a discursar.

Quando se fala em *discurso jurídico*, claro que se fala dos modos de produção de sentidos numa linguagem utilizada por operadores do direito ou que tratem de construtos do direito sob alguma perspectiva correlata. Aqui neste trabalho a proposta é de deixar de lado, por ora, o *discurso jurídico aberto* ou *progressista*<sup>84</sup>, e centrar fogo no *discurso jurídico fechado*. O primeiro pode ser dito das construções textuais que se cercam histórica, sociológica, ambientalmente, etc, para conseguir não um *sentido* para o direito que temos, mas bem mais uma possibilidade (alguns dirão uma *utopia*) de um direito de final aberto, pautado, por exemplo, na analética, no olhar que o rosto do outro inequívoco lança apontando suas penúrias. Portanto, rumo ao *discurso jurídico fechado*.

Efetivamente, a administração de sentidos para e pelo direito, na cultura jurídica interna e externa, constitui um discurso específico. A ACD (COLARES, 2010, p. 106, 129, 302; COLARES, 2011, p. 328; COLARES, 2014, p. 125-126; COULTHARD, COLARES, 2015, p. 24, 240-241) critica o ***discurso jurídico*** a partir da junção das teorias de Análise de Discurso com os próprios pensadores do poder e do Direito, como Warat por exemplo. Esse discurso específico é *historicista*, no sentido de compor uma memória do mundo centrada na narrativa própria, moralizante, de um direito conforme o ápice da *doutrina* e o voluntarismo – a essa altura *voluntariedade* – de uma decomposição hermenêutica no e para o texto. É a dissociação entre língua e história, pois a noção de língua para os operadores que praticam o *discurso jurídico* é de língua representativa do mundo, transparente, de

---

<sup>84</sup> Ainda que, como visto acima, a rediferença colonial possibilite que esse discurso progressista dentro do direito fique enviesado com o ódio sobre outros corpos.



sentido central ou de paráfrases totalizantes, uni-versais. O discurso jurídico se respalda num *ideal de “O” sentido* – ou seus equivalentes, “*MELHOR*” sentido, sentido “*MAIS PERFEITO*”, etc – para legitimar as interpretações e, assim, refrear a sua entrada no campo da *compreensão* discursiva. Nessa cultura jurídica - dominante - considera-se que uma *decisão interpretativa* seja inevitável, e sua justificativa, desde que esteja perante o altar da doutrina, sob voluntarismo hermenêutico, seja bastante.

Cada sentido que seja tomado por literal (ORLANDI, 2012, p. 26-27; 2013, p. 53), é aquele que uma palavra teria independente de seu uso em qualquer contexto. Como o contexto forma o sentido, uma hierarquia de sentidos – ou o sentido nuclear, *literal* – ou literalidade é abandonada como idéia, pois não há um centro e margens, *só há margens*. Contudo, há no discurso jurídico a sedimentação histórica de *processos de significação* que institucionalizam o sentido dominante. Dessa institucionalização, decorre a legitimidade, e o sentido legitimado fixa-se então como centro: o sentido oficial, literal. Para Leda Tfouni (COLARES, 2010, p. 80) o que move a produção de sentidos no discurso jurídico é a crença numa *língua homogênea e universal* que igualaria a todos perante a lei. O autorizado à fala é o responsável pelo manejo dessa *língua racional*, enquanto autoridade que tem um conhecimento letrado específico. A voz e a tonalidade produzidas pelo discurso jurídico, de sentidos controlados pela matriz colonial, são socialmente homogeneizantes, mantidas na idéia de transparência da linguagem. Montado na autoridade, o discursante jurídico familiar à matriz colonial implanta discursos pautados no monólogo, na totalização; discursos ‘científicos’, ‘descentrados’. Como muito bem fala Vinicius Calado,

[...] o discurso jurídico como campo de produção de poder especializado é capaz de conformar o mundo social aos seus interesses (dominantes), através de uma representação oficial [...], o poder do conhecimento jurídico na sociedade. Um poder que encontra-se baseado na reivindicação do caráter inocente da linguagem do direito. Mas, a história deste conhecimento não é tão pura. Ela revela uma violência estrutural da dita linguagem, cujo efeito central é transformar os sujeitos sociais em objetos do poder. Mas a linguagem do direito não é inocente. [...] O discurso jurídico, como discurso legítimo, transforma em coisa existente aquilo que diz (aquilo que a fala autorizada enuncia). Ou seja, de fato, opera-se a reificação através de um ato performático [...]" (COLARES, 2010, p. 290)

Embora não seja *histórico*, o discurso jurídico é *historicamente produzido*, ou

seja, mesmo com a narratividade moralizante que conduz uma memória de tempo mítico *nos resultados analíticos que produz*, o discurso em si é produto de seu contexto histórico. Por exemplo, um par de discursos sobre *segurança jurídica* podem buscar ambos uma noção do *pacta sunt servanda* romano, mas um protegendo o consumidor de onerosidade excessiva, outro buscando o adimplemento leonino deste mesmo consumidor – são contextos pré ou pós pensamento de defesa do consumidor, cada um tem um processo histórico (que no fim têm pontos de contato e totalizá-los facilita o argumento da modernidade). O discurso jurídico almeja ser efetivado pela historicidade na qual se produziu, que se utilizou da linguagem para ser externado; a modernidade é o caminho de sua constituição/ materialização, possuidora do poder de (re) significar o já dito e instituir uma *nova memória discursiva*, uma vez que não é concebível sua neutralidade ou pureza. Os sentidos são realocados numa memória que não corresponde à história, mas à historicidade.

A materialização das práticas sociais de uma tradição é dada pelo discurso jurídico que (re)produz textualmente a seletividade de sentidos necessária (no discurso jurídico fechado, predominam centralidade de paráfrase e poda das polissemias; enquanto no aberto, há possibilidades das polissemias e crítica da paráfrase, ou seja, justamente se nega a *tradição*). Como construção onde aportam interesses, vieses, narrativas e poderes, o discurso jurídico é uma construção social, mas não renega a possibilidade de ser vergado pelo peso de uma individualidade determinante (por exemplo, um ministro da suprema corte). Contudo, quanto mais a individualidade no discurso jurídico for afastada, mais fácil defletir os ataques a seus absurdos; isolar um discursante individual que profira um absurdo jurídico é um caminho mais fácil para desfazer, historicamente, as torções e narratividades propostas pelo mesmo.

Aqueles que escrevem no campo da linguística já se deram conta (CATTANEO DA SILVEIRA, p. 62-63; COLARES, 2015, p. 251) há um bom tempo, talvez muito antes dos juristas, que a realidade do Direito subsiste unicamente por meio de sua expressão verbal; o resultado é sua atitude reativa às tentativas de decolonização da fala, empreendidas principalmente pelos saberes ligados à *virada* ou *viragem linguística*. Essa viragem linguística é a superação da relação cartesiana de absoluta separação sujeito-objeto, que sustentou tanto a metafísica clássica como a

metafísica moderna; é revelar a falsidade da proposição de que interpretar é desvendar o sentido unívoco da norma, ou que o jurista primeiro conhece e depois interpreta. A desconsideração dos juristas para o fato de que eles mesmos estão atarraxados à linguagem os impede de enxergar que a interpretação é simultânea, contaminada pelo contexto, formação discursiva, etc. Direito é linguagem, em sua construção discursiva; ambos estão inseridos na história e na dialética com a sociedade. O *neopragmatismo* de que se cercam os operadores do Direito diz respeito ao construto que o positivismo (amplo senso) determinou, ao dicotomizar falsamente a linguagem (em seus aspectos sintáticos, formais, lógicos, estruturais, semânticos, discursivos) e as *operações mentais* ou *cognoscitivas* (pensar, conhecer, deduzir); é o *neopragmatismo da cisão entre pensamento e linguagem* como ilustra Virgina Colares.

A heterogeneidade de um discurso que dispõe de ressonância global – como as arquiteturas jurídicas derivadas do direito político liberal do norte, de 1789 a 1948 - dispõe de uma capacidade narrativa: o *discurso generalizado* de uma sociedade é um discurso parcial desse global (WODAK e MEYER, 2011, p. 50). Esse argumento da ACD ajuda a explicar o porquê de alguns valores jurídicos terem se universalizado em sua essência, mesmo que isso signifique uma imposição – ou uma inadequação – à história local e discursiva de cada sociedade. Os construtos sobre o *direito de liberdade de expressão* refletem bem essa repartição de epistemes ao redor do mundo na colonialidade. Determinar como o discurso se torna local é uma tentativa de sublinhar o que a retórica oculta, e como falamos de gêneros de discurso identificados, isso pode vir a ser plausível para o discurso jurídico da colonialidade local (mas não para o discurso de ódio, que implementa o acerto de uma estrutura local).

Demarcar um novo conceito para uma área complexa e sob tanta disputa como o direito da modernidade soa arriscado, num trabalho de Mestrado. Contudo, situar o que seja um *jurisdiscurso* é um exercício que pode ser retomado, não sendo vedado que o empreendamos. Os pontos de partida podem ser, na ACD, Norman Fairclough (FAIRCLOUGH, 2001, p. 161-162) e Virgínia Colares (COLARES, 2015, p. 259). Como *gênero discursivo*, o *jurisdiscurso* pertence a uma concepção de estudo numa esfera de certos discursos; para essa concepção há convenções mais ou menos estáveis associadas com o direito doutrinário,

convenções que *(re)presentam* essa *doutrina* do direito, considerado em nosso espaço histórico e geopolítico, dentro da modernidade-colonialidade. O *jurisdiscurso* implica não só em textos, mas também nos processos particulares cabíveis de *(re)produção* e distribuição desses textos. O *jurisdiscurso* implica o contexto jurídico, pela parte da construção do que já vimos acima como *doutrina* (incluindo a parte motivacional e seus desdobramentos dispositivos de sentenças, bem como as motivações de projetos de lei e vetos a textos legais). O interesse direto não é na disputa de interesses no nível das *partes* que negociam a ordem social, mas bem mais nos atores que detenham o poder institucionalizado pela colonialidade, imposto pelas normas ou pelas (possibilidades de) sanções.

Walter Mignolo (2010, p. 75, 85-88) lembra que terminologicamente, como em qualquer setor da linguagem e do discurso, as respostas implicam universos de sentido mais que a determinação do objeto de referência. O sentido proposto para *jurisdiscurso* implica uma concordância da ação entre essa lógica e a retórica da modernidade; os termos são encobrir não o *ódio discursivo* em si, mas o beneplácito que variados setores da prática e do pensamento jurídico dão a esse ódio, operando o discurso global de *garantia ao direito de liberdade de expressão*. O verniz representado por essa idéia e seus sintagmas (livre expressão, liberdade de pensamento, vedação da censura, etc) mostra que se há algo em jogo, é a escâncara da convivência do direito – brasileiro – com a narrativa e o discurso de ódio.

Cada sintagma é ajustado e composto em narrativas (agora sim, do ponto de vista *também* textual como formato do discurso) onde a estratégia do *juridiquês* ou *jurisdiquês* é estratégia de dissolução argumentativa. O jargão jurídico excessivo, cheio de brocardos, latinismos, ou mesmo tipos e termos que poderiam melhor explicados sem esse *koiné*<sup>85</sup> aos destinatários do direito é um constituidor, ao mesmo tempo da autoridade discursiva quanto da narrativa moralizante. Dentro da ACD, Emilia Queiroz (COLARES, 2011, p. 342 – 374) e Lúcia Freitas (COULTHARD, COLARES, 2015, p.165) descrevem melhor o juridiquês. Para elas, pautadas em Habermas e seu *agir comunicativo*, as interações dos entes dentro de uma

---

<sup>85</sup> O *koiné* era o formato consensual da língua grega para fins literários, comerciais e jurídicos até o Império Bizantino. Dissociada das formas idiomáticas locais, o principal traço do *koiné*, como língua dos juristas, governantes, comerciantes de vulto, era o de ser a distinção entre o helênico e o *barbarós*, ou seja, o sem-cultura.

linguagem são *mediadas por símbolos e orientadas por normas cogentes* definidoras de *expectativas* recíprocas de comportamento, o que deve ser compreendido e aceito por pelo menos dois entes. Manter hermética a construção sintagmática de cada interpretação é agir dentro dessa pactuação. Tais modos de agir comunicativamente, prossegue Queiroz, conta com um processo cooperativo de interpretação no qual os participantes se relacionam simultaneamente com os sentidos e significações nos mundos objetivo, social e subjetivo, mesmo quando reforçam tematicamente apenas um destes três componentes em suas afirmações.

