

Os clássicos do pensamento social brasileiro como fundamento de uma Filosofia Jurídica Crítica: a legislação vigente como causa da *negatividade* de negros e índios no Brasil colônia

Marcos Rafael Gonçalves Gonçalves
Professor de Filosofia do Direito - UNIVEL
Doutorando em Ciência Política – UQAM
goncalves.marcos_rafael@courrier.uqam.ca

Introdução

O objetivo geral da reflexão proposta neste artigo é compreender e analisar o significado e as funções do “sistema de direito” (Dussel, 2001. p. 145 e ss) na regulamentação da vida dos *índios* e *negros* durante o período colonial brasileiro e, assim, contribuir para o entendimento do contexto vivido por esses sujeitos no Brasil contemporâneo. A hipótese de pesquisa que sustenta tal investigação é apresentada por Jesus Antonio de La Torre Rangel quando afirma que “a injustiça instalada em nossa sociedade latino-americana não é porque não se aplica o Direito, mas sim resultado da própria aplicação do Direito vigente” (Rangel, 2005).

De acordo com os referenciais bibliográficos utilizados para compreender e analisar o estatuto do *índio* e do *negro* durante o período do Brasil colônia (Prado Jr, 2007; Holanda, 1995), fica evidente a instrumentalização do discurso jurídico e do direito (Correas, 1995, p. 114) para legalizar o sistema de exploração instituído – é a “legalização da injustiça”, conforme nos alerta Enrique Dussel (2001). Vive-se, contemporaneamente, a reprodução desse mesmo estado de coisas?

A temática escolhida intenta contribuir para a consolidação de uma *Filosofia Jurídica da Libertação* (Ludwig, 2006) no Brasil e na América Latina, na perspectiva em que se adotam como fundamento metodológico e filosófico as categorias do pensamento social latino-americano para teorizar as relações do *discurso jurídico* e *do direito* (Correas, 1995) com o real-concreto-do-mundo-lá-fora¹ – fundamentalmente a partir das categorias apresentadas por Enrique Dussel.

A proposta é evidenciar alguns aspectos da arquitetura jurídico-institucional promovida pelas elites durante a colonização brasileira, arquitetura esta que não tinha outra

¹ A expressão é utilizada por Liana Maria da Frota Carleial (Professora do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná – PPGD/UFPR).

função senão a de “legalizar a injustiça” (Dussel, 1986; 2000 e 2001) e, desta feita, legitimar a violência contra as *vítimas* do sistema-mundo de eticidade vigente na época: fundamentalmente, tratar-se-á da situação dos *indígenas* e dos *negros*.

O artigo se divide em três seções, que abordam as seguintes temáticas: i) uma breve introdução sobre a originalidade da proposta de epistemologia jurídica crítica embasada nos princípios da *Filosofia da Libertação*; ii) uma análise da função do “sistema de direito” na sociedade colonial brasileira, enfatizando o contexto de exploração e controle social no Brasil colônia contra a população *negra* e *indígena*; iii) como conclusão, será debatido os desdobramentos dessa “violência legalizada” contra negros e índios, o que aponta, *analeticamente*, para a necessidade de superação de uma cultura jurídica formalista e liberal-individualista.

O desenvolvimento desses temas tem como principais referenciais teóricos os seguintes autores: Enrique Dussel e Euclides Mance; Caio Prado Jr. e Sérgio Buarque de Holanda; Antônio Carlos Wolkmer, Celso Luiz Ludwig e Jesus Antonio de La Torre Rangel.

1. A Filosofia Jurídica Crítica enquanto uma Filosofia Jurídica da Libertação

A partir da década de 1960, consolida-se na América Latina um movimento coletivo que se propõe a elaborar, filosoficamente, temas relacionados com a *práxis de libertação*, isto é, com a *práxis* de resistência à dominação e de libertação em diversas esferas e contextos (MANCE, 2000). Fazem parte deste movimento autores brasileiros, mexicanos, chilenos, uruguaios, venezuelanos, argentinos, colombianos e de vários outros países que, com nuances mais ou menos demarcadas, tematizam o exercício da *libertação*.

Ponto de contato irrefutável entre essas diferentes contribuições teóricas é a tomada de consciência acerca da necessidade de ruptura com a “*colonialidad del saber*” (LANDER, 2000) na América Latina, ou seja, o ponto de partida da(s) Filosofia(s) da Libertação (MANCE, 2000) é a superação de uma cultura dependente do pensamento eurocêntrico (ou anglo-saxônico, seja como for!) e, por esse motivo, incapaz de teorizar e propor soluções para os problemas objetivos vividos pelo povo latino-americano.

Es éste el contexto histórico-cultural del imaginario que impregna el ambiente intelectual en el cual se da la constitución de las disciplinas de las ciencias sociales. Esta es la cosmovisión que aporta los presupuestos fundantes a todo el edificio de los saberes sociales modernos. Esta cosmovisión tiene como eje articulador central la idea de modernidad, noción que captura complejamente cuatro dimensiones básicas: 1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias

históricas); 2) la “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber (LANDER, 2000, p. 22).

O processo de descolonização do imaginário e do conhecimento na América é o grande ponto de contato entre as diferentes vertentes do pensamento crítico latino-americano que, juntamente com as elaborações teóricas dos mais variados campos e disciplinas como a Pedagogia, Economia, História, Sociologia e a Antropologia (além de outras reflexões, é claro), determinaram o surgimento da chamada *Filosofia da Libertação*: enquanto crítica à autenticidade de um pensar inscrito na *totalidade* ontológica².

No Brasil, o conformismo e alienação do pensamento colonizado são magistralmente denunciados por Roberto Gomes, em sua obra *Crítica da Razão Tupiniquim* (1987). Inspirado pelas leituras de pensadores como Enrique Dussel, Otávio Ianni, Leopoldo Zea, José Carlos Mariátegui, Paulo Freire e Hélio Jaguaribe³, Roberto Gomes critica o apego extremo da filosofia e da ciência latino-americanas, e especialmente no Brasil, ao pensamento estrangeiro. Segundo ele, mais que se preocupar com um encontro *com* um pensamento qualquer, o caminho da produção do pensamento deveria procurar um encontro *em* sua adequada posição⁴.

