

A QUESTÃO DA JUSTIÇA SOCIAL

THE QUESTION OF SOCIAL JUSTICE

Lilian C. B. Gomes*

RESUMO

O texto visa a analisar criticamente a temática da justiça social no contexto específico do Brasil com desigualdades sociais, de cunho étnico-raciais e de gênero, estruturalmente arraigadas e mantidas por uma hierarquização social que colocou o homem branco e proprietário como naturalmente vocacionado para o exercício do poder econômico e político, contribuindo para uma subalternização de indivíduos e ou grupos, passando pelos períodos colonial, imperial e republicano. A partir de diferentes gramáticas analíticas busca-se contribuir para o debate sobre a justiça social e as liberdades individuais e coletivas, indicando que o Brasil carece da superação das históricas injustiças sociais para que se exerça a liberdade em sua face ampliada que possibilite que todos desenvolvam seus diferentes projetos de *buen vivir*.

PALAVRAS-CHAVE: *Buen vivir*. Injustiças históricas. Justiça social. Liberdade positiva. Liberdade negativa.

ABSTRACT

The current text aims to analyze the theme of social justice, regarding Brazilian context, with social inequalities, of ethnical-racial and gender types structurally founded and maintained by a social hierarchy which has put white and owner man as naturally directed to economic and political power management, contributing for the subalternization of people and groups, throughout colonial, imperial and republican periods. From different analytical grammars, this study searches for a debate about social justice, under the perspective of personal and collective freedom, indicating that Brazil needs to overcome historic social injustices so that freedom enable all groups to develop their different projects of *buen vivir*.

KEYWORDS: *Buen vivir*. Historic social injustices. Social justice. Positive freedom. Negative freedom.

* Doutora em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais e graduada em história. Email: lcbgomes@yahoo.com.br

A preparação dessa comunicação levou-me a levantar uma primeira questão bastante direta: como pensar a temática da justiça social no contexto específico do Brasil com desigualdades sociais, de cunho étnico-raciais e de gênero estruturalmente tão arraigadas?

A princípio, essa discussão insurge abrindo-nos um grande leque de diferentes possibilidades de abordagens. Diante de tantas possíveis análises, fui em busca de um método que potencializasse nossas discussões em torno da justiça social. Somos convidados, assim, a pensar pelo menos, com o que chamo de duas lentes analíticas, que se configuram em duas perspectivas. Com as primeiras lentes, mais espessas e objetivas, podemos adotar a perspectiva das diferentes gramáticas que estão ligadas ao debate sobre a justiça - pensada no viés do republicanismo (PETIT, 1997; SKINNER, 1996; SILVA, 2008), do comunitarismo (KYMLICA, 1989; TAYLOR, 1992), do deliberacionismo (BOHMAN, 1996; FARIA, 2012) dentre outras formas. Já com as segundas lentes, mais fluídas e flexíveis, podemos discutir esta temática geral na perspectiva do diálogo com as temáticas transversais - e tão importantes quanto os campos teóricos já mencionados - como as relações étnico-raciais (GELEDÉS, 2013; GOMES, 2005); as de orientações sexuais (PRADO e MACHADO, 2008; MISKOLCI, 2007); o feminismo (BUTLER, 2003; FRASER, 1988) e as demandas e singularidades das comunidades tradicionais (ALMEIDA, 2006; 2008). Colocadas as possibilidades de discussão e selecionadas as lentes com as quais tentaremos responder àquela questão inicial, quero, logo de início, retomar esta última temática e seus desdobramentos, isto é, dos povos e comunidades tradicionais, suas lutas históricas pela defesa de seus territórios e as novas configurações do *criar, fazer e viver* políticos com os quais esses grupos nos interpelam a todo instante. Dedicar-me-ei, então, a apurar nossas lentes e adentrar especificamente no contexto do Brasil, em que a terra é vista como propriedade individual, de homens brancos heteronormativos, que historicamente subalternizam as mulheres e colocam os indivíduos não-brancos e/ou as comunidades tradicionais como hierarquicamente inferiores. Essa preponderância do patriarcado, do familismo e do individual sobre o coletivo é bem expresso por Gilberto Freyre (2006) em “Sobrados e Mucambos”. O autor afirma

Diferenças de intensidade, mas não de qualidade de influência: a da pessoa, a da família, a da casa maior, mais nobre ou mais rica, sobre as demais. Diferenças de conteúdo mas não de forma de domínio social: sempre o domínio da família, da economia, da organização patriarcal que raramente teve outro tipo de família, de economia ou de organização que lhe disputasse a predominância sobre a formação brasileira. Houve Palmares, é certo: mas foi vencido. Vencidas pelo sistema patriarcal brasileiro, ou pelo familismo turbulento dos paulistas e dos maranhenses e paraenses, foram as reduções jesuíticas, o sistema jesuítico de organização ou

economia paternalista-coletivista. Um Palmares teocrático. Um quilombo teologicamente organizado. Vencidas foram outras erupções de caráter se não coletivista, antipatricarcalista: a Balaiada, no Maranhão, a revolta praieira, em Pernambuco. (FREYRE, [1936], (2006), p. 61).