O **juridiquês**, espécie de *monologia entre múltiplos* (que serve para afastar o que os juristas entendem como contaminação do jargão técnico), é considerado uma *peripatologia*<sup>86</sup> pelo fato de vedar o perfazimento da comunicação em sua potencialidade. O juridiquês, segundo ela, tem essa repercussão drástica por privar um dos partícipes do pré-conhecimento dos signos utilizados no discurso. A exclusão do entorno social – não apenas do leigo – do pretense *ato jurídico de comunicação* serve para manter a colonialidade do saber. Quando há a operação ou o manejo do juridiquês, se descarta uma predisposição à existência de conhecimento vindo do *outro inequívoco* dusseliano. A formação dogmática do colégio de autorizados ao *jurisdíscorso* faz questão, *atua* no sentido de desconhecer os símbolos intersubjetivos coloquiais emitidos para/ pelo oprimido: o uso de uma retórica sofisticada tem o poder de dotar o ódio discursivo dessa capa protetora, em que muitas vezes a ofensa multidirigida passa pela desqualificação a *desavença, calor do momento, gíria, gracejo*, etc. O efeito de manter a submissão do colonizado obtém sucesso ao passo em que quem domina e manipula o discurso, marginaliza e subjuga aquele. A clareza a seguir é de Lúcia Freitas:

Toda essa representação discursiva é feita através de estruturas textuais típicas do Direito, expressas em um léxico próprio dos discursos conservadores [...] e em sequências formais [...], cujo efeito é um distanciamento do operador do direito da realidade que ele tece. Esses recursos evidenciam que a razão jurídica é conservadora e distanciada das práticas sociais. (COULTHARD, COLARES, 2015, p.165)

---

<sup>86</sup> *Peri*, do grego *em volta, no entorno*. Queiroz classifica o juridiquês diretamente como *patologia*, mas a comparação com a biologia, como vimos nesse capítulo, é bem mais ranço do darwinismo social construtor da totalidade do que um modelo próprio à decolonialidade. A referência que fizemos à proximidade da doença – sintomas, causas, terapêutica – sem entrar diretamente na metáfora clínica parece mais ajustado.

Virgínia Colares (COLARES, PINTO et.all, 2009, p. 465) prossegue o que Luis Alberto Warat descrevia como *estereótipo jurídico*. O enunciador dispõe de signos, marcas, traços, letras, gestos, cores, tons etc. para construir os sentidos de seu discurso, animando as formas da língua, para, através do discurso, construir os sentidos no que diz e no que não diz. A linguagem usada por alguém pode definir propósitos, expor crenças e valores, refletir o sentido de mundo e grupo social de quem discursa, manipulando as ferramentas da retórica da modernidade. O que Warat propõe como a noção de *estereótipo jurídico* designa *opiniões generalizadas pelos operadores do direito*, os quais atuam e interagem comandados pelo que é institucionalizado (Warat propõe *crenças culturais*, mas isso pode não se ajustar quando se trata da colonialidade) Cada estereótipo jurídico se constrói e retoriza a partir do juridiquês – e aí incluímos, fortemente, o *direito à liberdade de expressão* - cujas expressões detêm um poder argumentativo residente em si como sintagmas articulados com a narrativa da colonialidade, que se cristalizam autojustificadamente. O uso dos estereótipos, portanto, esconde – sob a suposta aparência de uma descrição objetiva, especializada, legitimada – práticas da lógica da colonialidade, especialmente a colonialidade do poder e do saber.

Ultrapassar o juridiquês, o esteriótipo jurídico, o próprio *jurisdiscorso colonizado* deve ser objetivo do pensamento decolonial. A dessacralização pluri-versal de cada mito do direito da modernidade a partir do próprio discurso é uma busca para que se entenda o que nosso Direito e nossa doutrina têm de (in)capaz para superar os discursos e narrativas de ódio. Somente uma função crítica analética, de práxis da libertação mostrando a um e outro pólo do jurisdiscorso é capaz de afastar os perigos da legitimação discursiva que pode ser outorgada a uma *totalidade sistêmica injusta* – o ódio discursado e narrado – bem como a consequente manutenção do status quo e a contradição dos fatos da realidade pelos meios empregados para pôr em prática o conteúdo de seus ideais (ROSILLO-MARTINEZ, 2011, p. 371-372). Mas para que isso ocorra com o discurso de ódio, é preciso situar o que a doutrina do direito tem dito – dicotomizado.

#### **5.4 Jurispaliativo: *discurso de ódio x liberdade de expressão***

O discurso de ódio é uma expressão da linguagem. Portanto, qual a solução

jurídica mais à mão? Verificar a licitude da linguagem em si, e aquilo que a delimita. *Garantia da liberdade de expressão*. Está composta a *receita de bolo*.

Mas porquê a liberdade de expressão pode não ser sequer uma resposta plausível? Resposta na *história*, em primeiro lugar. O surgimento do conceito de liberdade de expressão está historicamente ligado aos processos de tensão próximos das rupturas institucionais profundas – *revoluções* e *golpes*. Se quisermos entender o que historicamente significa o direito à livre expressão do pensamento, temos de juntar o termo *político* aí. Expressar o pensamento político sempre foi (ainda é!) motivo de temor profundo e justificado por qualquer opositor ou descontente com seu governo. A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, da Revolução Francesa de 1789 prevê essa liberdade de expressão como a salvaguarda das opiniões – incluindo as religiosas, *desde que* sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei (artigo 10º). Liberdade de expressão *política* é a instituição da garantia de crítica ao governo absolutista, respaldada pelo teor da lei, afastando a possibilidade de prisão por uma *lettre de cachet*.

Nos EUA, a *Bill of Rights* de 1791 declarou fundamental o direito à liberdade de expressão. O mandato presidencial de John Adams teria buscado uma repressão da expressão política nos Estados Unidos, motivo pelo qual seu sucessor, Jefferson, revogou em 1800 as *leis do tumulto* (DAHL, 2001, p.63, 99-100) que eram um resquício colonial. *Liberdade de expressão* para a democracia representativa da modernidade que estava incipiente, pelos próprios teóricos do norte, significava exatamente que os cidadãos teriam o “[...] direito de se expressar sem o risco de sérias punições em questões políticas amplamente definidas, incluindo a crítica aos funcionários, o governo, o regime” (Idem, *ibidem*). Governo e regime, o *Ancien régime* (e também o *nouvelle régime* que se fechou em 1918 com o *Espionage Act* e a perseguição aos *vermelhos*) eram alvo de críticas em todas as formas discursivas, mas aqui o traço preponderante é: a existência do *risco de criticar um governo que responda com a prisão, a tortura, a execução*. Liberdade de expressão, em seu sentido *moderno*, ilustra a possibilidade de participação da vida política, razão mais que justa para que se proteja o discurso anti-governo.

O regime recém-revolucionário da Rússia de 1917-1921, acossado interna e externamente, buscou aumentar sua estabilidade no curto prazo (na verdade, no bem longo prazo) lidando de modo autoritário com a liberdade de expressão,

censurando, prendendo ou isolando os críticos e opositores (HOBBSAWM, 1995, p. 377). A liberdade de expressão foi suprimida na Alemanha nazista em 1933, após o episódio do incêndio do Parlamento, suspendendo esse direito (e os de associação), diretamente na Constituição, e por decreto (EVANS, 2010, p. 320-327). O discurso do presidente estadunidense Roosevelt, na entrada na guerra em 1942, salientava a *liberdade de expressão* como uma das *quatro liberdades fundamentais* (FICO, 2008, p. 147 e 148), justamente pretendendo a dicotomia quanto ao inimigo alemão. Por fim, importante que John Rawls, autor da retórica emancipatória liberal (RAWLS, 2003. p.130, 160), situa a liberdade de expressão como ferramenta da razão pública livre, para o debate político num regime constitucional. Esse debate político é situado tão especificamente que Rawls só tolera que a liberdade de expressão deixe de proteger a incitação ao uso iminente e *anárquico* (sic) da força. É uma liberdade política e, portanto, só alcança a noção de debate político público.

O problema político da liberdade de expressão também alcança a crítica na América Latina. Um exemplo, descrito pelo cineasta português Eduardo Geda (GEADA, 1977, p. 32), dá conta que Salvador Allende pagou o preço sofrendo um golpe de estado no Chile, por não ter ousado dismantelar a estrutura monopolista e dependente do comércio cinematográfico no Chile, permitindo, em nome da liberdade de expressão, que os meios de comunicação social, propriedade do grande capital multinacional, empreendessem uma impressionante campanha de desinformação e manipulação ideológica a fim de desestabilizar a situação política e mobilizar as classes médias.

Quanto ao *nosso* direito, o Brasil teve dois grandes momentos de ruptura institucional que demarcaram o que é a liberdade de expressão. O primeiro, o golpe de estado que conduziu Getúlio Vargas ao poder, instituindo o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) que tinha não só a função de divulgação de massa das ações de governo (a *Hora do Brasil* é o exemplo claro), mas também de exercer censura sobre os meios de comunicação, livros, qualquer meio que pudesse conter críticas ao estado ditatorial. Extinto o DIP em 1945, o Brasil teria outro impacto, dessa vez bem mais profundo na matéria. O AI-5, Ato Institucional número 5, baixado pela presidência ditatorial em 13 de dezembro de 1968, *fechou* de uma vez o regime militar, dispondo, em seu artigo 5º:

Art. 5º - A suspensão dos direitos políticos, com base neste Ato, importa, simultaneamente, em:



[...]

III - proibição de atividades ou manifestação sobre assunto de natureza política;

IV - aplicação, quando necessária, das seguintes medidas de segurança:

a) liberdade vigiada;[...] (BRASIL, 1968)

O sentido de liberdade de expressão que esteve no direito consolidado do Brasil no período histórico recente permaneceu este, o sentido de poder manifestar-se contra governo e governantes, até a transição na segunda metade dos anos 1980. A Constituição de 1988 conferiu um sentido muito mais amplo a esta garantia do indivíduo contra o governo. Para relembrar, o artigo 5º da CF/88 menciona a garantia da liberdade da manifestação do pensamento, com a vedação do anonimato (artigo 5º inciso IV) e essa esfera coincide, parcialmente, com a garantia da expressão da *atividade intelectual* (inciso IX). O refluxo do fechamento complexo promovido pelo AI-5 foi a de amplificar a proteção do pensamento exteriorizado. Mas historicamente situando, na micro-história política, o que ocorreu? Qual foi a formação discursiva que montou o sentido preponderante para o direito à liberdade de expressão inscrito na Constituição?

Os debates da Assembléia Constituinte sobre o tema da liberdade de expressão tiveram um ponto a destacar, justamente nessa inclusão ou exclusão do abuso de expressão fora do campo da crítica política. Ao meio-dia e vinte do dia 28 de setembro de 1987 (um ano antes da promulgação), os constituintes da Comissão de Sistematização (PILATTI, 2008, p. 73-74, 147-192) estavam votando o que iria, afinal, parar no Artigo 5º da Carta. A redação do relator José Fogaça do que seria o artigo 5º, IV, ditava a garantia da liberdade de expressão “[...] excluída a que incitar violência ou defender discriminação de qualquer natureza.” (BRASIL, 1987, p. 154-157) O constituinte José Genoíno pediu a supressão dessa expressão (Destaque 389/87), que foi defendida em plenário por Antônio Britto e Rose de Freitas (que incluiu no campo da *censura* qualquer tentativa de delimitar a expressão), e atacada por Mendes Ribeiro e pelo próprio relator, Fogaça.