O pensar latino-americano e particularmente o brasileiro, se encontram presos a importâncias e urgências que não são nem importantes nem urgentes senão para europeus e norte-americanos – motivo pelo qual a razão entre-nós se perdeu por uma reprodução do pensar alheio – que é, em última análise, a reprodução do pensar europeu, no âmbito do qual seremos indefinidamente dependentes – sem se dar conta do que nos é próprio. Ou, em momentos de exaltação patrioteira, a querer se refugiar no mato, como bugres. “A filosofia no Brasil se acha, pois, muitas vezes entre duas tentações igualmente funestas: a de se entregar, abandonar-se cegamente ao passado, ou a de confiar nos filósofos

² Logo na Introdução à obra *Método para uma Filosofia da Libertação*, o filósofo Enrique Dussel escreve que: “Apenas a sociologia e a economia da dependência e a teologia da libertação estão se edificando sobre essas bases. Gostaríamos de colaborar não somente com essas ciências, mas também com a política prática da libertação que parte concretamente dos mesmos fundamentos. Nossa colaboração de filósofo dará a estas ciências a à práxis libertadora a clara notícia de uma meta-física, de uma antropologia que clarifiquem seu método e seus compromissos. O *discurso da libertação* poderá assim adquirir nova força e crescer ainda mais do que vem fazendo” (Dussel, 1986, p. 13).

³ Apenas para citar alguns.

⁴ “O vital é reconhecer-se que um pensamento é original não por superar a sua posição – o que é impossível – mas precisamente por dar forma e consistência a este tempo e apresentar uma revisão crítica das questões de sua época, aí tendo *origem*. O pensamento é superior não a despeito de ser situado, mas justamente por situar-se (...) Entre nós, por exemplo, encontramos um apego extremo ao pensamento dos outros por julgarmos que só os outros poderão nos dar qualquer chave do saber (...) Aguardamos uma solução *estrangeira* sem nos darmos conta de que, sendo *estrangeira*, será precisamente isto: *estranha*. E o pensamento, antes de pretensão atemporal, deve ter a pretensão primária de não ser jamais *estranho*, o saber de um outro” (Gomes, 1987, p. 24).

estrangeiros. Enquanto nos contentarmos com estudar problemas do passado ou do estrangeiro; enquanto, de fato, manifestarmos menosprezo pelos verdadeiros problemas do Brasil de hoje – a filosofia merecerá ser taxada como artigo de luxo, que o país poderia eventualmente dispensar” (Gomes, 1987, p. 101).

Assim, destaca-se como a principal preocupação dos filósofos da libertação (e da tradição que se funda nas Ciências Sociais) a investigação acerca das causas das *negatividades* (Dussel, 2000) vividas pela maior parcela do povo latino-americano. Como ensina Euclides Mance:

Em geral, as diversas vertentes de filosofia de libertação secundarizam a importância da reflexão sobre a identidade latino-americana. A esses autores interessava menos pensar quem é o latino-americano, do que *criticar filosoficamente as situações históricas de marginalização e injustiça que sofrem as maiorias oprimidas nesse continente*. Para eles, a reflexão filosófica voltada ao esclarecimento das várias formas de dominação e alienação, bem como à crítica das variadas práxis que visam promover e realizar ações de libertação é um tema mais prioritário à investigação (MANCE, 2000, p. 38) (grifo nosso).

Como visto acima, a Pedagogia, a Economia, História, Sociologia e a Antropologia desde há tempos se preocupam em superar essa “*colonialidad del saber*” que caracterizava as Ciências Sociais na América Latina. Exemplos desses esforços, apenas para citar autores brasileiros, são o legado deixado por Paulo Freire, Celso Furtado, Caio Prado Jr e Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro.

A principal tarefa empreendida por esses autores era, irrefutavelmente, esclarecer as várias formas de dominação e alienação vividas pelo povo brasileiro, criticando as situações históricas de marginalização e injustiça que sofrem as maiorias oprimidas e, dessa maneira, provendo e realizando ações de transformação dessa realidade *injusta*⁵.

Apenas para citar um exemplo da ruptura empreendida por esses autores em relação ao *status quo* das Ciências Sociais latino-americanas, tratar-se-á, aqui, do compromisso ético-teórico de Darcy Ribeiro quando da elaboração de seu estudo sobre o *povo brasileiro*. Logo no Prefácio de seu *Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (1995), Darcy Ribeiro, ciente de que no pensamento social brasileiro “faltava ainda uma teoria cultural capaz de dar conta da nossa realidade”, embuído de toda a angústia que define a(s) Filosofia(s) de Libertação, vai escrever que:

⁵ Sobre a concepção de *injustiça* conferir a interessante abordagem de Celso Ludwig (2006), inspirado nos ensinamentos de Franz Hinkelammert.

Meu sentimento era de que nos faltava uma teoria geral, cuja luz nos tornasse explicáveis em seus próprios termos, fundada em nossa experiência histórica. As teorizações oriundas de outros contextos eram todas elas eurocêntricas demais, e, por isso mesmo, impotentes para nos fazer inteligíveis. Nosso passado, não tem sido o alheio, nosso presente não era necessariamente o passado deles, nem nosso futuro um futuro comum (RIBEIRO, 1995, p. 15).

Assim, no início do século XX uma série de pensadores brasileiros assumiram a tarefa de produzir um esforço de maior compreensão do Brasil. Plínio Arruda Sampaio Jr, na obra *Entre a Nação e a Barbárie*, demonstra como autores como Celso Furtado, Caio Prado Jr e Florestan Fernandes contribuíram para consolidar um enfoque crítico sobre a problemática do desenvolvimento nacional e se engajaram na construção de uma nação mais justa e igualitária (SAMPAIO JR, 1999, p.9).

Contudo, esse esforço não tem sido seguido por intelectuais de vários ramos do saber, e, como regra, isso pode ser comprovado na análise da Ciência do Direito hegemônica – despreocupada em superar as causas das mazelas (*negatividades*) vividas pela maioria da população. No Brasil, o paradigma jurídico dominante continua fortemente vinculado à sua matriz liberal-individualista (STRECK, 2000), incapaz de superar “obstáculos epistemológicos” tais como o Positivismo, o Idealismo e o mito da independência da Ciência Jurídica (MIAILLE, 1994) e irremediavelmente apegado ao pensamento europeu ou anglo-saxônico (GOMES, 1987)⁶.

Como regra, a Ciência Jurídica na América Latina, de uma forma geral, e no Brasil, em específico, é pensada desde uma perspectiva formalista (de matriz kelseniana), que privilegia a norma positiva, desconsiderando o contexto social na qual ela foi elaborada e/ou deve ser aplicada.