Veja que essa percepção de Gilberto Freyre revela um modelo hegemônico de trato com a diferença que nesse momento é lida na perspectiva de subalternização do outro. É inegável que esse autor reafirma outra concepção no modo de representação da sociedade brasileira quando não mais se pauta nas teorias do branqueamento, amplamente difundidas no Brasil na segunda metade do século XIX. Isto porque Gilberto Freyre percebe na mestiçagem uma singularidade que gera possibilidades de produção de uma identidade nacional, ou seja, a brasileira. Antonio Sérgio Guimarães (2005) afirma

Freyre tratou como solução genial e defendeu apaixonadamente o que, para ele, foi o modo brasileiro, inovador, de contornar um provável ódio entre raças: a mestiçagem e o sincretismo. E é também um fato que a antropologia social brasileira, de certo modo, preservou os valores e ideais defendidos por Freyre. (GUIMARÃES, 2005, p. 86-87).

Assim, Gilberto Freyre contribuiu para a identificação de uma originalidade no modo de formação do povo brasileiro. Contudo, no que se refere à sua visão do público e do privado, Gilberto Freyre mantém a subalternização dos não-brancos. Em *Casa Grande & Senzala* (2006[1933]) é possível perceber que a vida pública do comércio e dos negócios é espaço para o branco, isto é, fica nítida a separação entre espaço privado e espaço público, mesmo que um tenha influência sobre o outro. Aos não brancos estava reservado o espaço das relações privadas e quiçá, íntimas, e não necessariamente do “prazer”, já que o luxo e o ócio estão associados ao senhor branco e seus poderes que subalternizavam as mulheres (FREYRE, 2006[1933], p. 516). Assim, algumas das questões que se colocam são: como pensar a justiça social no contexto de desigualdades de cunho étnico-raciais, de gênero, das lutas homoafetivas, dos povos e comunidades tradicionais, dentre outras? Parto de uma concepção própria elaborada em uma pesquisa de pós-doutorado, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), na qual desenvolvo a ideia de que a justiça se cumpre na resistência e na permanência dos grupos em suas territorialidades tradicionais, nas performances de carregar no corpo a bandeira das orientações sexuais pelas transgênero, gays e lésbicas, assim como na ação das mulheres de compreenderem seus corpos como território, como argumenta Célia Maria A. Ramos (2005) “o corpo se torna um território” (RAMOS, 2005, p. 94) que reivindica formas de justiça que

se cumpre. Muitas vezes essas formas de justiça se contrapõem ou ocorrem ao largo dos direitos garantidos pelo Estado-nação. A ideia de justiça que se cumpre sem o Estado será abordada mais detidamente na segunda parte dessa comunicação.

Posteriormente, no Brasil, sobretudo no processo de redemocratização na década de 1980, a diferença ganha uma outra chave de leitura que é a compreensão da mesma enquanto potencialidade de reconhecimento dessas outras formas de *buen vivir*¹ que são fundamentais na construção de uma sociedade plural e que devem ser absorvidas pelo sistema jurídico com a criação de mecanismos legais que permitam com que a “justiça que se cumpre”, nas formas de resistência e existência dos indivíduos e/ou grupos, ganhe um aparato legal para que sejam defendidas como políticas de Estado.

Devido à complexidade dessas questões nos parece necessário pensá-las na perspectiva de articulação da justiça social e liberdade. Pretendo operar com um conceito de liberdade como autonomia – uma liberdade que possibilite a todos os indivíduos e grupos realizarem seus projetos de *buen vivir*. Ou seja, nosso termômetro para pensar o alcance da liberdade é pensar que os indígenas da Amazônia, o migrante da Somália, a mulher árabe, os quilombolas no Brasil, o/a transexual, os cocaleiros da Colômbia tenham a liberdade de desenvolver seus projetos de *buen vivir*. Por esse motivo não estou querendo pensar a justiça social a partir do conceito de cidadania e da garantia de direitos, pois isso não é suficiente – não bastam políticas públicas, mesmo as mais redistributivas e de reconhecimento, se não houver um cenário no qual cada pessoa e grupo se sinta em condições de viver no espaço público com autonomia em suas diferentes cosmovisões.