Consideramos que os excertos dizem muito melhor do que possa escrever sobre o debate que pairava na Constituinte e que esteve presente – embora não tivesse sido *textualizado* na Constituição – sobre os limites à incitação da violência, do *sectarismo* que Mendes Ribeiro tão bem apontou (os grifos são nossos):

O SR. CONSTITUINTE ANTÔNIO BRITTO: – A razão é

extremamente simples. O que aqui se vota, neste momento, é o conjunto de direitos e de liberdades fundamentais e, evidentemente, esta Constituição não poderá retroceder na história constitucional brasileira, estabelecendo no princípio fundamental qualquer outro que não da livre manifestação do pensamento. Lá adiante, no Capítulo 'Da Comunicação', se este for o entendimento dos Constituintes, cuidar-se-á de estabelecer as eventuais limitações contra abusos casualmente decorrentes de ação nos meios de comunicação. Mas o princípio geral que deve ficar estabelecido, porque este é o democrático, é aquele que, historicamente, a sociedade brasileira tem afirmado através dos textos constitucionais: é livre a manifestação do pensamento. Portanto, a exclusão que ora se propõe visa a esse objetivo. [...] Portanto, Sr. Presidente, encaminho favoravelmente destaque solicitado pelo nobre Constituinte José Genoíno e por tantos outros companheiros, solicitando apenas a supressão da expressão '...excluída a que incitar à violência ou defender a discriminação de qualquer natureza'. O contrário será manchar o texto constitucional em seus princípios fundamentais, colocando qualquer outra coisa que não a livre manifestação do pensamento. (Palmas.) [...]

O SR. CONSTITUINTE MENDES RIBEIRO:— Segundo o que aqui foi dito pelo Constituinte Antônio Britto, esta disposição constitucional – e aqui fala um homem com 35 anos de comunicação – é uma das mais preciosas colocadas no novo texto da Carta. [...] Lamento discordar da restrição colocada sobre o incitamento de violência e sobre a discriminação. Não há redundância, porque não está escrito isto na Constituição. Poderá ser ou não, mas é preciso que se preserve, direitos e garantias que estão sendo votados, este que é o comezinho. O SR. PRESIDENTE (Brandão Monteiro):—V. Ex.<sup>a</sup> dispõe de um minuto. O SR. CONSTITUINTE MENDES RIBEIRO:—Se eu tenho liberdade de dizer, devo ser responsável por aquilo que digo. Se um órgão tem a liberdade de veicular, tem que ter a responsabilidade de assegurar o direito de resposta tantas vezes quanto for atingido aquele que, por irresponsabilidade eventual, vier a ser prejudicado. Dou-lhes um exemplo: não podemos permitir, de forma alguma, que a violência seja exacerbada nem que qualquer tipo de sectarismo seja aprovado. O SR. PRESIDENTE (Brandão Monteiro):—A Mesa solicita a V. Ex.<sup>a</sup> conclua seu pensamento. O SR. CONSTITUINTE MENDES RIBEIRO:—Concluo meu pensamento dizendo: sou pela manutenção integral do texto. É um grande avanço, porque até hoje, quando encontro aqui o ex-Deputado Juruna, fico perguntando: quem no Brasil ressarciu os danos causados à imagem desse Deputado? Sou pela manutenção do texto irretocável. [...]

Com a palavra o Sr. Relator José Fogaça. O SR. RELATOR (José Fogaça):—Sr. Presidente, a palavra do Relator a respeito desta matéria é a seguinte: estabeleceram-se duas correntes em relação a esta emenda supressiva. O Relator assumiria aquilo que fosse consenso das duas correntes. Não havendo consenso das duas correntes, o Relator fica, natural e necessariamente, com seu texto. Esta é a comunicação que faz o Relator-Substituto. (BRASIL, 1987, p. 155-157)

A votação levada a cabo obteve 58 votos a favor da emenda de José Genoíno e 31 contrários, e nunca mais se tocou no assunto da incitação à violência no texto constitucional. O que isso nos diz, analisando o *problema bifronte*? Basicamente que a incitação à violência, ou seja, uma das maneiras da discursividade de ódio, a defesa da discriminação por meio da expressão do pensamento, já era vislumbrada na Constituinte; e de algum modo, a dimensão real deste problema *não*. Pudessem o Constituinte viajar para a época das redes sociais, possivelmente não votaria como votou. Isso nos leva a outro ponto do problema: se a Constituição não permitiu, desde os debates, adentrar na *discursividade de ódio*, o que faz os doutrinadores pensar que ela assim o fez?

O sentido parafrástico da *liberdade de expressão* vinha sendo localizado na garantia de crítica política, até o advento da ditadura de 1964. Entretanto, devido à amplitude da perseguição pelo governo a *qualquer manifestação* que considerasse inimiga ou mesmo neutra (na lógica da Doutrina de Segurança Nacional), a polissemia encampou liberdade de expressão artística, religiosa, enfim, *qualquer expressão* que poderia voltar a ser reprimida pelo poder político. Houve uma incorporação histórica de novos sentidos para o que era liberdade de expressão no Brasil contemporâneo; como diz a AdD (ORLANDI, 2012, p. 27), cada sentido legítimo-oficializado se dá historicamente, onde cada contexto contribui nas permanências e substituições de sentidos.

O que ocorre: a plena confusão entre os dois sentidos da liberdade de expressão: o *político*, dado pelo direito liberal das revoluções burguesas e reforçado no pós-guerra; e esse sentido mais amplo, brasileiro, pós-Constituição de 88 que, ao mesmo tempo em que pressentiu, *excluiu* a possibilidade de filtrar a incitação da violência e a defesa da discriminação.

O *Caso Ellwanger*, em que um livro publicado na década de 1980 pregava o revisionismo histórico do Holocausto, é um tópico abordado recorrentemente pela escrita de quem vem trabalhando sobre o discurso de ódio no meio jurídico (FREITAS e BORDIGNON, 2012, p. 411-413). Foi o primeiro marco de visibilidade dessa dicotomia *discurso de ódio versus liberdade de expressão*. Há uma complexidade estabelecida, que não se resolve na corda-bamba das *interpretações hermenêuticas* sobre essa garantia constitucional.

Discurso de ódio, como a pactuação sob narrativa vista no capítulo anterior,

*não é de maneira alguma uma alegoria para liberdade de expressão.* Não se revelam assim a não ser na construção da formação discursiva que mistura a doutrina concebida no norte epistêmico com um fenômeno social *nosso* – incompatíveis *ab initio*. Os grifos não constam do original:

Tal análise é de imperiosa relevância ao contexto político-social; visto que, é constante o discurso desfavorável a minorias sexuais, polêmicas sobre os direitos destes grupos, manchetes sobre ofensas físicas e psicológicas, mobilizações sociais contra e a favor de tais indivíduos estigmatizados. Portanto, inserido em uma sociedade que clama por debates intelectuais sobre seus aspectos mais controversos, cabe questionar: qual o critério para restringir a liberdade de expressão em sua forma odiosa? As minorias sexuais estão amparadas por esta restrição ou é irrestrita a exteriorização do desprezo quanto a orientações sexuais? O que deve ser feito para efetivação do direito fundamental prevalecente deste conflito entre liberdade e dignidade? (BRANCO, 2012, p. 54-55)

No entanto, das várias facetas que a liberdade de expressão assume, emergem inúmeros atos de comunicação que, por vezes, inferiorizam uma pessoa com base em suas características (sexo, etnia, orientação sexual, por exemplo), o que caracteriza o discurso do ódio. (FREITAS e BORDIGNON, 2012, p. 404)

Note-se que na formação discursiva dos autores, nem é um problema o sintagma *minorias sexuais*, assumido, situado completamente dentro da colonialidade do gênero e da sexualidade; não conseguimos ver de outra forma essa consideração de *minoría* assumida com base especulativa. Assim como a *exteriorização do desprezo* frente às diversas orientações afetivas e sexuais aparece já no campo do direito subjetivo, debatida apenas sua restrição. Pura matriz colonial, com base no que entende a ACD (COULTHARD, COLARES, 2015, p. 162): uma vez que a doutrina e as decisões tendem a refletir e construir relações assimétricas de poder entre seus operadores e membros de grupos com menos status social, é temerária uma visão desse sistema como veículo imparcial do bem social. Considerando que os agentes sociais não são agentes livres, são socialmente constrangidos, seus textos acabam expondo relações ideológicas que os permeiam.

Em arremate, a liberdade de expressão é valor amplamente resguardado pelo Texto Constitucional, sendo sustentáculo do regime democrático; porém, não detém caráter absoluto, sendo passível de ponderação quando em contraposição com norma fundamental de igual patamar. Como forma de externalização da liberdade de expressão, tem-se o discurso de ódio, caracterizando-se como incitação ao desprezo a determinados grupos. Deste, é necessário que se harmonize com a dignidade da pessoa humana, sendo limitado por

critério objetivo, o qual a imutabilidade da qualidade agredida pela manifestação odiosa.(BRANCO, 2012, p. 68)

A armadilha retórica do trecho acima está no fato da irreversibilidade do dano junto com a *imutabilidade da qualidade agredida*. Cada época tem seus valores e antivalores, historicamente, e cada sociedade transita de um para outro, podendo regredir. As perseguições a pessoas de orientação sexual diversa estão recrudescendo em escala global, assim como a misoginia, o racismo, o neonazismo e todas as outras formas que compõem uma discursividade de ódio. Como pretender negar a história? Como pretender que essa qualidade permaneça imutável? Não apenas é antihistórico, é *perverso*, por segregar ainda mais os espaços, totalizando infinitesimalmente – tirando qualquer espaço para um horizonte aberto que pretende a analética. Isso sem mencionar o fechamento do discurso de ódio, novamente, como um subtipo da liberdade de expressão, o que redundantemente enseja a discussão judicial que pode sequer tocar nos efeitos do ódio discursado.

De modo geral, nem o direito constitucional moderno nem o direito internacional permite ou proíbe o discurso de ódio de maneira consistente. Na comunidade mundial, tal discurso às vezes é protegido [...] muito mais protegido nos Estados Unidos do que na Europa e na maioria dos países com constituições modernas. Na jurisprudência dominante americana, a liberdade de expressão, nela incluído o direito de expressar mensagens de ódio, é um **direito** prioritário, que normalmente prevalece sobre **interesses** contrapostos de dignidade, honra, civilidade e igualdade. (BRUGGER, 2007, p. 118) (sem grifos no original)

A posição discursiva do autor é clara, pois trata-se de um europeu escrevendo sobre o direito da modernidade na comparação entre dois ramos do mesmo modelo – ambos no norte. Mas a situação de autopoiesis dum direito mais avançado (*constituições modernas*) surge como que desafiadora num autor que escrevia para publicação num país de constituição mais nova que os modelos postos. Descoberto o lugar da enunciação, chama a atenção neste trecho acima a colisão entre *direito prioritário* de expressar mensagens de ódio e *interesse* de dignidade, honra, civilidade, igualdade. Os sintagmas que compõem o parâmetro jurídico de cada grupo de (anti)valores está assim: |direito prioritário| + |ódio| versus |interesse| |dignidade etc|. Ao propor um *direito posto* e além disso *prioritário* para a capacidade de fazer circular uma discursividade de ódio, tudo que se pode opor, no modelo

descrito pelo autor, é um *interesse...interesse* que depende de todo o calvário procedimental para seu reconhecimento em direito subjetivo, depois direito oponível. A colonialidade aqui estabelece o controle de um saber agindo na própria gênese do que compõe a paráfrase de *direito* e afastando da polissemia justamente o que deve ser protegido. Essa contaminação de uma construção jurídica totalmente situada na diferença colonial é preocupante, pois se escreve *para cá, desde lá*. Pode não ter sido de modo algum a intenção do autor (possivelmente tenha até sido pensada como uma provocação), mas o discurso circula e é sujeito às leituras que dependem do contexto de quem lê, como já se viu. E aí é que a colonialidade age: deixando o traçado do caminho à submissão.