No contexto brasileiro, bastante defasado em relação às iniciativas dos clássicos do pensamento social, somente nas últimas três décadas inicia-se esse movimento crítico de *descolonização do saber no campo* jurídico: algo já trabalhado pelo Professor Antônio Carlos Wolkmer na obra *Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico* (2006). Um movimento teórico-prático que procura pensar o tema da juridicidade vinculado à situação concreta vivida pelo povo brasileiro.

⁶ Por muito tempo, embora isto hoje também aconteça, a “doutrina jurídica” brasileira era oriunda da mera tradução de obras de autores estrangeiros – pensadas *por* estrangeiros e *para* um contexto histórico diferente do brasileiro.

Recentemente ganha ênfase aquilo que Wolkmer vai denominar de “a mais original e inovadora proposta de epistemologia jurídica crítica” (2006, p. 70)⁷, ou seja, trata-se de pensar a Filosofia do Direito a partir das categorias do pensamento latino-americano, particularmente a partir da obra de Enrique Dussel e o seu método *analético*.

Jesús Antônio de La Torre Rangel (2005) vai denominar essa proposta de “juridificação da Filosofia da Libertação” (*juridificación de la Filosofía de la Liberación*)⁸.

Importantes estudos têm sido publicados a respeito do tema, e para efeito de síntese elencar-se-á apenas três obras publicadas no Brasil:

a) a primeira delas intitula-se *Filosofia Jurídica da Alteridade: por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da Libertação Latino-americana* (1999), de autoria de José Carlos Moreira da Silva;

b) o segundo texto que se faz necessário citar é a obra coletiva, organizada por Antonio Carlos Wolkmer, intitulada *Os Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina* (2004);

b) por fim, o livro de Celso Luiz Ludwig, cujo sugestivo título é *Para uma Filosofia da Libertação: Paradigmas da Filosofia, Filosofia da Libertação e Direito Alternativo* (2006).

Na tentativa de definir a proposta prático-teórica dessas três obras, que tentam inserir categorias do pensamento latino-americano na reflexão da Filosofia do Direito, será transcrito uma passagem de um texto do Professor Wolkmer, naquilo que ele mesmo denomina de “pressupostos para uma crítica libertadora na América Latina”:

Trata-se de operacionalizar uma formulação de alcance teórico-prático que permita o profundo questionamento e da desmontagem das formas hegemônicas de saber e de representação social que têm mantido a cultura da dominação. Impõe-se, assim, explicitar a natureza da libertação que se propõe e, posteriormente, fazer a opção, apontar e trazer subsídios para articular uma “teoria crítica” capaz de contribuir para se repensar uma cultura político-jurídica na perspectiva latino-americana” (Wolkmer, 2004, p. 6).

⁷ “... a contribuição teórica de do jurista Jesús Antônio de la Torre Rangel (...) é a mais original e inovadora proposta de epistemologia jurídica crítica”, <<na medida em que sua filosofia do direito é embasada>> “nos princípios da ‘filosofia da libertação’, possibilitando não só pensar a problemática da ‘justiça/bem comum’ como também contribuindo, estrategicamente, com a crítica permanente ao sistema social vigente” (WOLKMER, 2006, p. 70)

⁸ A expressão é proposta por José Antônio de la Torre Rangel (*Unnaturalismo, Personalismo y Filosofía de la Liberación: una visión integradora*. Sevilla: Editorial MAD, 2005).

É esta a síntese da Filosofia Jurídica da Libertação, na condição de uma epistemologia crítica do paradigma jurídico dominante de matriz positivista e liberal-individualista: diante da crise e ineficácia da legalidade positivista em um contexto de subordinação político-econômico-cultural (na qual povos clamam por direitos) a ruptura desse sistema de *totalidade* (um Direito idealista afastado das concretas relações sociais) se impõe como necessidade, flertando com a construção alternativa de um novo paradigma de produção normativa (Gonçalves, 2006).

É assim que, seguindo os postulados de uma Filosofia Jurídica da Libertação, a proposta de ruptura com a “*colonialidad del saber*” no *campo* jurídico, na perspectiva que vislumbra contribuir para a transformação das estruturas vigentes (Wolkmer, 2004, p. 35), deve pensar o direito com base em sua situação histórica – haja vista que, como ensina Jesus Antonio de La Torre Rangel, “(...) o Direito vigente é muito mais expressão de injustiça e opressão que de justiça (...) a injustiça instalada em nossa sociedade latino-americana não é porque não se aplica o Direito, mas sim resultado da própria aplicação do Direito vigente” (Rangel, 2005).

Fazer um resgate histórico do papel que jogou o “sistema de direito” ao longo dos últimos cinco séculos de história do Brasil é fundamental para compreender o que é o direito hoje. Será que é mera coincidência a população *índigena* e *negra* configurarem-se como as *vítimas* dos subsistema de *totalidade* vigente (Dussel, 2000; Gonçalves, 2006) que é o Direito?

As vítimas do “sistema de direito *vigente*” seriam os *sem-direitos* e os que aos olhos desse subsistema de *totalidade* *não têm sido re-conhecidos como di-ferentes* (Gonçalves, 2006, p. 127-128)⁹.

Para compreender a natureza do “sistema de direito *vigente*” como sub-sistema da *totalidade* (Dussel, 2000) é importante refletir sobre a gênese da formação histórica do país. É aqui se inserem o pensamento de Caio Prado Jr, Sérgio Buarque de Holanda e Darcy Ribeiro quando se propõe a compreender o Brasil contemporâneo desde uma epistemologia crítica.

2. O papel do “sistema de Direito” na formação da Brasil colônia: a legalização da injustiça

O Direito no pensamento de Enrique Dussel vai merecer um tratamento sistemático¹⁰ quando o filósofo propõe-se a teorizar o político¹¹. Graças a íntima relação com o ético, o

⁹ Com base em Dussel (2001, p. 165).

político também vai ser tratado pelo filósofo em uma complexa arquitetura (Dussel, 2000; 2001) que tem como finalidade demarcar os seus diversos níveis de generalidade. Aquilo que o filósofo argentino denomina de “sistema de direito” é inserido em um segundo nível (*nível B*) dessa arquitetura, naquilo que se denomina de os “sistemas formais procedimentais do exercício legítimo do Poder político” na ordem das *mediações sistêmicas* (Dussel, 2001, p. 148).

Nessa perspectiva teórica, o surgimento e a manutenção do “sistema de direito” estabelece uma função específica dentro do “sistema político”, qual seja a de constituir a referência formal ou a institucionalização das regras do *exercício do poder* de uma determinada comunidade política (Dussel, 2001, p. 150).