Contudo, antes de desenvolver melhor esse conceito, gostaria de propor uma compreensão de dois tipos de liberdade que se configuraram a partir dos processos de transformação política da democracia ateniense, na polis grega, no auge dos séculos V, IV e III a. C., e, posteriormente, nas novas formas de organização social propostas na modernidade, em especial nos séculos XVII e XVIII, com a consolidação do Estado liberal moderno, culminando na prevalência da valorização do indivíduo em detrimento da pluralidade das gramáticas presentes nos grupos sociais que se aproximam do modelo grego de participação, em suas diversas demandas e modos de organização política.

¹ Adoto nessa palestra o conceito de *buen vivir* ou *sumak kawsay*: é um princípio filosófico indígena. Em termos filosóficos, significa a vida em plenitude, o bem estar entre comunidade humana e natureza. Como projeto político, pode ser traduzido como a harmonia dos homens e mulheres com a natureza e com seus semelhantes na busca de equidade social e justiça ambiental. (SILVEIRA, 2011, p. 3).

A partir disso, muitas vezes, entendo que essas duas visões possíveis sobre liberdade aparecem separadas por um aparato teórico, que até certo ponto nos ajuda a compreender aqueles processos de transformação política, já mencionados, mas que, por outro lado, não deveriam (essas duas visões) permanecer em tal dicotomia, já que – como defenderei – a complexidade da condição humana na contemporaneidade nos indica para a necessidade de reconhecimento da dimensão individual e coletiva como correlatas e em constante convivência, mesmo que por vezes conflituosa, na constituição da dinâmica do espaço público em nossa sociedade. Colocados tais pressupostos, passamos à apuração de nossas lentes analíticas para compreender o que, a partir de alguns autores, são nomeadas como a liberdade dos antigos (positiva) e liberdade dos modernos (negativa).²

No que se refere à ideia de liberdade dos antigos pode-se retomar a concepção de Benjamin Constant que escreve em 1819 sobre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos. A liberdade dos antigos consistia, assim, em

[...] exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los. (CONSTANT, 1980, p. 2).

Por outro lado, a “liberdade dos modernos” consiste no

[...] direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos. (CONSTANT, 1980, p. 2).

Essa revisita a Benjamin Constant permite potencializar nossa proposta argumentativa e mostrar, então, por que a insistência, tanto na via teórica como nos desdobramentos da práxis política, a dicotomia entre liberdade dos antigos e liberdade dos modernos é uma escolha e postura teórica demasiado infrutífera, quando se trata do esforço de investigação e busca por alternativas para pensarmos na complexidade política em que vivemos, em termos da justiça social e no contexto das várias gramáticas dos grupos que demandam uma reforma

² Para o contexto específico do Brasil, e no enfrentamento da corrupção da opinião pública, há um excelente trabalho que refaz criticamente esse debate a partir da filosofia política e dos princípios do republicanismo, dos autores Juarez Guimarães e Ana Paola Amorim (2013).

política capaz de garantir - num projeto (de fato) republicano de Estado - a equidade de direitos e o reconhecimento das suas múltiplas formas de ser, criar política e fazer a justiça se cumprir em nosso espaço público.

Nesse sentido, desenham-se as lentes analíticas com as quais sugiro investigarmos aqui, quais sejam: mostrar que, apesar de haver a correlação e convivência dinâmica dessas duas dimensões da configuração de nossas sociedades ocidentais durante a história, quais sejam: liberdade positiva (antiga, coletiva, estar livre para, autodomínio) e a liberdade negativa (moderna, individual, estar livre de, não interferência), vivencia-se, a partir do auge de consolidação do Estado liberal moderno, uma força articulada para a prevalência de interesses privatistas - fundamentada na valorização do indivíduo moderno, burguês, dotado de uma razão iluminada e autossuficiente -, sobre a esfera do coletivo e das deliberações plurais e participativas, como reflexos do que se delineava na sociedade grega na era Clássica. Ao retomarmos as definições de Benjamin Constant, é possível observar que o mesmo dá à primeira liberdade ênfase mais política e coletiva e, à segunda, ênfase mais jurídica e individual, isto é, nota-se a “proteção das liberdades individuais contra a vontade arbitrária por meio da lei”, que passo a chamar da liberdade no sentido do indivíduo.

No texto desse autor ele conclui que diante das contingências do mundo moderno não há mais como desfrutar da liberdade dos antigos, a qual se compunha da participação ativa e constante do poder coletivo. Ele afirma: “conclui-se que devemos ser bem mais apegados que os antigos à nossa independência individual. Pois os antigos, quando sacrificavam essa independência aos direitos políticos, sacrificavam menos para obter mais; enquanto que, fazendo o mesmo sacrifício, nós daríamos mais para obter menos” (Constant, 1980, p. 7).