A doutrina que se origina de julgamentos emblemáticos ou de súmulas vinculantes também expressa a chance de reter a colonialidade do saber e do poder no controle implícito sobre o (não) direito. Dois momentos do STF demonstram isso.

O julgamento de um Recurso em Habeas Corpus, no final do ano de 2016, sinaliza com pontos importantes ao debate. A Primeira Turma do STF trancou uma ação penal em que haveria crime de racismo por incitação à discriminação religiosa. Não se advoga, neste trabalho, pelo punitivismo como solução de qualquer coisa, portanto, está afastada a discussão sobre incidência ou não no tipo penal, adequação da criminalização, etc. Os trechos deste julgamento que pinço a seguir, extraídas das notas do julgamento, são mais a respeito do viés discursivo que já discutimos sobre o uso de linguagem situada. Os grifos não constam do original.

O Colegiado equacionou que, em um cenário permeado por dogmas com fundamentos emocionais, os indivíduos tendem a crer que professam sua fé dentro da religião correta e que aquela é a melhor, e essa certeza contém intrínseca hierarquização. Nesse ambiente, é necessário avaliar a observância dos limites do exercício das liberdades constitucionais. Por sua vez, não cabe ao Judiciário censurar manifestações de pensamento. Assim, eventual infelicidade de declarações e explicitações escapa do espectro de atuação estatal.

Ponderou que a liberdade religiosa possui expressa proteção constitucional (CF, art. 5º, VI e VIII) e [...] alcança a escolha de convicções, [...] de empreender proselitismo e de explicitar atos próprios de religiosidade.

[...]

Por outro lado, a liberdade religiosa não ostenta caráter absoluto e deve ser exercitada de acordo com a delimitação constitucional, segundo o princípio da convivência das liberdades públicas. [...] No caso, cumpre perquirir se as opiniões explicitadas pelo recorrente estão em conformidade com a Constituição ou se desbordam dos limites do exercício das liberdades constitucionalmente asseguradas

[...] É necessário que as posições divergentes sejam mutuamente respeitadas, reclamando-se tolerância em relação ao diferente.

Por sua vez, os limites de discursos religiosos não coincidem, necessariamente, com explicitações atinentes aos demais elementos normativos do tipo em questão, quais sejam, raça, cor, etnia ou procedência nacional. A mensagem religiosa não pode ser tratada exatamente da mesma forma que a não religiosa. Sob esse aspecto, diversas religiões ostentam caráter universalista, ou seja, almejam converter o maior número possível de pessoas. Em especial, o catolicismo e o cristianismo perseguem esse objetivo. Nessa medida, tolher o proselitismo indispensável à consecução das finalidades de religiões universalistas configura ataque ao núcleo essencial da liberdade de expressão religiosa.

O proselitismo religioso, em diversas oportunidades, é implementado à luz de um contraste entre as mais diversas religiões. O indivíduo que busca a conversão de outrem geralmente o faz sob argumentos de hierarquização entre religiões, almejando demonstrar a superioridade de suas próprias crenças, de modo que, corriqueiramente, as religiões pretendem assumir contornos de doutrinas de primeira ordem.

Esse proselitismo, portanto, ainda que acarrete incômodas comparações religiosas, não materializa, por si só, o espaço normativo dedicado à incriminação de condutas preconceituosas. Essa ação constitui não apenas desdobramento da liberdade de expressão religiosa, mas figura como núcleo essencial desse direito, de modo que negar sua prática configuraria excessiva restrição às liberdades constitucionais.

Assim, eventual animosidade decorrente de observações desigualadoras não configura, necessariamente, preconceito ou discriminação. A desigualação desemboca em discriminação na hipótese em que ultrapassa, de forma cumulativa, três etapas. A primeira delas relaciona-se a um juízo cognitivo em que se reconhecem as diferenças entre os indivíduos. Na segunda, implementa-se um juízo valorativo direcionado à hierarquização. Na hipótese de discursos religiosos, a comparação entre crenças e a ocorrência de explicitações quanto à mais adequada entre elas é da essencialidade da liberdade de expressão religiosa. Por fim, a terceira fase consiste em um juízo em que se exterioriza a necessidade ou legitimidade de exploração, escravização ou eliminação do indivíduo ou grupo considerado inferior.

Desse modo, não apenas a finalidade de eliminação, mas também o intuito de supressão ou redução de direitos fundamentais sob razões religiosas já configura, em si, conduta discriminatória e, nessa medida, não albergada pela Constituição e sujeita, em tese, à censura penal. Necessário, portanto, precisar o sentido de exploração e eliminação, que se relaciona à avaliação de que o suposto superior tem o dever e, ao mesmo tempo, a prerrogativa de subjugar o indivíduo considerado inferior.

Por sua vez, nas hipóteses em que se reconhece caber ao pretense superior a prestação de auxílio ao considerado inferior, verifica-se a presença somente das primeiras etapas, de modo que, nesses casos, não se cogita de conduta discriminatória apta a merecer reprimenda penal. O discurso proselitista, nessas hipóteses, associa-se ao dever de auxílio a adeptos de outras religiões, vistas como

equivocadas. Objetiva-se assegurar que o outro alcance o mesmo nível moral em que o agente se vê inserido. O discurso que persegue alcançar, pela fé, adeptos de outras crenças não se qualifica intrinsecamente como discriminatório. [...]

No contexto religioso, a tentativa de convencimento pela fé, sem contornos de violência ou desrespeito à dignidade humana, está dentro das balizas da tolerância. Também descabe potencializar o proselitismo, por si, para fins de reconhecimento de realização de uma espécie de guerra santa, mantida com base em discurso odioso, tampouco para legitimar atos de violência ou de perseguição aptos a macular a dignidade humana.

[...]

Ainda que, eventualmente, os dizeres possam sinalizar certa animosidade, não há intenção de que os fiéis católicos procedam à escravização, exploração ou eliminação dos adeptos do espiritismo. A vinculação operada entre o espiritismo e características malignas cinge-se à afirmação da suposta superioridade da religião professada pelo recorrente. Não se trata de tentativa de subjugação dos adeptos do espiritismo, portanto.

Assim, a explicitação de aspectos de desigualação, bem como da suposta inferioridade decorrente de aspectos religiosos não perfaz, por si, o elemento típico. É indispensável que se verifique o especial fim de supressão ou redução da dignidade do diferente. Sendo assim, a afirmação de superioridade direcionada à realização de um suposto resgate ou salvação, apesar de indiscutivelmente preconceituosa, intolerante, pedante e prepotente, encontra guarida na liberdade de expressão religiosa, e não preenche o âmbito proibitivo da norma. (BRASIL, 2016, *passim*)

O julgado acima tem tudo o que se vem estudando até aqui, praticamente. Publicado pela Suprema Corte que talvez tenha sido a mais questionável que este país já teve, as últimas linhas poderiam resumir tudo: mesmo que a tentativa da colonização do outro, em pleno século XXI, seja tão visível a ponto de ser classificada como *indiscutivelmente preconceituosa, intolerante, pedante e prepotente*, não merece qualquer reprimenda – o direito posto da modernidade assim o sistematiza. O subterfúgio final do (acertado) princípio da proibição da analogia não teve uma composição que afastasse a hipótese da discriminação, ao contrário: o que se lê em todo o trecho é a tentativa de desancar a discriminação baseada na inferiorização do Outro. É a naturalização da discriminação religiosa: *tolher o proselitismo é interferir na liberdade religiosa.*

Compare-se outra razão desse julgado: a necessidade explícita de exploração, *escravização ou eliminação* dos adeptos de outra religião. Sem apelar para o discurso do *entrar de pau* que já foi citado no capítulo anterior, a narrativização que desloca para um mítico passado inexistente a atuação de instituições religiosas



ocidentais justamente nessas condutas abre ao mesmo tempo um argumento e uma possibilidade. O argumento é de que *isso de escravização pela religião não existe mais*, ou *a Igreja não justifica mais a escravidão*. Isso afasta justamente a plausibilidade de contra-argumentos pela extremização, pelo *reductio ad absurdum*. Eni Orlandi (2013, p. 78) lembra que a interpretação articulada pela metáfora é constitutiva da própria língua. E onde está a interpretação está a relação da língua com a história para significar. E quanto à possibilidade, é justamente pela anterioridade da decisão, que *qualquer* conduta nociva equivalente – haja ou não sua criminalização – retome essa decisão como definição que possibilite seu avanço persecutório.

Quando a interpretação está fixada [...], a decisão toma uma força de literalidade. [...] isso ocorre de maneira contundente. [...] As decisões de lá oriundas adquirem força de verdade. Desse desejo de verdade nasce a violência contra os demais sentidos possíveis. (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, pg 163)

O momento anterior da conduta do STF em situação análoga foi justamente o do *Caso Ellwanger* (BRASIL, 2003). A publicação de um livro de pretensão revisionista da história, de matiz *negacionista* do Holocausto judeu sob os nazistas levou a uma ação penal com a condenação de seu autor, Siegfried Ellwanger Castan. Num julgado de 488 páginas, a idéia central exposta na ementa é claramente contraposta ao outro julgado que foi avaliado: escrever, editar, divulgar e comercializar livros fazendo apologia de idéias preconceituosas e discriminatórias já constituía crime. Além disso, a racialização (não sob este termo) é conhecida dos julgadores de então, como construção sócio-política condenável.

O que mudou nesse lapso de tempo, do *Caso Ellwanger* para o julgado de 2016? É notório o repúdio ao nazismo (ao menos por enquanto), então porque os argumentos não se repetem? *Contexto*. A instituição religiosa permaneceu no ideário dos julgadores a ponto de orientar a formação discursiva. É preciso dizer que apesar de repleto de todos os chavões do discurso de ódio do neonazismo e do negacionismo, Castan não explicita que deva haver a escravização ou exploração ou eliminação do povo judeu. O argumento se aplicaria? Talvez isso se resolva pelo que Cristina Cattaneo sintetiza:

A linguagem é o tecido da memória. Há uma memória inerente à linguagem e os processos discursivos são responsáveis por fazer emergir o que, em uma memória coletiva, é característico de um determinado processo histórico. Assim, podemos dizer que não há

sentidos literais armazenados. (CATTANEO DA SILVEIRA, 2010, p. 86).

A estratégia discursiva de comparar uma liberdade de expressão enquanto *direito de braços abertos*, que pode abranger a expressão do ódio engendrado nos termos do capítulo anterior, é o esvaziamento da história no discurso; privilegia-se o construto imediato e se desconsidera não só o aspecto do contexto histórico onde esse direito foi construído, como sua tentativa de regulação na própria Constituição, sem maior alarde, e que indicou, pela sua supressão, uma via que ainda não era dimensionada – e vemos como necessária. Tanto a liberdade de expressão como garantia quanto a *discriminação* que no Brasil é associada imediatamente ao racismo, por força da Lei 7.716/1989, são reféns da sujeição de sentidos ao interesse da matriz colonial correlato ao caso concreto. Ambos afastam tanto o debate público sobre o discurso de ódio como inocentam e até convalidam argumentos compostos na narrativa de ódio. O apagamento da materialidade histórica que ocorre nessa (anti) *evidência* é a própria formação de imaginário para a retórica da modernidade. Disse Eni Orlandi: “Processos em que perde-se a relação com o real, ficando-se só com (nas) imagens. No entanto, há sempre o incompleto, o possível pela interpretação outra. Deslize, deriva, trabalho de metáfora.” (ORLANDI, 2013, p. 55).