Hoje em dia, a despeito da teoria jurídica tradicional que celebra a-historicamente o *idealismo jurídico* (Mialle, 1994), já está relativamente consolidada na literatura jurídica uma gama de estudos que denunciam a *ideologia* contida no discurso jurídico e do direito hegemônicos. Institutos como a igualdade formal, supremacia da lei, onipotência do legislador, neutralidade axiológica, etc, mostram-se incapazes de explicar a contento a forma que o direito se expressa para a maior parcela da população latino-americana: *a legislação vigente como fonte de injustiça* (Gonçalves, 2006).

Sendo o conflito de classe é uma das características fundamentais da sociedade capitalista¹², a necessária consequência é que este conflito terá grande expressão na esfera jurídica (Mialle, 1994; Monreal, 1988). Em relação à configuração do “sistema de direito vigente” – a arquitetura jurídico-institucional da Modernidade capitalista –, a crítica elaborada por Dussel denuncia o fato de que esse “sistema” estaria pautado em uma “pretensão de legitimidade” na qual as leis, já que (supostamente) decididas em comum acordo, valem indistintamente para todos¹³.

Mas será que, efetivamente, a lei vale indistintamente para todos? Todos são iguais perante a lei? Negros e índios inserem-se em pé de igualdade na sociedade capitalista moderna? O passado histórico colonial dos países latino-americanos pode auxiliar na explicação das *negatividades* vivenciadas por esses sujeitos negados?

O jusfilósofo Dean Fábio Bueno de Almeida, desenvolvendo a temática do Direito enquanto *praxis de dominação* na história do Continente Americano vai defender que:

¹⁰ Ainda que em um grau de generalidade demasiadamente amplo, como observa o próprio autor.

¹¹ “(...) que subsume o ético como suas condições de possibilidade e constituinte originário em quanto político”. (Dussel, 2001, p. 145 e ss).

¹² Cf. HADDAD, Fernando. *Trabalho e Classes Sociais*. (Mimeo).

¹³ Como salienta o filósofo latino-americano, isso é problemático, haja vista que “Evidentemente está a se tratar de um problema de ‘validade’ (*Gultigkeit*) formal, e não de ‘verdade’” (Dussel, 2001, p. 150).

(...) o Direito «diríamos, o “sistema de direito *vigente*”» colocou-se distante da realidade concreta, incapaz de compreender a complexidade do “Outro” enquanto absolutamente “Outro”. Absolutamente distante da realidade concreta, transforma-se em metalinguagem, cujo objeto já não é o Direito, mas o próprio discurso sobre o Direito. Instrumento de dominação a serviço de uma Totalidade excludente, desencadeando uma *práxis de dominação* ainda acorrentada aos esquemas formalistas e tradicionais e ao juspositivismo. (Almeida, 2004, p. 48).

Essa faceta *negativa* do Direito não pode ser negligenciada se se quer elaborar um estudo sério sobre o fenômeno da juridicidade.

Tal como propõe o método analético de Enrique Dussel (Dussel, 1986; 2001; Gonçalves, 2006), é desde a *negatividade material* – a vida concreta dos sujeitos negados – que se descobre igualmente a *negatividade formal* – ou de Direito. Quando o juízo de verdade material constata a existência de *vítimas* geradas pelo “sistema de direito” *vigente* aos olhos desses sujeitos negados esse subsistema de *totalidade* passa a ser enxergado como injusto e ilegítimo, e por isso precisa ser transformado. E, como já adiantado, as vítimas do “sistema de direito” existente seriam os *sem-direitos* e os que aos olhos desse subsistema de totalidade *não têm sido re-conhecidos como di-ferentes* (Dussel, 2001, p. 165).

Neste artigo, considera-se a maioria da população brasileira negra e pobre como os *sem-direitos*. Aos que *não têm sido re-conhecidos como di-ferentes*, nomina-se os remanescentes da população indígena no Brasil.

Assim, a análise das *vítimas* geradas pelo “sistema de direito” serão aqui estudadas desde a realidade vivida pelos *indígenas* e *negros* no Brasil. A proposta é defender que, desde sempre, à essas comunidades foram negadas a capacidade de produzir e reproduzir a vida humana em condições de vida digna (Dussel, 2000). Tal temática será desenvolvida a partir das contribuições de Caio Prado Jr. e Sérgio Buarque de Holanda.

3.1. O sentido da formação do Brasil em Caio Prado Jr

Caio Prado Jr, em sua obra *Formação do Brasil Contemporâneo*, esforçando-se na tentativa de tornar mais inteligível o contexto histórico do Brasil na primeira metade do século XX, propõe uma postura metodológica de grande valia para a reflexão jusfilosófica aqui defendida, qual seja, *para se compreender o presente é necessário compreender o passado*.

Defende o citado pensador brasileiro que “para compreender o Brasil contemporâneo precisamos ir tão longe; e subindo até lá o «pesquisador» não estará se ocupando apenas com

devaneios históricos, mas colhendo dados indispensáveis para interpretar e compreender o meio que o cerca na atualidade” (2007, p.10).

Os problemas brasileiros de hoje, os fundamentais, pode-se dizer que estavam definidos e postos em equação há 150 anos atrás. E é da solução de muitos deles, para que nem sempre atentamos devidamente, que depende a de outros em que hoje nos esforçamos inutilmente (Prado Jr., 2007, p. 11-12).

Nessa perspectiva, visando colaborar para a evidenciação da legislação vigente no Brasil como causa de *negatividades* para uma importante parcela da população, e subsumindo a proposta metodológica de Caio Prado Jr, pode-se definir igualmente que para compreender o Direito brasileiro contemporâneo é necessário “ir tão longe”; de modo que, parafraseando a assertiva acima, para compreender a situação dos *negros* e *índios* perante o direito brasileiro contemporâneo é preciso “ir tão longe”, pois somente assim serão colhidos dados indispensáveis para interpretar e compreender o meio que nos cerca. Ruma-se, assim, para uma reconstrução, ainda que sintética, do nosso passado colonial e da arquitetura jurídico-institucional vigente na época.

Não será de causar perplexidade se se constatar que o passado colonial brasileiro ainda continua bem saliente (Prado Jr., 2007, p. 10-11).

De acordo com o nosso historiador, que pioneiramente propõe aplicar a materialismo histórico nos estudos sobre Brasil, quando se aborda a história de formação do Brasil deve-se, antes de tudo, procurar o *sentido* de sua colonização. Segundo ele, o espírito da colonização empreendida pelos europeus na América Latina, em geral, e no Brasil, em específico, é determinado por uma busca incessante por riquezas, de modo que é sempre como saqueador de riquezas alheias que se apresentam os colonizadores europeus – fundadores, assim, do mito da Modernidade (Dussel, 1992).