Esse debate ganha posteriormente outros interpretes como Isaiah Berlin em *Dois conceitos de liberdade* ([1959], 1981) estabelece uma relação distintiva entre esses dois tipos de liberdade. A liberdade dos antigos passa a ser compreendida como a “liberdade positiva”, “Eu sou o meu próprio patrão”, que reivindica a liberdade de escolher as atividades da própria vida. Já a “liberdade dos modernos” passa a ser concebida como liberdade negativa, “Eu não sou escravo de nenhum homem”, nos termos da liberdade liberal voltada para o indivíduo e também nomeada como liberdade negativa. Isaiah Berlin afirma que:

Para Rousseau, liberdade não é a liberdade “negativa” do indivíduo de não sofrer interferências em uma área definida, mas a posse por todos — e não somente pelos membros mais qualificados da sociedade — de uma quota do poder público que pode interferir em todos os aspectos da vida de todos os cidadãos. Em razão disso,

Benjamin Constant viu em Rousseau o mais perigoso inimigo da liberdade individual. (BERLIN, 1981, p. 21).

Contudo, diante das lentes plurais que adotamos nessa comunicação consideramos que esse é um debate infrutífero, pois o grande problema em opor a *liberdade dos antigos* (público; positiva) à liberdade *dos modernos* (indivíduo; negativa) é fazer parecer que aquele que pensa em sua vida e bens pessoais se opõe à liberdade pública, à participação política, como se fosse um *versus* o outro. Esse é um falso dilema, que não auxilia na construção de uma sociedade mais justa e plural (Gomes, 2013), como também é uma falsa oposição, que está no cerne da gramática liberal e a crítica que esta última faz ao republicanismo. Os autores Juarez Guimarães e Ana Paola Amorim (2013) afirmam dos perigos de entrar nesse jogo de oposições

A tentação argumentativa de fazer o elogio das virtudes do “público” em detrimento da mediocridade da “vida pública” – ou, mais diretamente, do cívico em relação ao privado – termina por dar razão ao argumento liberal que prioriza a felicidade ou interesse do indivíduo em relação ao interesse ou à felicidade do “Estado”. Ora, trata-se exatamente de argumentar que a liberdade do indivíduo depende da liberdade pública, que o gozo e o alargamento de sua autonomia e de seus direitos dependem da riqueza da vida pública e do reconhecimento dos deveres cidadãos. Ninguém mais do que as mulheres, desde sempre encerradas nos “paraísos” da vida doméstica e privada, sabe mais da necessidade de pensar os direitos da vida pessoal através da vida pública. Daí o sentido límpido formulado pela terceira onda feminista, mas desde já presente na obra seminal de Mary Wollstonecraft, de que “o pessoal é político”. (GUIMARÃES; AMORIM, 2013, p. 30).

Contudo, no atual cenário brasileiro, em certa medida, essa dicotomia tem sido realizada. Desde as manifestações de junho de 2013 há um delineamento público desse debate, que se acirrou com as diferentes manifestações pós eleições, ocorridas no ano de 2015. Há formas de nomeação daqueles que estão no espectro mais à esquerda e que se identificariam em certa medida com os parâmetros mais republicanos, da liberdade positiva, nomeados por vezes de “bolivarianos”, “petralhas” e aqueles que se colocaram num espectro mais a direita, numa perspectiva mais liberal, nomeados de “cochinhas”. A perspectiva adotada aqui é a de que o problema não é a defesa de direitos individuais, mas é quando estes se tornam privatistas e se pautam na defesa de interesses que não levam em conta o conjunto das demandas da sociedade. Assim, diante desse impasse nos parece que a melhor pergunta a ser feita para a busca de uma resposta é: em que medida a defesa de uma pauta individual beira o privatismo de interesses e faz com que indivíduos e grupos fechem os olhos para as desigualdades estruturais existentes no Brasil? Ou por outro lado, de que modo a defesa de

uma pauta à esquerda subestima a liberdade de escolha que os indivíduos podem ter em seus projetos pessoais?

Assim, me parece que o termômetro para decidir o que deve pautar a liberdade e os termos da justiça social é a busca de um lugar no espectro que permita a conciliação das pautas dos direitos individuais, e não dos privatistas, e dos direitos coletivos. Isto poderia ser mensurado através de uma pergunta: o que guia as minhas motivações são apenas os meus interesses individuais/familiares ou eu lanço os olhos – para além de minha janela individual - e vejo o contexto histórico do Brasil, dos direitos dos grupos, das desigualdades estruturais que estão intimamente ligadas aos trezentos anos de escravidão (JACCOUD; BEGHIN, 2002), a uma abolição sem reparação (SANTOS, 1999) aos ex-escravizados e a uma estrutura agrária fundiária brasileira que privilegiou a propriedade privada e o latifúndio (RIGATTO, 2006)?