A decisão judicial, bem como a doutrina jurídica, apesar de fantasiosamente pautadas pela estrita objetividade, são impossíveis enquanto linguagem ordinária de abster-se de caráter argumentativo. Virgínia Colares (COLARES, PINTO et.all, 2009, p. 271) ressalta que cada produto da linguagem, ainda mais os direcionados juridicamente, ainda que não o intentem explicitamente, são determinados – seja por ideologias, crenças, valores, *colonialidades* - que impregnam o discurso de seu enunciador de um grau – mínimo que seja – de subjetividade. Não é diferente com quem lida com o discurso de ódio.

## O QUE DESFAZER? (ENCAMINHAMENTOS ANTECONCLUSIVOS)

Em primeiro lugar, a tentativa de oferecer explicações terminativas também é, de certo modo, uma tentativa de colonização. De impor uma colonialidade do saber. Portanto, por mais que se tenha discutido neste trabalho o que se entenda por discurso, narrativa, ódio, jurisdiscorso, este é um fruto do pensamento analético e, portanto, depende de mais movimentos e não se determina em um futuro totalizante, fechado. Entenda-se este trabalho como *contribuições*, motivo pelo qual não se dá o pretensioso título de *Conclusão* a este capítulo. Bem mais apropriado que se encaminhe pretensões das quais podem defluir conclusões, mas estas certamente estarão em outro trabalho – não necessariamente nosso.

O direito brasileiro é fruto da colonialidade do poder e do saber, destinado a encobrir pelo uso da retórica da modernidade toda a exploração a que se submeteu esta terra e todos estes corpos daqui. A capa de voluntarismo sempre presente no manejo deste direito se exprime em praticamente todos os momentos, do debate legislativo à decisão judicial. O jurista brasileiro, de modo geral, só tem trocado o voluntarismo divino (ou nem tanto, tenha-se em vista as recentíssimas Leis 12.590/2012 e 13.246/2016) para o voluntarismo do *direito comparado*, do legislador mítico ou do julgador *a quo*, numa descendência de entendimentos. Então, um primeiro passo é que se entenda esse voluntarismo, sempre perguntando ao discurso jurídico lido: *à vontade de quem isto interessa?* A simples troca do sintagma |interesse público| por *vontade* revela na pergunta o que se vai extrair do texto. É reposicionamento discursivo e de leitura.

O discurso de ódio, na maneira proposta neste trabalho, na verdade é capital que transita favorecendo interesses em pactos implícitos que podem ter natureza política, religiosa, econômica, etc. Não convém determinar que o discurso de ódio esteja locado no mesmo setor da psique humana que os acessos de fúria, psicoses, sociopatias, etc. Há interesses por trás, há arquitetura de trocas, promessa de benesses. A exposição destes interesses e suas formas pactuais pode ser um indicativo de trabalhos mais profundos, saber o que está por trás de cada motor de ódio concertado.

Os (ab)usos da história favorecem a arquitetura de narrativas que transitam seus textos, seus valores, noções e seu ódio com o discurso, sendo este a correia

transmissora à sociedade. Assim, a proposta das contradições em cada discurso pode vir a revelar a narrativa e até a estrutura: *se bandido bom é bandido morto, pode-se executar o acusado de furto de sinal de TV a cabo?* Um segundo movimento analético de exposição dessas contradições ao discursante de ódio (tomado, apenas para esse fim, como o opressor – posto que pode ser mais um dos oprimidos) permitiria decolonizar o discurso latente.

A rediferença colonial pode vir a ser parte importante de uma estratégia que desfaça o ódio entre semelhantes, entre os *lascados*. Frantz Fanon lança bases excelentes sobre lidar com isso, no mundo da modernidade europeia (2008, p. 85 e 86): é dissensão do real **diferenciar comportamentos desumanos**, como as narrativas, os discursos de ódio e cada violência real daí impulsionada. Ele ainda considera essa *antipatia radical* e acertadamente aconselha “[...] sinceramente que uma experiência subjetiva pode ser compartilhada por outra pessoa que não a viva; e não pretendo jamais sair dizendo que o problema negro é meu problema, só meu, para em seguida dedicar-me a seu estudo.” Além do mais, há uma significativa diferença entre a resposta à opressão e o fluxo constante de violência colonizadora, o que realoca sentidos assim que a FD é evidenciada, como já está começando a acontecer nos embates com movimentos neonazistas.<sup>87</sup>

Em momento algum se pode querer um acirramento da política punitiva do Estado – quanto mais neste momento histórico de políticas de choque. No momento da entrega deste projeto, ainda na etapa de seleção ao Mestrado, em 2014, o Projeto de Lei 7582/2014 foi proposto na Câmara dos Deputados, pretendendo definir os *crimes de ódio e intolerância*. Embora no papel o projeto ainda se mostre voltado a coibir condutas que atinjam os desprotegidos pela colonialidade, dois pontos não se adequam ao que foi escrito aqui. O primeiro: se os constituintes de 1987 pretendiam vedar estas condutas, não significa que tivesse sido com a coibição penal; segundo, quem garante que não será mais uma dentre tantas armas do paiol de quem detém a narrativa e a estrutura em si, capturando um instrumento punitivo que será, como sempre no Brasil, usado seletivamente? Alfredo Bosi já foi citado antes: o poder é que deve ser debatido, não apenas sua forma gramatical. Será mais uma lei inócua a menos que algum desavisado tope com ela, e seja

---

<sup>87</sup> No momento em que faço a revisão final desse capítulo, vêm a tona as notícias dos contraprotostos em Charlottesville, EUA, organizados como resposta à marcha “Unite the Right” (SENRA, 2017).

seletivamente punido. É próprio do direito penal ignorar quase por completo as causas da violência estruturada – é o caso da narrativa e do discurso de ódio – buscando apenas atribuir a culpa que é construída a alguém que está à disposição. O punitivismo só serviria para estigmatizar ainda mais as vítimas – lembrem do *minorias sexuais* do último capítulo – sem qualquer satisfação de justiça. No momento do fechamento deste trabalho, o projeto acaba de passar com relatório de aprovação na Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara.

Chega a ser lugar-comum a alegação de que é a educação que muda uma sociedade, mas para este debate feito aqui, nada mais real. Nossa sociedade nunca teve, em amplitude, acesso à própria história, sem que esta tenha sido intermediada por condutores da narrativa que no mais das vezes tiveram o papel de acolchoar as tensões que se mostravam no passado e refletiam no presente. No Brasil, não se tem impulsionado narrativas que permitam desmanchar os interesses e as narrativas de ódio, institucionalmente. Não se determina eficazmente quem está por trás de cada narrativa diminuidora da mulher, do negro, do homoafetivo, do transgênero, do ateu, do pobre, do idoso, do deficiente, da criança, do suspeito – o que há por trás de cada figura dessas e quantas mais a matriz colonial decidir inventar é o argumento semelhante ao que se viu no julgamento do STF sobre o livro de um sacerdote: *é próprio da nossa sociedade, sempre foi assim, por mais repugnante que possa ser; se a intenção de explorar, matar e escravizar não estiver em um letreiro na testa, deixemo-la*. O caminho para desfazer cada narrativa dessas é árduo, pois não basta uma boa contra-narrativa, com pauta histórica sólida e argumentada e documentada – é necessária a penetração desses saberes até a alma de toda a nossa camada popular, cada *lascado* ou *lascada* sabendo porquê está onde está na engrenagem: papel da educação freiriana, certamente. E chega de pensar que há discurso de ódio de um indivíduo contra uma estrutura capitalista, por favor...

Uma nova *memória discursiva* se faz absolutamente necessária. Tudo que está embutido em discursos tem eficácia imensa na vida das pessoas a partir do momento em que se naturaliza; mas a estabilidade pode ser desafiada, a partir da base. Há ferramentas que podem ser utilizadas, especialmente a memética e o acesso a dados históricos confiáveis pela internet; a primeira, preferencial ao (re)discurso de ódio, a segunda para lidar com a jurisdiscursividade colonizada.

Deve também ser possível a recomposição da noção de *utopia* como horizonte de expectativa de onde algo se concretiza, muito mais do que *inatingível*. Castro-Gomez (1996, p.44-45) nos diz que a dimensão utópica comporta uma pluralidade, ou seja, a decolonização passa pela *pluri-topia*, utopia de justiça social, de amplidão cultural, de coexistência pacífica (embora conflitiva) entre formas diversas de critérios morais de ação, utopias desligadas de pretensões messiânicas ou de narrativas de história destinada a um fim. Utopias gestadas num espaço público que sirva como regulador de sua re-escritura segundo as necessidades (também utópicas) vão surgindo.

Não há lugares seguros, seja raciais, de gênero, de crença, idade, nem ideológicos. A cada tentativa de nova reclassificação do que é ou não discurso de ódio, este já se reinventou com as instruções passadas pelo campo narrativo. A adesão a um projeto decolonial, por premência de descobrir onde estamos sendo induzidos a tantas narrativas é mais que necessidade postergável, é questão de sobrevivência.

Os setores condutores das narrativas de ódio já sabem que a questão jaz para além de uma simples dialética; é hora de impulsionar um projeto *ana-lético* em que se veja quem é o *outro inequívoco*, se escute o mesmo e se leve para os níveis seguintes, de oposição ao opressor e decolonização de todos. Não estamos escutando quem realmente precisa de voz, e isso favorece os donos das narrativas odiantes, que permanecem resguardados – e lançando contra-ofensivas sobre o Terceiro analético e a sua atuação na primeira etapa do movimento analético.

A eles interessa que permaneçamos odiando. A nós, *inter-está* coisa alguma, pois nada pode *estar entre* nós mesmos, e nós todos e a plenitude de nossos saberes e viveres. Decolonizemos, desodiamos.

## BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio; MARRAMAIO, Giacomo; RANCIÈRE, Jacques; SLOTERDIJK, Peter. **Política**. Porto: Fundação Serralves, 2007.

AGNEW, John. Geografías del conocimiento en la política mundial. **Tabula Rasa**, núm. 4, enero-junio, 2006, pp. 49-58. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia

AGUIAR, Neuma. **Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

AKEL, James. PT criou ódio entre classes. **Bastidores da Informação**, 21 abr 2017. Disponível na internet em <http://bastidoresdainformacao.com.br/pt-criou-odio-entre-classes/> Último acesso: 05 mai 2017.

ALLEN, Elizabeth; BECKWITH, Barbara *et alli*. Against Sociobiology. **The New York Review of Books**, 13 nov 1975. Disponível na internet: <http://www.nybooks.com/articles/1975/11/13/against-sociobiology/> Último acesso: 11 de março de 2017

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. Lisboa: Ed. Presença, 1974.

AMORIM, Ana. Campanha de outdoor da Aracruz no Espírito Santo. **CMI – Centro de Mídia Independente**, 07 out 2006. Disponível na internet: <https://midiaindependente.org/pt/red/2006/10/361913.shtml> Último acesso 05 abr 2017.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

APPADURAI, Arjun. **O medo ao pequeno número**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

ARAUJO, Thiago de. Reincidente, promotor Rogério Zagallo é suspenso por 15 dias por ter ofendido manifestantes em 2013 no Facebook. **Huffpost BR**, 05 dez 2014. Disponível na internet: [http://www.huffpostbrasil.com/2014/12/05/reincidente-promotor-rogerio-zagallo-e-suspenso-por-15-dias-por\\_a\\_21677648/](http://www.huffpostbrasil.com/2014/12/05/reincidente-promotor-rogerio-zagallo-e-suspenso-por-15-dias-por_a_21677648/) Último acesso 03 dez 2016.

ARAUJO, Maria P. N.; DOS SANTOS, Myrian S.. História, memória e esquecimentos: implicações políticas. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Universidade de Coimbra, 79, Dezembro 2007: 95-111.