Para se estabelecer na América Latina o colono europeu deveria ter fortes estímulos, estímulos esses fundamentalmente financeiros. Esses colonos deveriam encontrar na América Latina estímulos diferentes e mais fortes que os que o direcionavam para a América temperada (mais próxima da realidade européia: clima, condições de plantio de gêneros alimentícios, etc). De acordo com Prado Jr., tal como aparece também em *Raízes do Brasil* (Holanda, 1995), o grande chamariz para a América tropical seria a possibilidade de tornar-se “dirigente da produção de gêneros de grande valor comercial, como empresário de um negócio rendoso” (Prado Jr., 2007, p. 28-29). Só a contragosto é que o colono europeu viria

como trabalhador, a regra era que os *outros trabalhariam para ele*¹⁴. É assim que a escravidão torna-se o padrão das relações de produção da exploração colonial: é nesse contexto que se inserem os *indígenas*, em um primeiro momento, e, posteriormente, os *negros* – como mão-de-obra escrava para os saqueadores europeus!

«A escravidão indígena» É uma escravidão temporária que será substituída inteiramente, em meados do séc. XVII, pela definitiva de negros importados (Prado Jr., 2007, p. 29).

No Brasil, não é à toa, então, que a colonização brasileira inicia-se com a instituição de atividades extrativistas (tal como Portugal fazia no antigo sistema de feitorias comerciais), para somente depois transformar-se em uma atividade mais ampla e estável: alguém haveria que trabalhar, e essa mão-de-obra era escassa.

Se no princípio foram usados os corpos e o sangue de índios nativos, a exploração do trabalho rapidamente ‘evolui’ para a escravidão negra. Era (é!) essa a engrenagem da estrutura colonial que reduziu o Brasil à condição de uma *empresa* a serviço dos interesses particulares europeus. É este o sentido da colonização brasileira, não a constituição de uma Nação, mas sim de uma empresa a serviço de seus proprietários.

No seu conjunto, e vista no plano mundial e internacional, a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa comercial, mas completa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter que ela, destinada a explorar recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu. É este o verdadeiro *sentido* da colonização tropical, de que o Brasil é uma das resultantes; e ele explicará os elementos fundamentais, tanto no econômico como no social, da formação e evolução histórica dos trópicos americanos” (PRADO JR, 2007, p. 31).

2.2. As Raízes do Brasil de Sérgio Buarque de Holanda

Sérgio Buarque de Holanda escreve o seu livro *Raízes do Brasil* com os mesmos propósitos já apresentados por Caio Prado Jr.: sob o ponto de vista metodológico, *o conhecimento do passado deve estar vinculado aos problemas do presente*. Aliás, essa, é uma postura que vai marcar todos os clássicos do pensamento social brasileiro; fundando, assim, uma epistemologia crítica nas ciências sociais brasileiras (epistemologia que inspira fortemente esta pesquisa).

¹⁴ “O colono europeu ficará então aí na única posição que lhe competia: de dirigente e de grande proprietário rural (...) a maior parte «dos» colonos só esperava o momento oportuno para sair da condição que lhe fora imposta; quando não conseguia estabelecer-se como plantador e proprietário por conta própria – o que é exceção naturalmente -, emigravam logo que possível para as colônias temperadas, onde tinham um gênero de vida mais afeiçoado a seus hábitos anteriores e maiores oportunidades de progresso. Situação de instabilidade do trabalho nas plantações do Sul que durará até a adoção definitiva e geral do escravo africano (Prado Jr., 2007, p. 29-30).

Corroborando com o que foi dito acima, no Prefácio da obra de seu mestre, Antônio Candido, sustenta que:

(...) uma das forças de *Raízes do Brasil* foi ter mostrado como o estudo do passado, longe de ser uma operação saudosista, modo de legitimar as estruturas vigentes, ou simples verificação, pode ser uma arma para abrir caminho aos grandes movimentos democráticos integrais, isto é, os que contam com a iniciativa do povo trabalhador e não o confinam ao papel de massa de manobra, como é uso (Holanda, 1995, p. 24).

Como Sérgio Buarque de Holanda contribui para a evidenciação do “sistema de direito” vigente no período colonial brasileiro como fonte de uma ordem societária *injusta*, onde vige a lógica de uma violência “legalizada”?

Segundo o citado autor, para compreender o *sentido* (Prado Jr., 2007) dado à colonização brasileira é necessário fazer um “exame psicológico” do povo português, povo de quem o brasileiro iria herdar sua “alma”. Nesse sentido, um fato que não pode deixar de ser levado em consideração seria “a invencível repulsa que sempre inspirou toda a moral fundada no *culto ao trabalho*” (Holanda, 1995, p. 38) (grifo nosso).

É compreensível, assim, que jamais se tenha naturalizado entre gente hispânica a moderna religião do trabalho e o apreço à atividade utilitária. Uma *digna ociosidade* sempre pareceu mais excelente e até mais nobilitante, a um bom português, ou a um espanhol, do que a luta insana pelo pão de cada dia. O que ambos admiram como ideal é uma vida de grande senhor, exclusiva de qualquer esforço, de qualquer preocupação (...) O que entre elas predomina é a concepção antiga de que o ócio importa mais que o negócio e de que atividade produtora é, em si, menos valiosa que a contemplação e o amor (Holanda, 1995, p. 38)

A essa carência de uma moral do trabalho acresceria uma reduzida capacidade de organização social. O efeito dessa mistura para a configuração da sociedade portuguesa seria a concretização de uma complexa e contraditória disciplina social na qual individualismo e obediência conviviam de mãos dadas. O resultado desse conjunto de relações sociais na formação da “alma” portuguesa é a máxima de que, nos nossos colonizadores, “a vontade de mandar e disposição para cumprir ordens são-lhes igualmente peculiares” (Holanda, 1995, 39).

Assim, o culto ao ócio, a vontade de mandar e uma enorme disposição para obedecer compunham a principal substância da cultura que determinou o *sentido* da formação do Brasil.

Estando presentes tais elementos na cultura da elite europeia – é bom lembrar que a Península Ibérica, há época do descobrimento, compunha o núcleo do sistema-mundo (Dussel, 2000) – não seria de se estranhar que a colonização desencadeada pelos colonos ibéricos primasse pela instituição de uma empresa pautada na extração/produção simples de produtos de grande valor e na exploração do trabalho alheio. Não é à toa que foram, então, os portugueses quem desenvolverem o sistema de exploração latifundiária e monocultura, que mais tarde fora copiada por outros povos (Holanda, 1995, p. 48).