E isso permite que, de fato, em algumas questões de desigualdades extremas, torne-se necessário ao indivíduo olhar para a sociedade e dizer: “aqui precisarei abrir mão de minhas condições históricas privilegiadas de nascimento, étnico-racial, de gênero, e dar uma ‘cota’ dessa condição original para um quadro de maior equidade na sociedade”. O que se pode dizer é que no Brasil há um desequilíbrio entre essas duas formas de liberdade, pois os grupos mais abastados, quais sejam: homens, brancos e grandes proprietários, mantiveram uma concepção privatista e familista da sociedade e ocuparam os lugares de poder, como afirma Aspasia Camargo (1986) eles estiveram simultaneamente vinculados aos interesses agrários e ao desempenho das funções do Estado (CAMARGO, 1986, p. 123). Seria como se pudéssemos falar em “prolongamentos do personalismo no espaço e no tempo” atual, nos termos de Sérgio Buarque de Holanda (HOLANDA, 1995, p. 169ss.).

Esses desequilíbrios entre a liberdade dos antigos/as, e a liberdade dos modernos/as está no próprio cerne do capitalismo, que nos Estados Nacionais privilegia os detentores do capital contra as minorias excluídas e, na política externa, privilegia seus nacionais em detrimento dos estrangeiros em busca de uma pátria. Assim o capitalismo, para se manter hegemônico, naturaliza os fenômenos de “desenvolvimento desigual e combinado” (MOUFFE; LACLAU, 1987) como constitutivas de sua própria estrutura, o que provoca um olhar sem culpa do indivíduo para os seus interesses privatistas. Como se fosse assim: “cada um deve cuidar de si como se não tivéssemos uma dimensão coletiva”. Esse olhar que prioriza o privatismo de interesses tem provocado desequilíbrios insustentáveis.

Podemos dizer que o Brasil vive uma crise político-econômica que deve ser encarada corajosamente para que tenhamos modos de compreender como avançar nos termos da justiça social, tanto nas disputas simbólicas e nas narrativas da nação quanto na franca oposição ao privatismo. Devem-se lançar luzes sobre as históricas práticas privatistas para que possamos superar as estruturais injustiças sociais. Inspirados em Hannah Arendt (1992), as crises podem ser momentos propícios para isso

É a oportunidade, proporcionada pelo próprio fato da crise – que dilacera fachadas e oblitera preconceitos –, de explorar e investigar a essência da questão em tudo aquilo que foi posto a nu, e a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres nascem para o mundo. [...] Uma crise só se torna um desastre quando respondemos a ela com juízos pré-formados, isto é, com preconceitos. Uma atitude dessas não apenas aguça a crise como nos priva da experiência da realidade e da oportunidade por ela proporcionada à reflexão. (ARENDT, 1992, p. 223).

Assim, a crise política no Brasil hoje deve ser corajosamente enfrentada como uma oportunidade de expor os privatismos no modo de concepção do espaço público, bastante denunciados pelas feministas (FRASER, 1992; YOUNG, 2002; CARNEIRO, 2002), gerando oportunidade para que as liberdades de toda ordem, sejam individuais e/ou coletivas, sejam vivenciadas nas suas pluralidades e com a garantia jurídica da possibilidade de expressão das formas de *buen vivir*, fazendo com que a justiça se cumpra com o Estado. Contudo, o que temos presenciado é uma pluralidade de formas de existência coletiva (comunidades tradicionais) e de modos de vida plurais (das mulheres, dos negros, dos homoafetivos) que necessitam resistir porque estão invisibilizadas pelo modelo hegemônico de propriedade das terras, primazia da propriedade privada em detrimento da função social da terra, e das gentes, heteronormatividade pautada na primazia do homem, e, por isso, necessitam fazer com que a justiça se cumpra sem o Estado.

A seguir indica-se o significado dessas formas de resistência: a justiça que se cumpre sem o Estado.

No Brasil, os apelos por justiça social afloraram de modo mais contundente a partir do final da década de 1970. A análise dos movimentos sociais que emergiram nesse período reveste-se de complexidade, conferindo a esse fenômeno a necessidade de ser estudado sob diferentes aspectos e com diferentes lentes (BOSCHI, 1987; DAGNINO, 1994; DOIMO, 1995).