ARROJO, Rosemary. **O signo desconstruído**. 2.ed. Campinas: Pontes, 2003.

AULETE, Francisco Caldas, *et ali*. **Dicionário Caudas Aulete Digital**. Disponível na

Internet em [www.aulete.com.br](http://www.aulete.com.br). Último acesso: 12 jan 2017.

AZEVEDO, Reinaldo de. Trump, inspiração da esquerda mundial e também da nossa. **Blog da revista Veja**, 02 fev 2017. Disponível na internet: <http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/trump-inspiracao-da-esquerda-mundial-tambem-da-nossa/> Último acesso 11 de abril de 2017

BADIOU, Alain. **Pequeno manual de inestética**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

BANIWA, Gersem. **Saberes Indígenas ainda em busca de espaço entre as novas epístemes**. Conferência no II Seminário Internacional Pós-Colonialismo, Pensamento Descolonial e Direitos Humanos na América Latina, São Leopoldo, Brasil, 26 de abril de 2017.

BARBOSA, Josusmar. Bolsonaro defende porte de arma para todos e fuzil contra o MST. **Jornal da Paraíba**, 08 fev 2017. Disponível na internet em [http://www.jornaldaparaiba.com.br/politica/noticia/180921\\_bolsonaro-defende-porte-de-arma-para-todos-e-fuzil-contra-o-mst](http://www.jornaldaparaiba.com.br/politica/noticia/180921_bolsonaro-defende-porte-de-arma-para-todos-e-fuzil-contra-o-mst) Último acesso em 12 mar 2017.

BARRUCHO, Luis. Ensino de História em Portugal perpetua mito do 'bom colonizador' e banaliza escravidão, diz pesquisadora. **BBC Brasil**, 31 ju 2017. Disponível na Internet: [http://www.bbc.com/portuguese/internacional-40735234?ocid=socialflow\\_facebook](http://www.bbc.com/portuguese/internacional-40735234?ocid=socialflow_facebook) Último acesso: 31 ju 2017

BAUMAN, Zygmunt. **La sociedade sitiada**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

\_\_\_\_\_. **A sociedade individualizada**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

BAUMER, Franklin. **O pensamento europeu moderno**. Lisboa: Edições 70, 1990.

BAUTISTA S., Juan José. **¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental**. Madri: Ediciones Akal, 2014.

BARROS, José d'Assunção. **O projeto de pesquisa em História**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

BEORLEGUI, Carlos. **Historia del pensamiento filosofico latinoamericano: una búsqueda incessante de la identidad**. 3.ed. Bilbao: Deusto, 2010.



BERTONI, Estêvão. Quem Gilmar Mendes já processou. E qual foi o resultado. **Nexo Jornal**, 05 out 2016. Disponível na internet: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2016/10/05/Quem-Gilmar-Mendes-j%C3%A1-processou.-E-qual-foi-o-resultado> último acesso: 11 de março de 2017.

BETHELL, Leslie (org). **Historia de America Latina – Tomo 01**. Barcelona: Editorial Crítica, 1990.

\_\_\_\_\_ **Historia de America Latina – Tomo 06**. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BIDART CAMPOS, Germán. **Teoría General de los Derechos Humanos**. Cidade do México: UNAM, 1989.

BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 1998.

\_\_\_\_\_ **Apologia da História ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de Política**. 11.ed. Brasília: Editora da UNB, 1998.

BONILLA, Heraclio (org). **Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas**. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992.

BORCHARDT, Carlise K; NICHEL, Andressa *et alli*. Discursos de ódio em redes sociais: jurisprudência brasileira. **Revista Direito FGV**, vol. 7 nº 2. São Paulo: FGV, 2011.

BORSANI, Maria; QUINTERO, Pablo (orgs). **Los desafios decoloniales de nuestros días: pensar em colectivo**. Neuquén: Editorial Universidad Nacional del Comahue, 2014.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_ **Literatura e resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRANCO, Paulo Gustavo Gonet (org). **A liberdade de expressão na jurisprudência do STF**. Brasília: IDP, 2012.

BRASIL. **Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968**. Disponível em <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=194620> Último acesso 11 de março de 2017.

\_\_\_\_\_ **Diário da Assembléia Nacional Constituinte**. Ata da 32ª Reunião Extraordinária da Comissão de Sistematização, de 24/09/1987 a 07/11/1987. Brasília: Congresso Nacional, 1987.

\_\_\_\_\_. **Ministério da Justiça e Segurança Pública.** *Meu avô é angolano, meu bisavô é ganês. Eu também sou imigrante.* Disponível na internet em [www.facebook.com/JusticaGovBr/photos/a.264848146991103.1073741828.262699747205943/644996318976282/?type=3&theater](http://www.facebook.com/JusticaGovBr/photos/a.264848146991103.1073741828.262699747205943/644996318976282/?type=3&theater) Último acesso em 11 de março de 2017.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal (2016). **Recurso Ordinário em Habeas Corpus 134682/2016.** Relator: Edson Fachin. Disponível em <http://www.stf.jus.br/portal/diarioJustica/verDiarioProcesso.asp?numDj=262&dataPublicacaoDj=09/12/2016&incidente=4988091&codCapitulo=3&numMateria=36&codMateria=3> Último acesso 11 de março de 2017.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal. (2003). **Habeas Corpus 82.424-2.** Relator: Moreira Alves. Disponível em <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=79052> Último acesso em 11 de março de 2017.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal (2013). **Recurso Extraordinário com Agravo 736065 SC.** Relator: Gilmar Mendes. Disponível em <http://stf.jus.br/portal/processo/verProcessoPeca.asp?id=131493251&tipoApp=.pdf> Último acesso em 11 de março de 2017.

BRETTSCHEIDER, Corey. Las "opiniones de odio". **Nexos: Sociedad, Ciencia, Literatura.** Cidade do México: Nexos Sociedad, 2014.

BRUGGER, Winfried. Proibição ou proteção do discurso de ódio? algumas observações sobre o direito alemão e o americano. **Revista Direito Público**, nº 15. Brasília: IDP, 2007.

BURKE, Peter. **A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales(1929-1989).** 2.ed. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

\_\_\_\_\_. **A escrita da história: novas perspectivas.** São Paulo: Editora da UNESP, 1992 b.

CAMARA DA SILVA, Paula. **Prefigurar lo político – disputas contrahegemonicas em America Latina.** Buenos Aires: CLACSO, 2015.

CANDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade.** 9.ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CARDOSO, Ciro Flammarion. Crítica de duas questões relativas ao anti-realismo epistemológico contemporâneo. **Revista Diálogos**, Universidade Estadual de Maringá, nº 02, 1998, págs. 47-64.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia.** 5.ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Crítica de la razón latinoamericana.** Barcelona: Puvill, 1996.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial. reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre, 2007.

CATELLI, Laura; LUCERO, Maria (orgs). **Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana : despliegues, matices, definiciones.** Rosario: UNR, 2012.

CATTANEO DA SILVEIRA, Cristina. INTERPRETAÇÃO E DECISÃO: Uma análise discursiva do julgamento sobre a delimitação da reserva indígena “Raposa Serra do Sol” Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2010.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo.** Lisboa: Sá da Costa, 1978.

CHARTIER, Roger (org). **A História Cultural – entre práticas e representações.** 2.ed. Lisboa: DIFEL, 2002.

\_\_\_\_\_  
**História da vida privada, 3: da Renascença ao Século das Luzes.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

COLARES, Virginia. Cilada Dialética: uma das estratégias linguístico-discursivas da inquirição na justiça. **Revista Symposium.** Ano 7, nº 1, janeiro-junho 2003. Recife: Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

\_\_\_\_\_  
(org) **Linguagem e direito.** Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.

\_\_\_\_\_  
(org) **Direito, linguagem e sociedade.** Recife: APPODI, 2011.

\_\_\_\_\_  
Análise Crítica do Discurso Jurídico (ACDJ): o caso Genelva e a (im)procedência da mudança de nome. **ReVEL**, vol. 12, n. 23, 2014. [www.revel.inf.br]

\_\_\_\_\_  
O Discurso Jurídico no Brasil e a Hermenêutica Endoprocessual: tecendo fios soltos. **Revista da Procuradoria-Geral do Banco Central. / Banco Central do Brasil.** Procuradoria-Geral. Vol. 1, n. 9, jun. 2015. Brasília: BCB, 2015.

COLARES, Virgínia; PINTO, Paulo Feytor ; BROHY, Claudine ; TÜRI, Joseph-G . **Direito, Língua e Cidadania Global.** Lisboa: AIDL-APP, 2009.

CORAGGIO, José Luis; LAVILLE, Jean-Louis. **Reinventar la izquierda em el siglo XXI: hacia um dialogo norte-sur.** Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014.

CORREA, Felipe et ali. **Psicologia Política: debates e embates de um campo**

**interdisciplinar**. São Paulo: EACH/USP, 2012.

CORTESE, João. A verdade é a mesma em Cambridge e em Madras? Dois olhares sobre a matemática. **Estado da Arte**, 27 abr 2017. Disponível na internet em: <http://cultura.estadao.com.br/blogs/estado-da-arte/a-verdade-e-a-mesma-em-cambridge-e-em-madras-dois-olhares-sobre-a-matematica-2/> último acesso: 03 de maio de 2017.

CORTINA, Adela. **Razón comunicativa y responsabilidade solidaria**. Salamanca: Sígueme, 1985.

COULTHARD, Malcolm; COLARES, Virginia (orgs). **Linguagem & Direito: os eixos temáticos**. Recife: ALIDI, 2015.

DA SILVA, Michell Vinicius de Andrade. **Liberdade de expressão limitada: um olhar investigativo sobre o hate speech**. Campina Grande: Universidade Estadual da Paraíba, 2013.

DACANAL, José Hildebrando. **Linguagem, poder e ensino da língua**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

DAHL, Robert. **Sobre Democracia**. Brasília: Editora da UNB, 2001.

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. **Colonialidade e decolonialidade da(anthropos)logia jurídica:da uni-versalidade a pluri-versalidadeepistêmica**. Tese de Doutorado em Direito. Florianópolis: UFSC, 2011.

DAWKINS, Richard, **O gene egoísta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

DEPUTADO Jair Bolsonaro torna-se réu por incitação ao estupro. **UOL Notícias**, 21 jun 2016. Disponível na internet em <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2016/06/21/deputado-jair-bolsonaro-torna-se-reu-por-incitacao-ao-estupro.htm> Último acesso em 14 fev 2017.

DESIDÉRIO, Mariana. 3 Razões para amar e outras 3 para odiar as ciclovias em SP. **EXAME.com**, 31 mar 2015. Disponível na Internet em [exame.abril.com.br/brasil/3-razoes-para-amar-e-outras-3-para-odiar-as-ciclovias-em-sp/](http://exame.abril.com.br/brasil/3-razoes-para-amar-e-outras-3-para-odiar-as-ciclovias-em-sp/) Último acesso 11 de março de 2017.

DIEHL, Astor Antonio. Teoria Historiográfica – diálogo entre tradição e inovação. **Revista VARIA HISTORIA**, Belo Horizonte, vol. 22, nº 36: p.368-394, Jul/Dez 2006.

DORNELLES, Renato. "Não se resolve essa realidade do dia para a noite", diz Schirmer sobre latrocínios. **Zero Hora**, Porto Alegre, 08 mar 2017, p. 88. Disponível na internet em <http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/policia/noticia/2017/03/nao-se-resolve-essa-realidade-do-dia-para-a-noite-diz-schirmer-sobre-latrocinius-9743697.html> Último Acesso: 11 de março de 2017

DREIFUSS, René Armand. **1964: A conquista do Estado**. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. **O jogo da direita**. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

DUBY, Georges. **As três Ordens ou o imaginário do feudalismo**. 2.ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_. **História da Vida Privada, 2**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.112.