No Brasil não foi diferente. Encontrados produtos para serem extraídos (ex: Pau Brasil) e uma abundância de terras férteis, “cumpria apenas resolver o problema do trabalho. E verificou-se, frustradas as primeiras tentativas de emprego do braço indígena, que o recurso mais fácil estaria na introdução de escravos africanos”.

Pode-se dizer que a presença do negro representou sempre fator obrigatório do desenvolvimento dos latifúndios coloniais. Os antigos moradores da terra foram, eventualmente, prestimosos colaboradores na indústria extrativa, na caça, na pesca, em determinados ofícios mecânicos e na criação do gado. Dificilmente se acomodavam, porém, ao trabalho acurado e metódico que exige a exploração dos canaviais (Holanda, 1995, p. 48).

2.3. A arquitetura jurídico-institucional que legalizava a exploração de negros e índios

A partir da descrição do padrão da colonização desenvolvido pelos dois grandes clássicos do pensamento social brasileiro citados, pôde-se observar a situação de inferioridade da população *negra* e *índia* ao longo do processo de exploração colonial. Dessa maneira, das três raças presentes no processo de constituição (mestiçagem!) do *povo brasileiro* (Ribeiro, 1995), os *indígenas* e os *negros africanos* apresentam os problemas mais complexos.

O projeto colonial brasileiro foi uma empresa do colono branco, que gozava dos recursos extraídos da natureza através do recrutamento do trabalho de “raças inferiores” que dominava: *indígenas* ou *negros africanos* importados (Prado Jr., 2007, p. 31).

Se vamos à essência de nossa formação veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde, ouro e diamante; mais tarde, algodão e em seguida café para o comércio europeu. Nada mais que isso. É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem a interesse daquele comércio que se organizarão a sociedade e a economia brasileiras. Tudo se disporá naquele sentido: a estrutura, bem como as atividades do país. Virá o branco europeu para especular, realizar um negócio, inverterá seus cabedais e recrutará a mão-de-obra que precisa: índios ou negros importados. Com tais elementos,

articulados numa organização puramente produtora, industrial se constituirá a colônia brasileira (Prado Jr., 2007, p. 31-32).

A despeito da absoluta desigualdade entre *brancos, negros e índios* no plano (concreto!) das relações sociais e de produção, a postura das elites à época foi (é!), desde cedo, a de procurar mascarar tais relações impondo por meio da lei uma falaciosa ‘igualdade formal dos indígenas’. Exemplo dessa postura *idealista* (Miaille, 1994) é a legislação pombalina sobre a questão indígena – Alvará de 14 de abril de 1755 –, legislação esta que tinha por finalidade regularizar o conflito entre os jesuítas e os colonos acerca de jugo sobre a população indígena. Para frear a absorção da massa indígena pela colonização tal dispositivo legal previa o fomento aos casamentos mistos, equiparava os índios e seus descendentes aos demais colonos quanto a empregos e honrarias, e proibia que fossem tratados pejorativamente (Prado Jr., 2007, p. 94).

É interessante perceber como o conteúdo do discurso jurídico ideológico característico da modernidade (Santos, 2000) – positivista e liberal-individualista – já estava presente desde aquela data. A crença na legislação estatal como fonte suficiente e necessária para resolução dos conflitos sociais, como se houvesse uma identidade entre o discurso do direito e seu referente no âmbito das relações sociais (Correas, 1995), é intrigante.

Contudo, como não podia deixar de ser diferente, os índios no Brasil colônia “*Continuaram, apesar das leis que procuravam equipará-los aos demais colonos, uma raça bastarda; e como tal alvo do descaso e da prepotência da raça dominante*” (Prado Jr., 2007, p. 95) (grifo nosso).

Mas, ao lado de uma legislação, a primeira vista, protetora da população indígena vigorava outras que prescreviam em sentido aposto, como vemos a seguir. Ambas as legislações têm funções complementares dentro de um sistema político forjado desde a lógica da *totalidade* (Dussel, 1986; 2000), quais sejam, a de legar legalizar e legitimar a *injustiça* contra indígenas do Brasil colônia.

Exemplo da legislação vigente como fonte de *negatividade* no período aqui analisado é a lei pombalina que instituía a figura do *diretor* das aldeias indígenas: a lei outorgava uma pessoa para proteger e zelar pelos interesses dos índios e os conduzir. Acontece que, não raro o uso inescrupuloso do desempenho dessas ‘altruístas’ funções acabou por fazer do *diretor* o agente da deterioração das condições de vida da população indígena aldeada. O fundamento desse sistema de “injustiça legalizada” depositava-se na determinação da forma de remuneração do *diretor* da aldeia, remuneração que seria oriunda da sexta parte da produção

de seus administrados e a ser deduzida dela. “Isso fazia do funcionário encarregado de zelar pela proteção deles em um beneficiário direto de seu trabalho, induzindo-o portanto a ver neles não o que deviam ser, tutelados sob a guarda, mas uma fonte de proveitos” (Prado Jr., 2007, p. 96)¹⁵.

Outro exemplo de nosso passado que expressa a “legalização da injustiça” contra o povo indígena deu-se após a abolição da legislação pombalina, que, como exposto, já era bastante desfavorável. Com a Carta Régia de 1798 os índios foram equiparados “a todos os respeitos, aos demais súditos da coroa, suprimindo a tutela dos diretores. Mas embora recomendado vigilância pelas autoridades sobre a sorte deles (...) «impondo-se» aos índios a obrigação de trabalharem, mediante remuneração” (Prado Jr., 2007, p. 98-99). Ou seja, os índios eram formalmente iguais demais súditos, a única diferença é que deveriam ser vigiados e obrigados à trabalhar para a coroa e para os colonos brancos – que eram quem tinham recursos para pagar pelos seus serviços. Tudo juridicamente previsto, ou seja, ainda que injusto, tudo transcorria na mais perfeita legalidade.

E a “legalização da injustiça” ia, ainda, além. Previa também a Carta Régia de 1798 que os índios “desocupados” seriam “distribuídos conforme as necessidades e a critério do governo”. A respeito dessa estrutura jurídico-institucional constituída pelo Governo colonial no intuito de legalizar a exploração do trabalho indígena no início do século XIX, Caio Prado Jr. vai denunciar a existência de uma *escravidão disfarçada*:

A apreciação do fato de estarem ou não ocupados ficava naturalmente entregue ao arbítrio das autoridades: a lei nada prevê a respeito. Esta destinação do índio a um determinado serviço, forma evidente de *escravidão disfarçada*, é o que a lei chama de “apenar” os índios (Prado Jr., 2007, p. 99).