Uma importância fundamental desses movimentos é que eles propõem uma pauta de amplos direitos, rompendo com uma concepção predominante no Brasil de cidadania apenas

como uma instituição política e jurídica formal. Holston (2013) afirma que, no Brasil, foram estabelecidos os termos de

[...] uma cidadania que administra as diferenças sociais legalizando-as de maneira que legitimam e reproduzem a desigualdade. A cidadania brasileira se caracteriza, além disso, pela sobrevivência de seu regime de privilégios legalizados e desigualdades legitimadas. Ela persistiu sob os governos colonial, imperial e republicano, prosperando sob a monarquia, a ditadura e a democracia. (HOLSTON, 2013, p. 22).

Isso significa que as diferenças sociais existentes entre os membros do Estado-nação, definidas pela propriedade, ocupação e acesso à educação formal — que em nossa perspectiva se cruzam com o viés da raça e do gênero — perpetuaram-se como base para distribuir diferentes tratamentos para diferentes categorias de cidadãos, embora formalmente todos sejam considerados “cidadãos”. Consequentemente, o que se observa é uma gradação de direitos, sendo que alguns deles tornam-se privilégio para uma categoria particular de indivíduos que passam a utilizar inclusive a lei como modo de ganhar benefícios pessoais. Como resultado, os brasileiros receberam desigual distribuição de cidadania por séculos, passando pelos regimes colonial, imperial e republicano (HOLSTON, 2013).

Assim, no âmbito dos sistemas de justiça e da política, vê-se uma crescente discussão sobre a implementação de políticas públicas que possam garantir direitos a grupos historicamente excluídos, concebendo ações que dêem tratamentos desiguais para alcançar a igualdade de *status*. Estas são políticas de equidade, de ações afirmativas exemplificadas, por exemplo, nas diversas políticas de cotas, tais como as com corte de gênero e étnico-raciais, apenas para citar algumas.

Por sua vez, uma crescente discussão no campo teórico vem chamando a atenção para a ideia de um pluralismo jurídico (FAJARDO, 2006; WALSH, 2002), o qual defende que as fontes do direito são variadas e não apenas estatais ou dogmático-normativas. Elas variam com o tempo e com o lugar e não são, portanto, como quer certo positivismo, algo natural, são antes, construções humanas e, por isso mesmo, plurais e ligadas a diferentes cosmovisões nos modos de criar, fazer e viver e de exercício do direito. O direito plural é aquele que entende o aspecto social de uma organização, de modo que considera que ordenamentos sociais são variáveis e não somente pautados no modelo ocidental moderno.

A questão problematizadora é da necessária relação entre as discussões do acesso à justiça estatal brasileira (seja seus desafios, seja a adoção de tratamentos desiguais) e a

existência de uma justiça construída pelos próprios grupos em seus territórios evidencia outras fontes de direito.

Nesse caso, a discussão sobre o acesso à justiça não pode ser vista somente pelo viés da justiça estatal brasileira ou, em outras palavras, analisada sob o parâmetro da propriedade individual recorrente nas ações do sistema judiciário, mas envolve questões de justiça mais amplas. Compreendemos que o direito deve levar em conta, pelo menos, uma tripla dimensão de justiça, qual seja o reconhecimento de identidades e de direitos, redistribuição material e simbólica e a representação política³ e jurídica no espaço público, que nomeamos como os 3 Rs da Justiça⁴. Contudo, na ausência de um aparato legal garantido pelo Estado, esses grupos lançam mão de formas diversas de resistência para fazer com que a justiça se cumpra. Portanto, a permanência das comunidades em suas territorialidades tradicionais, construindo sua autonomia que se expressa na decisão do que plantar, como plantar, onde plantar, quando plantar e de onde e como morar- não estando regidos por nenhum formato determinado e/ou padrões pré-estabelecidos-, é uma maneira de fazer com que a justiça se cumpra sem o Estado.

Partimos da hipótese de que essas formas próprias de justiça são o único recurso desses grupos, pois estes não têm acesso ao sistema de justiça pela via dos direitos, ou se o têm é de forma precária. Esta temática permite que se mobilizem diferentes dimensões do debate sobre o aprofundamento democrático no Brasil.

A valorização dessas formas próprias de construção da justiça que se cumpre sem o estado, em diálogo com o tema do acesso à justiça pela via dos direitos, garantidos pelo sistema jurisdicional brasileiro, nos parece uma dupla perspectiva bastante promissora nos estudos acadêmicos nessa área. Isto porque, estudos apontam que há um uso recorrente e instrumental do judiciário brasileiro pelo Estado e o mercado – os macroatores da modernidade – causando uma sobrecarga ao sistema jurisdicional, o que “limita a utilização do sistema de justiça no sentido da ampliação da igualdade e do *status* legal dos indivíduos e grupos sociais desfavorecidos no País” (AVRITZER, MARONA; GOMES, 2014, p. 26). Assim, o duplo foco de análise da justiça, tanto pela via de sua oferta pelo sistema jurisdicional quanto na perspectiva de uma justiça histórica construída, sem o Estado, nos

³ Esta tripla dimensão de justiça social está inspirada nas formulações de Nancy Fraser (2007) e acrescentamos às preocupações dessa autora a dimensão jurídica, pois compreendemos que, no caso específico das comunidades quilombolas, essa é uma dimensão central.