DUSSEL, Enrique. **Hipotesis para el estudio de latinoamerica en la historia universal: investigacion del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las “Weltanschauungen”**. Chaco: Resistencia, 1966.

\_\_\_\_\_. De la secularizacion al secularismo de la ciencia. Desde el renacimiento a la ilustración. **Concilium – Revista Internacional de Teología**. Separata do nº 47. Madrid, julho-agosto de 1969.

\_\_\_\_\_. **Metodo para una filosofia de la liberacion: superación analéctica de la dialéctica hegeliana**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da Libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. **El ultimo Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: um comentario a la tercera y la cuarta redacción de “El Capital”**. Cidade do México: Siglo Veintiuno, 1990.

\_\_\_\_\_. **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación : con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993.

\_\_\_\_\_. **Filosofia de la liberación**. Bogotá: Nueva América, 1996.

\_\_\_\_\_. **Hacia una filosofia política crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

\_\_\_\_\_. **Política de la liberación. historia mundial y crítica**. Madrid: Trotta, 2007.

\_\_\_\_\_. **1492, El encobrimiento del outro: hacia el origen del “mito de la modernidad”**. La Paz: Biblioteca Indígena, 2008.

\_\_\_\_\_. **20 tesis de política**. 3.ed. Caracas: Editorial El Perro y La Rana, 2010.

\_\_\_\_\_. Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation. **TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**, vol. 1, nº 3. University of California, 2012.

\_\_\_\_\_. **Deconstrucción del concepto de tolerancia (de la intolerancia a la solidaridad).** Disponível na Internet: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/libros/deconstruccion-del-concepto-de-tolerancia-de-la-intolerancia-a-la-solidaridad/> Últ. Acesso 12 fev 2016.

ELIADE, Mircea. **A prova do labirinto.** Madrid: Ediciones Cristianidad, 1980.

EVANS, Richard. **A chegada do Terceiro Reich.** São Paulo: Planeta do Brasil, 2010.

FAGUNDES, Lucas Machado. **Pluralismo jurídico e justiça comunitária na América Latina: perspectivas de emancipação social.** Dissertação de Mestrado em Direito. Florianópolis: UFSC, 2011.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social.** Brasília: UNB, 2001.

FANON, Franz. **Os condenados da terra.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

\_\_\_\_\_. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder.** 3.ed. Rio de Janeiro: Edições Globo, 2001.

FERRELL, Jeff; HAYWARD, Keith. Possibilidades insurgentes: As políticas da criminologia cultural. **Revista eletrônica da Faculdade de Direito da PUC-RS.** Porto Alegre, vol. 04 nº 02, jul-dez 2012, p. 208-226.

FERRELL, Jeff; HAYWARD, Keith; YOUNG, Jock. **Cultural criminology: An invitation.** Londres: Sage Books, 2008.

FERREIRA, Fabio Alves. Para entender a teoria do discurso de Ernesto Laclau. **Revista Espaço Acadêmico**, nº 127, dezembro de 2011. Maringá: UEM, 2011.

FICO, Carlos. **Ditadura e democracia na América Latina.** Rio de Janeiro: FGV, 2008.

FINKELSTEIN, Robert. Tutorial: Military Memetics. **Social Media for Defense Summit**, 24 out 2011. Disponível na internet em <http://www.robotictechnologyinc.com/images/upload/file/Presentation%20Military%20Memetics%20Tutorial%2013%20Dec%2011.pdf> Último acesso 11 abr 2017.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** 17.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREITAS, Riva Sobrado; BORDIGNON, Micheli. Discurso do ódio e liberdade de expressão: uma abordagem com base na dignidade humana. **Anais do III Simpósio**

**Internacional de Direito.**Chapecó: UNOESC, 2012.

FREITAS, Riva Sobrado; DE CASTRO, Matheus Felipe. Liberdade de expressão e discurso do ódio: um exame sobre as possíveis limitações à liberdade de expressão. **Revista Sequencia**, nº66. Florianópolis: UFSC, 2013.

FUNES, Patricia. **Historia mínima de las ideas políticas en América Latina.** Cidade do México: El Colégio de México, 2014.

GEADA, Eduardo, **O fascismo e o imperialismo no cinema.** Lisboa: Moraes, 1977.

GOLEIRO do Santos sofre ofensas racistas em jogo no RS. **Veja.com**, 29 ago 2014. Disponível na internet: <http://veja.abril.com.br/esporte/goleiro-do-santos-sofre-ofensas-racistas-em-jogo-no-rs/> Último acesso: 15 de dez 2016.

GORENDER, Jacob. **A burguesia brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 2004.

GROSGUÉL, Ramón. Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad. **Revista Metapolítica**, ano 17, nº83, out-dez. 2013. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 2013.

GROSGUÉL, Ramón; MIGNOLO, Walter. Intervenciones decoloniales: una breve introducción. **Tabula Rasa**, núm. 9, p. 29-37 Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2008.

GRUPO de ciclistas é atropelado em Porto Alegre. **G1.globo.com**, 26 fev 2011. Disponível na Internet em <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2011/02/grupo-de-ciclistas-e-atropelado-em-porto-alegre.html> Último acesso 11 de março de 2017.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANCOCK, Jaime Rubio. O meme usado para dar os piores conselhos da história. **El País Brasil**, 08 fev 2017. Disponível na internet em [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/02/07/estilo/1486460356\\_768109.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/02/07/estilo/1486460356_768109.html) , último acesso 12 mar 2017.

HARITAWORM, Jim. Além do “Ódio”: metonímias queer para crime, patologia e antiviolença. **Revista Meritum. Belo Horizonte**, vol. 9 n. 02, jul-dez. 2014. Págs. 189-261.

HOBSBAWM, Eric. **A Era dos Extremos.** 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_ **Sobre História.** São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

KLEIN, Samantha. Nelson Marchezan Jr chama servidores de vagabundos em sessão da CCJ da Câmara. **Correio do Povo**, 09 ago 2016. Disponível na internet em <http://www.correiodopovo.com.br/Noticias/Politica/2016/8/594666/Nelson-Marchezan-Jr-chama-servidores-de-vagabundos-em-sessao-da-CCJ-da-Camara> Último acesso em 11 de março de 2017.

KOURY, Mauro Guilherme. A antropologia das emoções no Brasil. **Revista Brasileira de Sociologia das Emoções**, vol 4, nº 12 – dezembro de 2005. João Pessoa: UFPB, 2005.

JESUS SANTOS, Willians. Intimidação, racismo e violência contra imigrantes e refugiados no Brasil. **Le Monde Diplomatique Brasil**, 16 mai 2016. Disponível na Internet em <http://diplomatique.org.br/intimidacao-racismo-e-violencia-contra-imigrantes-e-refugiados-no-brasil/> Último acesso 11 mar 2017.

LACLAU, Ernesto. Discurso. **The Blackwell Companion to Contemporary Political Thought**. The Australian National University, Philosophy Program, 1993.

\_\_\_\_\_. **Emancipation(s)**. Londres: Verso, 1996.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia**. Madrid: Siglo XXI, 1987.

LAMPEDUSA, Giuseppe. **O Leopardo**. São Paulo: D. Quixote, 2014.

LANDER, Edgar. **La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Caracas: Clasco, 2000.

LAURINO, Márcia; QUINTANILHA, Francisco. O novo constitucionalismo latino-americano: processo de (re)descolonização? **JURIS**, vol. 25. Rio Grande: FURG, 2016. P. 129-140.

LIMA LOPES, José Reinaldo de. **Iluminismo e Jusnaturalismo no ideário dos juristas da primeira metade do século XIX**. In JANCSÓ, István (ORG). Brasil: Formação do Estado e da Nação. São Paulo: Hucitec, 2003.

LOPEZ-ALVES, Fernando. Los caminos de la modernidad: comparando a Europa y Estados Unidos con America Latina. **América Latina Hoy**, ed. 57. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2011, p. 51-77.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, número 9, julho-dezembro de 2008. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, p. 73-101.

MACEDO, Fausto. Procuradoria acusa Bolsonaro de ofensas a negros e quilombolas. **Estadão**, 10 abr 2017. Disponível na internet em



<http://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/procuradoria-acusa-bolsonaro-de-ofensas-a-negros-e-quilombolas/> Último acesso em 05 mai 2017.

MACHADO, William. O caso do goleiro Bruno e a esquerda punitiva. **Justificando**, 07 mar 2017. Disponível na internet em [www.justificando.cartacapital.com.br/2017/03/07/o-caso-do-goleiro-bruno-e-esquerda-punitiva/](http://www.justificando.cartacapital.com.br/2017/03/07/o-caso-do-goleiro-bruno-e-esquerda-punitiva/) Último acesso em 11 de março de 2017.

MACHADO DA SILVA, Juremir. **Vozes da Legalidade – política e imaginário na era do rádio**. 8.ed. Porto Alegre: Sulina, 2014.

MacLEAN, Nancy. **Democracy in Chains: The Deep History of the Radical Right's Stealth Plan for America**. Nova Iorque: Viking Press, 2017.

MAGALHÃES, Célia Maria (org). **Reflexões sobre a análise crítica do discurso**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras UFMG, 2001.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre La Colonialidad Del Ser: Contribuciones Al Desarrollo De Un Concepto. **Anais da Conferência “Teoria Crítica y Decolonización”**. Chapel Hill: University of North Carolina, 2004.

\_\_\_\_\_. **Against War**. Durham: Duke University Press, 2008

\_\_\_\_\_. La descolonización y el giro des-colonial. **Tabula Rasa**, núm. 9. p. 61-72. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2008(b).

MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. 3.Ed. Caracas: Ayacucho, 2007.

MARTINEZ, Alejandro Rosillo. **Derechos Humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación**. Tese de Doutorado em Estudos Avançados em Direitos Humanos, Universidade Carlos III de Madrid. Getafe, junho de 2011.

MARTINEZ, Daniel Gutiérrez. **Epistemología de las identidades: reflexiones em torno a la pluralidad**. Cidade do México: UNAM, 2010.

MARTINS, Paulo Henrique Novaes de A. **La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria**. Buenos Aires: CICCUS, 2012.

MIGNOLO, Walter. **La idea de America Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa, 2005.

\_\_\_\_\_. Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad Imperial. **Tabula Rasa**, núm. 3, pp. 47-72. Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2005 (b).

\_\_\_\_\_ Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, nº 34, p. 287-324, 2008.

\_\_\_\_\_ La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). **Revista Crítica y Emancipación**, ano 1, nº 2, 1º semestre de 2009. Buenos Aires: CLACSO, 2009.

\_\_\_\_\_. **Desobediência epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter; KLINGER, Cornelia (orgs). **Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo**. Barcelona: MACBA, 2009.

MIGNOLO, Walter; GOMEZ, Pedro Paulo (orgs). **Estéticas y opción decolonial**. Bogotá: Universidad Distrital José de Caldas, 2012.

MIRANDA, Breno A. S. Borges: metodologias e práticas para críticas utópico-contextualistas. **Revista Temporalidades**. FAFICH-UFMG. Belo Horizonte, Vol. 4, n. 1 Jan./Jul. 2012.

MOKHTAR, Gamal (ed.). **História Geral da África, vol. II: África Antiga**. Brasília: UNESCO, 2010.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MOURA DOS SANTOS, Marco A.; MANSUR SILVA, Mônica T. **Discurso do ódio na Sociedade da Informação: preconceito, discriminação e racismo nas redes sociais**. Disponível na internet em <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=dc1f1e86d49bb24c> último acesso em 11 de novembro de 2016.

MOVIMENTO Brasil Livre. O melhor discurso da Câmara aconteceu ontem e você ignorou solenemente. **MBL online**, 09 ago 2016. Disponível na internet em <https://web.archive.org/web/20161011173925/http://mbl.org.br:80/o-melhor-discurso-da-camara-aconteceu-ontem-e-voce-ignorou-solenemente/> Último acesso em 11 ago 2017.