No Brasil Colônia estava, então, instituída uma arquitetura que desde sempre servia para legitimar os interesses dos colonizadores em detrimento das condições de vida dos indivíduos mais fracos, notadamente, os *indígenas* e *negros*.

Tratado, ainda que sinteticamente da situação dos *índios*, passamos agora a tratar da questão dos *negros*.

Começemos com o período pombalino. Segundo Prado Jr., como efeito, após as atitudes de Pombal acerca da “questão indígena”, a escravidão do índio desaparecera – embora, como visto nos parágrafos acima, votasse a reaparecer no início do século XIX.

¹⁵ “Sob o ponto de vista do progresso material da população indígena aldeada, tem-se feito o confronto entre o que tinham sido as aldeias antes da abolição do poder temporal dos padres e depois dela. Realmente, alguns decênios depois daquela medida, a situação delas piorara muito. A maior parte das aldeias estava em franca decadência, raras tinham progredido” (Prado Jr., 2007, p. 96).

Contudo, o efeito mais importante de suas medidas em relação aos índios é o incremento do tráfico africano, sobretudo nas capitanias onde a mão-de-obra era constituída quase que exclusivamente de indígenas (como no Pará e no Maranhão).

A escravidão negra é, sob o comando dos colonos brancos, considerada uma “solução” (evolução!) administrativo-gerencial para responder à malfada tentativa de exploração dos corpos dos índios para a extração e acumulação de riquezas.

Nessa perspectiva a situação de miséria, exploração e abandono do negro nunca fora contestada durante a empreitada colonial, tal como acontecera em relação aos indígenas. Se foi na qualidade de escravo que o negro adentra na sociedade brasileira, será esse o seu estigma durante vários séculos (Prado Jr., 2007, p. 1006).

Fato que comprova essa assertiva, que define o negro como mera mercadoria (força de trabalho) no processo produtivo é a aquilo que a historiografia crítica do período estudado chama de “localização geográfica do negro”: o negro e seus derivados aglomeram-se nas regiões onde há necessidade de grande número de mão-de-obra.

O preto e seus derivados dominam nas regiões de grande atividade econômica, presente ou passada. As razões são óbvias: o negro se incorpora à população da colônia como escravo e trabalhador; fixar-se-á, portanto, onde se procura mão-de-obra e onde se pode pagá-la (Prado Jr., 2007, p. 112).

Sérgio Buarque de Holanda referenda essa postura. De acordo com o citado autor, no Brasil colonial, a massa de trabalhadora era constituída de homens de cor.

Apesar da importância da população negra para a produção e reprodução do sistema colonial as elites não se preocupavam com resguardar tais sujeitos. Embora a lei estatal regulamentasse a vida dos escravos sua função era a de “legalizar” e, assim, procurar legitimar um sistema de exploração *injusto*. Exemplo dessa “legalização da injustiça” contra os *negros* no Brasil colonial era a norma legal que procurava coibir a influência do homem de cor na vida colônia – Ordem Régia de 1726 – que vedava a qualquer mulato, até a quarta geração, o exercício de cargos municipais em Minas Gerais, tornando tal proibição extensiva aos brancos casados com mulher de cor (Holanda, 1995, p. 55).

Para a ordem jurídica colonial – “ao menos em certos textos oficiais –, “pretos e descendentes de pretos” ficavam “relegados aos trabalhos de baixa reputação, os *negros Jobs*, que tanto degradam o indivíduo que os exerce, e sua geração” (Holanda, 1995, p. 56).

4. Conclusão: Por uma transformação analética do direito

Ao denunciar a condição de vidas dos oprimidos do mundo *moderno*, o filósofo Enrique Dussel vai escrever que:

O *pobre*, o dominado, o *índio massacrado*, o *negro escravo*, o asiático das guerras do ópio, o judeu nos campos de concentração, a mulher objeto sexual, a criança sujeita a manipulação ideológica (também a juventude, a cultura popular e o mercado subjugados pela publicidade) não conseguirão tomar como ponto de partida, pura e simplesmente, a “estima de si mesmo”. O *oprimido*, o torturado, o que vê ser destruída a sua carne sofredora, todos eles simplesmente gritam, clamando por justiça:

- Tenho fome! Não me mates! Tem compaixão de mim! – é o que exclamam esses infelizes (Dussel, 1995, p. 18-19).

No Brasil contemporâneo, a situação dos *negros* e *índios* confirma a impossibilidade desses *sujeitos negados* de produzir, reproduzir e desenvolver a vida concreta de cada sujeito humano (DUSSEL, 2000, p. 143). É indubitável que a legislação estatal tem responsabilidade na produção de *negatividades* para essa parcela da população, fundamentalmente quando permite que negros e índios aos olhos dos “sistema de direito” *vigente* configure-se, respectivamente, como os *sem-direitos* e os que aos olhos desse subsistema de totalidade *não têm sido re-conhecidos como di-ferentes* (Dussel, 2001, p. 165).

A proposta desse trabalho foi propor que o entendimento dessa complexa e injusta realidade tem sua gênese no passado colonial do país.

Desde o passado colonial brasileiro, *indígenas* e escravos *negros* foram sistematicamente tratados como seres inferiores e desgraçados. Sejam como seres que precisavam ser tutelados por colonos brancos ou obrigados a trabalhar em afazeres manuais e penosos, a legislação colonial sempre contribuiu para legalizar o entendimento das elites a respeito da inserção dos *trabalhadores* nas relações sociais e de produção.

Essa questão precisa ser denunciada, pois não teria a atual legislação vigente papel semelhante na composição da ordem (controle!) da sociedade desigual forjada pelo sistema de produção capitalista?