⁴ Na tese da autora intitulada “Justiça seja feita: direito quilombola ao território” essas ideias são tratadas com maior profundidade. (GOMES, 2009).

parece bastante promissora para identificar se a pluralidade de atores e demandas está de fato sendo processada pelo sistema de justiça no Brasil, reparando as injustiças históricas e estruturais no País.

Portanto, pensar em justiça social no Brasil significa antes de tudo identificar que há um desequilíbrio entre o modo como o privado se relaciona com o público, de como o Estado e o Mercado utilizam o aparato estatal em benefício próprio e como os indivíduos e/ou grupos invisibilizados em suas demandas acionam mecanismos próprios para que a justiça se cumpra. Eu tenho visto as manifestações desde 2013 de modo muito positivo. Penso que pela primeira vez – facilitado pelas redes sociais – estamos dizendo quem somos, o que pensamos e quais são nossos desafios para a construção de um projeto plural e democratizante de país que lide com as demandas individuais e coletivas. Ou seja, é um grande momento para buscarmos o equilíbrio entre as liberdades individuais, que se diferenciam da ideia de privatismo no modo de perceber as relações com o Estado e a sociedade, e a liberdade no sentido coletivo, a qual reivindica a liberdade de escolher os modos de criar, fazer e viver.

Isso cria a necessidade de repensarmos, como nação, as microrrelações cotidianas e avaliarmos de que modo a homofobia, as relações racistas, sexistas, elitistas têm contribuído no Brasil para impedir “o outro” de se desenvolver em suas potencialidades.

Amartya Sen afirma que

Se o condicionamento social faz a pessoa perder a coragem de escolher (talvez até mesmo de “desejar” o que lhe é negado, mas que teria valorizado se tivesse escolhido), então seria injusto empreender a avaliação ética pressupondo que essa pessoa realmente tem uma escolha efetiva. (SEN, 2001, p. 225).

Assim, não adiantarão políticas públicas para a busca da superação das históricas injustiças sociais se não exercermos a liberdade em sua face ampliada, pois devemos nos lembrar que é uma falácia pensar em liberdade de alguns em detrimento da exclusão de outros e de outras: ou seremos todos livres ou ninguém será, pois o sistema prisional está abarrotado de jovens e adultos negros e pobres, as casas da família tradicional brasileira, cheias de domésticas negras semi-escravizadas e os consultórios de psiquiatria repletos da elite privatista em busca de anti-depressivos. As liberdades só serão efetivas quando todos e todas puderem desenvolver seus projetos de *buen vivir* em uma sociedade mais igualitária e que discuta seus preconceitos, reconheça os seus movimentos de luta e busque o fim das discriminações que minam a pluralidade da vida humana.

(Palestra proferida na XXVI Semana Filosófica na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, no dia 24 de abril de 2015)

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. B. de. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8/ Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
- ALMEIDA, A. B. de. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.
- ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- AVRITZER, L. MARONA, M. GOMES, L. C. B. (orgs.) **Cartografia da justiça no Brasil**: uma análise a partir de atores e territórios. São Paulo: Saraiva, 2014.
- BERLIN, I. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1981. 205 p. (Coleção Pensamento Político).
- BOHMAN, J. **Public deliberation**: pluralism, complexity and democracy. Cambridge, MIT Press, 1996.
- BOSCHI, R. R. **A arte do associativismo**. Rio de Janeiro: Vértice, 1987.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- CAMARGO, A. de A. A questão agrária: crises de poder e reformas de base (1930-1964). In: FAUSTO, Boris (Org.). **O Brasil republicano**. São Paulo: Difel, 1986. p. 121-222.
- CARNEIRO, S. Gênero e raça. In: BRUCHINI, C.; UNBEHAUM, S. G. (Org.). **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas / Ed. 34, 2002. p. 167-194.
- CONSTANT, B. Textos escolhidos de Benjamin Constant. In: GAUCHET, Marcel. **Liberté cliez les Modernes**. Le Livre de Poche. Collection Pluriel. Paris, 1980. Disponível em: < http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf > Acesso em: 25.07.2015.
- DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: DAGNINO, Evelina. (Org.). **Os anos 90**: política e sociedade no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 103-115.
- DOIMO, Ana Maria. **A vez e a voz do popular**: movimentos sociais e a participação política no Brasil pós-70. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ANPOCS, 1995.
- FAJARDO, R. Y. hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino. In: LÓPEZ, M. B.(coord.). **Pueblos indígenas y derechos humanos**. Espanha: 2006.