MOYA, Paula. Who we are and from where we speak. **TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**, vol 1 nº 2. Los Angeles: University of California, 2011

OEA, Organização dos Estados Americanos. **Marco Jurídico Interamericano del derecho a la libertad de expresión**. Comissão Interamericana de Direitos Humanos,

2010.

OLIVEIRA, Samir; DUARTE, Rachel. “Passei anos desmilitarizando a polícia”, lembra José Paulo Bisol. **Sul 21**, 24 de junho de 2013. Disponível na internet: <http://www.sul21.com.br/jornal/passei-anos-desmilitarizando-a-policia-lembra-jose-paulo-bisol/> Último acesso: 11 de março de 2017

ORLANDI, Eni P. **Discurso e leitura**. 9.ed. São Paulo: Cortez, 2012.

\_\_\_\_\_. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. 11.ed. Campinas: Pontes, 2013.

PARISE, Agustin. Las Concordancias Legislativas Decimonónicas: Instrumentos de Difusión del Derecho Continental Europeo en América. **Cuadernos de la Historia del Derecho**, nº 17. Madrid, Universidad Complutense, 2010, p. 171-206.

PAULINO, Sandra. **Promotor Rogério Zagallo e as práticas da PM**. Disponível na Internet: [blogdasandrapaulino.wordpress.com/2017/03/06/os-pms-que-em-setembro-de-2015-mataram-dois-de-crime-patrimonial-serao-absolvidos/](http://blogdasandrapaulino.wordpress.com/2017/03/06/os-pms-que-em-setembro-de-2015-mataram-dois-de-crime-patrimonial-serao-absolvidos/) Último acesso em 11 de março de 2017.

PESSOA DE BARROS, Diana Luz. **Teoria do Discurso: Fundamentos Semióticos**. 3.ed. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, 2002.

PENZIAS, Arno; WILSON, Robert. A Measurement Of Excess Antenna Temperature At 4080 Mc/s. **Astrophysical Journal Letters**. Nº 142, julho de 1965, p. 419–421.

PILATTI, Adriano. **A Constituinte de 1987-1988: progressistas, conservadores, ordem econômica e regras do jogo**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

PIMENTA, João Paulo Garrido. **Estado e Nação no fim dos impérios ibéricos no Prata (1808-1828)**. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

POTIGUAR, Alex Lobato. **Igualdade e liberdade: a luta pelo reconhecimento da igualdade como direito à diferença no discurso do ódio**. Brasília: UNB, 2009.

PRADO JR, Caio; FERNANDES, Florestan. **Clássicos sobre a revolução brasileira**. São Paulo: Expressão Popular, 2000.

PROSSER, Michael. **Memetics—a growth industry in US military operations**. Quantico: Marine Corps University, 2006.

POZZOLI, Lafayette; SOBREIRA FILHO, Enoque Feitosa; JUNIO, José Alcebíades de Oliveira (Orgs.). **Filosofia do Direito I**. Volume I. Florianópolis: FUNJAB, 2013.

QUIJANO, Aníbal (org). **Des/Colonialidad y Buen Vivir. Un nuevo debate em América Latina**. Lima: Editorial Universitaria Ricardo, 2014.

\_\_\_\_\_. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-**

**System Research**, vol. XI, nº 2. Nova Iorque: State University, 2000.

RAWLS, John. **Justiça como Equidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

REALE, Miguel. **Lições Preliminares de Direito**. 25.ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

\_\_\_\_\_. **O Integralismo Revisitado**. Manifesto publicado em 28 de agosto de 2004. Disponível na Internet em <http://www.miguelreale.com.br/artigos/intrev.htm>, último acesso 11 de março de 2017.

REIS, Carolina Telles. **O hate speech e suas limitações**. Monografia de conclusão de curso. Rio de Janeiro: Escola de Direito da FGV, 2012.

RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane. **Análise de discurso crítica**. São Paulo: Contexto, 2009.

RESTREPO, Eduardo (org.) **Stuart Hall desde el Sur: legados y apropiaciones**. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

RODRIGUES, José Honório. **Filosofia e História**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

ROMAGUERA, Daniel; TEIXEIRA, João Paulo; BRAGATO, Fernanda. Por uma crítica descolonial da ideologia dos direitos humanos. **Derecho y Cambio Social**, nº 38, ano XI. Lima, 2014.

RUBIO, David Sánchez. Confrontar la simplificación del mundo jurídico. **Jornal Estado de Direito**, Porto Alegre. Ano 5, n. 28, p. 25, 2010.

ROSILLO-MARTINEZ, Alejandro. **Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación**. Tese de Doutorado em Estudos Avançados em Direitos Humanos. Getafe: Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de Las Casas, 2011.

SÁ MOTTA, Rodrigo. **Em guarda contra o “Perigo Vermelho”: O anticomunismo no Brasil (1917-1964)**. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2002.

SAGAN, Carl. **COSMOS**, episódio 13 - *Who speaks for the Earth?* Produção Adrian Malone, roteiro Carl Sagan e Ann Druyan. EUA, 1980.

\_\_\_\_\_. **O mundo assombrado pelos demônios** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SAN SEGUNDO, Mário. **Protesto operário, repressão policial e anticomunismo**. Porto Alegre: ed. do autor, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010

SCHMIT, Roberto. Construyendo el Estado y la Nación em la Argentina. **Revista de Integração Latino-Americana**, ano II nº3. Santa Maria: PPG em Relações Internacionais da UFSM, 2006.

SEAL, Andy. The controversy over Democracy in Chains. **S-USIH – U.S. Intellectual History blog**, 17 jul 2017. Disponível na internet: <http://s-usih.org/2017/07/the-controversy-over-democracy-in-chains.html> Último acesso 18 jul 2017.

SEGATO, Rita. **Las nuevas formas de guerra y el cuerpo de las mujeres**. Puebla: Pez en el Árbol, 2014.

SENRA, Ricardo. Intolerância, racismo às claras e fuzis à mostra: O que vi (e senti) no maior protesto movido pelo ódio em décadas nos EUA. **BBC Brasil**, 13 ago 2017. Disponível na Internet em <http://www.bbc.com/portuguese/internacional-40918594> Último acesso 13 ago 2017.

SILAS Malafaia será processado por incitação à violência. **Justificando**, 26 jul 2016. Disponível na Internet em [justificando.cartacapital.com.br/2016/07/26/silas-malafaia-sera-processado-por-licitacao-a-violencia/](http://justificando.cartacapital.com.br/2016/07/26/silas-malafaia-sera-processado-por-licitacao-a-violencia/) último acesso 11 de março de 2017.

SILVEIRA, Renata Machado da. **Liberdade de expressão e discurso do ódio**. Monografia de especialização em Direito. Belo Horizonte: PPG Direito da PUC-MG, 2007.

SLOTERDIJK, Peter. **O desprezo das massas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

SOMMA, Alessandro. **Introducción crítica al derecho comparado**. Ferrara: ARA, 2013.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Modernidade, identidade e cultura de fronteira. **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**. São Paulo, vol 5 (1-2), 1993.

\_\_\_\_\_. **Pela mão de alice. o social e o político na pós-modernidade**. 4.ed. São Paulo: Cortez, 1997.

\_\_\_\_\_. **A crítica da razão indolente**. São Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_. **A globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. **Um discurso sobre as ciências**. 16. ed. Porto: Afrontamento, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Descolonizar el poder, reinventar el poder**.

Montevidéu: Trilce, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento.** São Paulo: Cortez, 2013.

SOUZA, Vitor Oliveira. **O direito à igualdade e à não-discriminação diante do discurso de ódio.** Brasília: Monografia de Graduação em Direito. Faculdade de Direito da UNB, 2011.

SPAREMBERGER, Raquel; VELASCO, Liziane. A cidadania na América Latina: um olhar para as novas práticas emancipatórias. **JURIS**, vol. 26. Rio Grande: FURG, 2016, p. 11-27.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? *In* NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence(orgs). **Marxism and the Interpretation of Culture.** Londres: MacMillan, 1988.

STANDING, Guy. **O precariado – a nova classe perigosa.** Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

\_\_\_\_\_. **A critique os postcolonial reason: toward a history of the vanishing present.**Cambridge: Harvard University Press, 1999.

TASSINARI, Clarissa; NETO, Elias Jacob. Liberdade de expressão e hate speeches: as influências da jurisprudência dos valores e as consequências da ponderação de princípios no julgamento do caso Ellwanger. **Revista Brasileira de Direito**, IMED, vol. 9, nº2. Passo Fundo: Faculdade Meridional, 2013.

TERUEL LOZANO, Germán. **La libertad de expresión frente a los delitos de negacionismo y de provocación al odio y a la violencia: sombras sin luces en la reforma del código penal.** InDret – Revista para el análisis del Derecho, vol. 4. Barcelona: FaDir, Universidad de Murcia, 2015.

TORRES, Luiz Henrique. O perigo vermelho: manifestações populares em Rio Grande (1952). **Revista Biblos**, nº 23 vol. 2, p. 261-279. Rio Grande, Editora da FURG, 2009.

VATICANO. **Família, Matrimônio e “União de fato”.** Conselho Pontifício para a Família. Cidade do Vaticano, 2000. Disponível na Internet, em [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/family/documents/rc\\_pc\\_family\\_doc\\_20001109\\_de-facto-unions\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_po.html) Último acesso: 12 fev 2017.

\_\_\_\_\_. **Compendium of the Social Doctrine of the Church**, 29 jun 2004. Disponível na Internet, em [www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html) Último acesso 11 de março de 2017.

VIANNA, Oliveira. **Instituições Políticas Brasileiras.** Brasília: Editora do Senado

Federal, 1999.

VILLA, Mariano Moreno. **Filosofía de la liberación y personalismo**. Tese de Doutorado em Filosofia. Murcia: Universidad de Murcia, dezembro de 1993.

VIVAR FLORES, Alberto. **Antropologia da libertação latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 1991.

VON MISES, Ludwig. **Liberalismo segundo a tradição clássica**. 2.ed. São Paulo: Instituto Von Mises Brasil, 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido**. Cidade do México: Siglo Veinteuno, 2001.

WALSH, Catherine; CASTRO-GOMEZ, Santiago (orgs). **Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2002.

WALSH, Catherine. "Other" knowledges, "other" critiques: reflections on the politics and practices of philosophy and decoloniality in the "other" America. **TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**, vol. 1 nº 3. Los Angeles: University of California, 2012.

WEBLER, Darlene. **A autogestão na perspectiva da Análise do Discurso**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

WHITE, Hayden. **El contenido de la forma**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1992.

\_\_\_\_\_. **Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

WODAK, Ruth; MEYER, Michael (orgs). **Methods of Critical Discourse Analysis**. Londres: Sage Publications, 2011.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito**. 3.ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 2001.

\_\_\_\_\_. **História do direito no Brasil**. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

WOLKMER, Antonio Carlos; CORREA, Oscar (orgs). **Crítica jurídica na América Latina**. Aguascalientes/Florianópolis: CENEJUS/NEPE-UFSC, 2013.

WOLKMER, Antonio Carlos; LIXA, Ivone Fernandes (orgs). **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina**. Aguascalientes/Florianópolis: CENEJUS/NEPE-UFSC, 2015.

ZEA, Leopoldo. **Filosofía de la historia americana**. Cidade do México: Fondo de

Cultura Económica,1987.

ZIZEK, Slavoj. The Cologne attacks were an obscene version of carnival. **Newstatesman**, 13 jan 2016. Disponível na internet: <http://www.newstatesman.com/world/europe/2016/01/slavoj-zizek-cologne-attacks>  
Último acesso: 12 de março de 2016.

ZOROASTRO, Tiago. O Ódio no Brasil e no Mundo. **Participa.br**, 08 jan 2015. Disponível na internet em <http://www.participa.br/governoaberto/blog/o-odio-no-brasil-e-no-mundo>. Último acesso em 11 de novembro de 2016.