A “juridificação da Filosofia da Libertação”, segundo nas fala Jesús Antonio da la Torre Rangel, é a mais original e inovadora proposta de epistemologia crítica no âmbito da ciência jurídica (Wolkmer, 2006) uma vez que permite à comunidade científica dos juristas (Kuhn, 2000) a ampliação e o enriquecimento da compreensão atinente ao fenômeno da juridicidade no atual momento histórico – notadamente nos países da periferia do sistema, cuja marca é a vitimização de maior parcela da população e a existência de um direito que fomenta a injustiça. A tradição do pensamento jurídico crítico latino-americano incorpora

paulatinamente o pensar analético; e, assim, desde a perspectiva de inclusão da alteridade negada, na medida em que se desvenda no “campo jurídico” o valor da dimensão política na definição do “sistema de direito” (que tem como função “legalizar a injustiça”), vem-se conseguindo negar o domínio reduzido e limitado que o Direito oficial mantém¹⁶. Desde uma “práxis jurídica da alteridade” vislumbra-se uma mudança de sentido ideológico e orgânico da juridicidade, que passa a ser compreendida e aceita desde a formação social de onde é produzida. É o anúncio de um “*Direito futuro*”¹⁷ que primando pelo *pluralismo* deve ser capaz de denunciar todas as *totalidades* objetivas geradas como efeitos não intencionais do sistema-mundo vigente.

Se a Filosofia da Libertação propõe um repensar de toda a filosofia (lógica, ontológica, estética e politicamente) desde o *outro* – do oprimido, do pobre, do “não-ser” –, a incorporação deste pensar pelo Direito irá desencadear um processo de crítica radical aos fundamentos do sistema jurídico vigente, que desde a *exterioridade* passa a ser enxergado como parte integrante da totalidade instrumental – subsistema do sistema de *totalidade* vigente, pois gerador de *negatividades*. “O direito objetivo, a justiça, a lei, a normatividade, é parte da totalidade instrumental, integra um subsistema”¹⁸.

O conflito começa quando vítimas de um sistema formal vigente não podem viver, ou foram excluídas violenta e discursivamente de tal sistema; quando sujeitos sócio-históricos, movimentos sociais (p. ex. ecológico), classes (operários) marginais, um gênero (feminino), raças (as não brancas), países empobrecidos periféricos etc., tomam consciência, se organizam, formulam diagnósticos de sua negatividade e elaboram programas alternativos para transformar tais sistemas vigentes que se tornaram dominantes, opressores, causa de morte e exclusão. Para esses novos sujeitos sócio-históricos a coação “legal” do sistema vigente (que causa sua negação e os constitui como vítimas) deixou de ser “legítima”. E deixou de sê-lo, em primeiro lugar, porque tomam consciência de não terem participado do acordo original do sistema (e por isso começa a deixar de ser “válido” para eles); e, em segundo lugar, porque em tal sistema essas vítimas não podem viver (por isso deixa de ser uma mediação factível para a vida dos dominados). Ante a consciência ético-comunitária crítica da comunidade de vida e comunicação das vítimas dita coação se torna *ilegítima*. Todo uso de força *contra os novos direitos*, que se vão manifestando histórico-progressivamente aos próprios olhos das vítimas, agora já não será para eles “coação *legítima*” mas estritamente violência: uso de força contra o direito do Outro,

¹⁶ David Sanchez Rubio, José Maria Seco Martínez e Juan Carlos Suárez Villegas. *Estudio preliminar*. In: *Inaturalismo, Personalismo y Filosofía de la Liberación: una visión integradora*. Sevilla: Editorial MAD, 2005. p. 17.

¹⁷ Que deverá estabelecer-se como procedimento formal receptor do justo. David Sanchez Rubio, José Maria Seco Martínez e Juan Carlos Suárez Villegas. *Estudio preliminar*. In: *Inaturalismo, Personalismo y Filosofía de la Liberación: una visión integradora*. Sevilla: Editorial MAD, 2005. p. 18.

¹⁸ RANGEL, Jesús Antônio de la Torre. *op .cit.* p. 144.

sem validade nem consistência objetiva (será a força destruidora da “exclusiva reprodução” do sistema vigente, mas não a reprodução e desenvolvimento da vida humana)¹⁹.

5. Bibliografia

ALMEIDA, Dean Fábio Bueno de. *América Latina: Filosofia Jurídica da Alteridade*. In: Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina. Antônio Carlos Wolkmer (org.) São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 2001. p. 47-88.

CORREAS, Óscar. *Crítica da Ideologia Jurídica* (trad. Roberto Bueno). Sérgio Antônio Fabris Editor: Porto Alegre, 1995.

DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia de libertação: superação analética da dialética hegeliana* (trad. Jandir João Zonotelli). São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt* (trad. Jaime A. Clasen). Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão* (trad. Georges I. Maissiat). São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Ética da Libertação: na Idade da globalização e exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Hacia una Filosofía Política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001. p. 9-39, 145-169.

GOMES, Roberto. *Crítica da Razão Tupiniquim*. Curitiba: Criar Edições, 1986.

GONÇALVES, Marcos Rafael G. *A utopia cooperativista regulada pelo Direito: crítica para uma Filosofia Jurídica Transmoderna*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Jurídicas: Curitiba, 2006.

HADDAD, Fernando. *Trabalho e Classes Sociais*. (Mimeo).

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 1995.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000 (Coleção Debates).

LANDER, Edgardo (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2003.

LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma Filosofia Jurídica da Libertação: Paradigmas da Filosofia, Filosofia da Libertação e Direito Alternativo*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006.

¹⁹ DUSSEL, Enrique. *Ética...* p. 546-547.

MANCE, Euclides André. *Uma introdução conceitual às filosofias de libertação*. IN: Revista Libertação – Liberación (Instituto de Filosofia da Libertação). Curitiba, Paraná, Brasil, n. 1, 2000. p. 25-80.

MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao Direito*. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

MONREAL, Eduardo Novoa. *O Direito como obstáculo à transformação social*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1988.

PRADO JUNIOR, Caio. *A Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

RANGEL, José Antônio de la Torre. *Inaturalismo, Personalismo y Filosofia de la Libéracion: una visión integradora*. Sevilla: Editorial MAD, 2005.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SAMPAIO JÚNIOR, Plínio Arruda. *Entre a Nação e a Barbárie: os dilemas do capitalismo dependente em Caio Prado Jr, Florestan Fernandes e Celso Furtado*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SANTOS, Boaventura Sousa. *A Crítica da Razão Indolente. Contra o desperdício da experiência*. Porto: Edições Afrontamento, 2000.

SILVA, José Carlos Moreira da. *Filosofia Jurídica da Alteridade*. 1ª ed., 2ª tir. Curitiba: Juruá, 1999.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. 2. ed. rev. e. ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2000.

WOLKMER, Antônio Carlos. *Fundamentos da Crítica no Pensamento Político e Jurídico Latino-Americano*. In: Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina. Antônio Carlos Wolkmer (org.) São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 2001. p.1-46.

_____. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 2001.

_____. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2006.