FARIA, C. F. Do ideal ao real: as conseqüências das mudanças conceituais na teoria deliberativa. **Lua Nova**, São Paulo, 87: 235-245, 2012.

FRASER, Nancy. Identity, exclusion, and critique: a response to four Critics. **European Journal of Political Theory**, 2007.

FRASER, N. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig (Ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1992.

FRASER, N. What's critical about critical theory? The case of Habermas and Gender. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla. (Ed.). **Feminism as critique**. Minnesota: University of Minnesota Press, 1988. p. 31-55.

FREYRE, G. **Casa-grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51. ed. rev. São Paulo: Global, 2006a [1933].

GELEDÉS. **Racismo Institucional**: uma abordagem conceitual. Geledés Instituto da mulher negra. 2013.

GOMES, L. C. B. Direito e questão racial. In: AVRITZER, L.; BIGNOTTO, N.; FILGUEIRAS, F.; GUIMARÃES, J.; STARLING, H. **Dimensões políticas da justiça**. Civilização Brasileira, 2013, p. 397-410.

GOMES, Lilian C. B. **Justiça seja feita**: direito quilombola ao território. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Ciência Política (Tese de Doutorado), 2009.

GOMES, N. L. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: **Educação Anti Racista, caminhos abertos pela Lei Federal 10.639/03**. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 39-64. (Educação Para Todos).

GUIMARÃES, A. S. A. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo / Ed. 34, 2005 [1999].

GUIMARÃES, J.; AMORIM, A. P. **A corrupção da opinião pública**. São Paulo: Boitempo, 2013.

HOLANDA, S. B. de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLSTON, J. **Cidadania insurgente**: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HABERMAS, J. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. v. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

JACCOUD, L.; BEGHIN, N. **Desigualdades raciais no Brasil**: um balanço da intervenção governamental. Brasília : Ipea, 2002.

SANTOS, J. R. dos. **A inserção do negro e seus dilemas**. Parcerias Estratégicas, n. 6, março/1999. Acesso em: 29/09/2015. Disponível em:

http://seer.cgee.org.br/index.php/parcerias_estrategicas/article/viewFile/72/64

KYMLICKA, W. **Liberalism, community and culture**. Oxfor, Oxford University Press, 1989.

MANSBRIDGE, J. A conversação cotidiana no sistema deliberativo. In: Marques, Angela Cristina Salgueiro (org. e trad.). **A deliberação pública e suas dimensões sociais, políticas e comunicativas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 207-239.

MARQUES, A. C. S. (org. e trad.). **A deliberação pública e suas dimensões sociais, políticas e comunicativas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

MISKOLCI, R. **A teoria Queer e a questão das diferenças**: por uma analítica da normalização. 2007. Disponível em: < http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_antiores/anais16/prog_pdf/prog03_01.pdf > Acesso em: 20 abr. 2011.

LACLAU, E. MOUFFE, C. **Hegemonía y estrategia socialista hacia una radicalización de la democracia**. Editora: Siglo XXI, Madrid, 1987.

PRADO, M. A. M.; MACHADO, F. V. **Preconceitos contra homossexualidade**: a hierarquia da invisibilidade. São Paulo, Cortez Editora, 2008.

TAYLOR, C. **Multiculturalism and politics of recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1992.

PETIT, P. **Republicanism**: a theory of freedom and government. Oxford: Oxford University Press, 1997.

RIGATTO, Silvia Helena. **Das sesmarias a função social da propriedade**: um estudo de história do direito e da formação da estrutura agrária fundiária no Brasil. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

RAMOS, C. M. A. Tatuagem e globalização: uma incorporação dialógica. In: BUENO, M. L.; CASTRO, A. L. de. (Org.). **Corpo, território da cultura**. São Paulo: Annablume, 2005, p. 89-102.

SEN, Amartya. **Desigualdade reexaminada**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SILVEIRA, M. M. da. Desenvolvimento x buen vivir: concepções de natureza e tensões territoriais no equador plurinacional. **Revista geográfica de América Central**. Número Especial EGAL, 2011, Costa Rica, II Semestre 2011, pp. 1-17.

SILVA, R. Liberdade e lei no neorrepublicanismo de Skinnere Petit. **Lua Nova**. São Paulo, n. 74, 2008.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

WALSH, C. Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico. **Instituto Científico de Culturas Indígenas**. Año 4, n. 36, Marzo, 2002.

YOUNG, I. M. **Inclusion and democracy**. Nova York: Oxford University Press, 2002. 320 p.