



**A CONSTRUÇÃO ETNOCÊNTRICA DO CONCEITO DE
CIDADANIA NO CONTEXTO DO LIBERALISMO EUROPEU
CONTEMPORÂNEO**

<https://doi.org/10.23925/2596-3333.v1n1.69199>

RECEBIDO: 22.11.24

APROVADO: 02.02.25

JESUS ANTÓNIO TOMÉ¹

RESUMO

O presente trabalho, realizado sob uma abordagem filosófica de relação interdisciplinar, tem como objetivo analisar e compreender as dinâmicas do processo de construção etnocêntrica do conceito de cidadania no contexto do liberalismo europeu contemporâneo. Este trabalho está alicerçado em uma abordagem qualitativa, de cunho teórico, desenvolvido através de pesquisa bibliográfica exploratória. Os resultados indicam que o conceito de cidadania, determinado pela concepção liberal clássica europeia, está cada vez mais impregnado do senso comum de diversas sociedades democráticas contemporâneas, mas a manifestação do etnocentrismo nos discursos e nas práticas sociais, que se pretendem igualitárias, tem sido um obstáculo à efetivação da cidadania. Assim, a discussão sobre as limitações do conceito de cidadania não pode ser ignorada pelas sociedades que pretendem o progresso dos processos de democratização das instituições e das práticas sociais e políticas. A partir desses resultados, concluiu-se que não se pode dar privilégio absoluto à obsessão da assimilação universalista. O universalismo, que poderia significar a crença e o investimento num caminho convergente e harmônico da espécie humana na sua inesgotável diversidade, tem sido apropriado pelo eurocentrismo, que se coloca como o paradigma do exercício da cidadania e da evolução das outras sociedades.

¹ Professor Doutor da Universidade Agostinho Neto, Luanda, Angola.



PALAVRAS-CHAVE: CIDADANIA; ETNOCENTRISMO; EUROPA; LIBERALISMO; UNIVERSALISMO.

**THE ETHNOCENTRIC CONSTRUCTION OF THE CONCEPT OF
CITIZENSHIP IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY
EUROPEAN LIBERALISM**

ABSTRACT

The present work, carried out in a philosophical approach of interdisciplinary relationship, aims to analyze and understand the dynamics of the process of ethnocentric construction of the concept of citizenship in the context of contemporary European liberalism. This work is a qualitative approach, of a theoretical nature, developed through exploratory bibliographic research. The results indicate that the concept of citizenship, determined by the classical European liberal conception, is increasingly permeated with the common sense of several contemporary democratic societies, but the manifestation of ethnocentrism in discourses and social practices that claim to be egalitarian has been an obstacle to realization of citizenship. Therefore, the discussion about the limitations of the concept of citizenship cannot be ignored by societies that intend to progress in the processes of democratization of institutions and social and political practices. From these results, it was concluded that absolute privilege cannot be given to the obsession with universalist assimilation. Universalism, which could mean the belief and investment in a convergent and harmonious path for the human species in its inexhaustible diversity, has been appropriated by Eurocentrism, which stands as the paradigm for the exercise of citizenship and the evolution of other societies.

KEYWORDS: CITIZENSHIP; ETHNOCENTRISM; EUROPE; LIBERALISM; UNIVERSALISM.



INTRODUÇÃO

O presente trabalho tratou de identificar até que ponto as diferenças étnicas, fenotípicas e culturais, podem estar na base das desigualdades numa dada comunidade. É claro que a pobreza não atinge apenas as minorias étnicas, contudo, parece que as atinge mais, deixando-as mais distantes da condição de cidadãos. A problemática central deste estudo consiste na análise da complexidade das dinâmicas da tensa relação entre a cidadania e a questão racial através da qual se pode observar que o etnocentrismo é uma característica do pensamento social hegemônico nas sociedades multiculturais.

Essa proposta de problemática remete-nos para o seguinte questionamento: de que forma a apropriação do universalismo pelo etnocentrismo europeu significou a limitação ao exercício da cidadania e à evolução das outras sociedades? Esse prisma de questionamento foi determinante para que escolhêssemos para o nosso estudo o seguinte título: “A construção etnocêntrica do conceito de cidadania no contexto do liberalismo europeu contemporâneo”.

Dessa forma, a tentativa de perceber o tema é mobilizada por um interesse, que é o de contribuir para o conhecimento de um dos temas mais importantes e fracturantes da história política do mundo contemporâneo que continua, ainda, a registar muitas lacunas e ausência de investigação de âmbito académico, sobretudo em Angola, em particular, e em África, em geral. Esta abordagem também realça e justifica a pertinência e a atualidade do tema.

O presente estudo, embora delimitado, visa analisar e compreender as dinâmicas do processo de construção etnocêntrica do conceito de cidadania no contexto do liberalismo europeu contemporâneo. O estudo consiste numa abordagem qualitativa, de cunho teórico, assente na pesquisa bibliográfica exploratória, e está estruturado em duas partes essenciais, a saber: a primeira é dedicada aos aspectos formais, tais como o resumo, a introdução, os antecedentes do tema e a metodologia. A segunda ocupa-se, sobretudo, com a fundamentação temática ou doutrinal, ancorada numa abordagem lógico-crítica, marcada pela discussão dos resultados.

1. QUADRO CONCEPTUAL E TEÓRICO SOBRE O ETNOCENTRISMO



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

O etnocentrismo pode ser definido como uma auto-absorção ao nível cultural que dificultaria profundamente a abertura de uma comunidade em relação a outras pessoas, pela simples razão de pertencerem a uma cultura diferente. Amiúde, o etnocentrismo traduz-se numa atitude, mais ou menos manifesta, respaldada ou não pela tese de tipo filosófica ou teórica, de menosprezo face às outras culturas. Dito de outro modo, uma atitude em virtude da qual uma pessoa ou comunidade estima a sua própria cultura como superior às demais. O etnocentrismo acompanhou muitos povos no seu relacionamento com outros povos ao longo da história. Da mesma forma, o etnocentrismo está presente no processo da gênese dos estudos sociológicos.

Assim, por exemplo, o teórico inglês Spencer (1885 *apud* Ritzer, 1993), com a sua teoria organicista e evolucionista das sociedades, na qual aplicava conceitos próprios da embriologia (parte da biologia que trata da formação e desenvolvimento do embrião) à explicação do processo de desenvolvimento e florescimento das culturas, deu azo à legitimação das formas mais desumanas de colonialismo por parte de um império europeu ávido de ver crescer as suas possessões territoriais em outros continentes.

As argumentações a favor do etnocentrismo tomaram, ao longo da história, as mais diversas formas, desde questões de tipo moral, até teorias reducionistas, supostamente apoiadas por conhecimentos científicos (Geertz, 1996). Atualmente, são essas últimas teorias as que parecem ter mais influência. No entanto, aos níveis mais quotidianos, parece que é o factor de desenvolvimento tecnológico o que mais influi na comparação entre uma cultura e outra. Mesmo ao nível do pensamento contemporâneo, existe a tentação de concluir que a cultura ocidental é a única que tem consciência de como tudo é relativo, que é a mais habilitada para resolver os problemas do homem e da sociedade, que essa cultura tem características que as outras não têm. Se bem que, alguns teóricos defendem que não se trata de matizar as diferenças existentes entre as diversas culturas, mas sim da necessidade de explicitar a cosmologia social ou a identidade própria de um agrupamento humano ou etno-linguístico.

Todavia, não faltam autores que, como Lévi-Strauss (1985), legitimam o etnocentrismo, cujo argumento se centra na ideia estruturalista (que rejeita a ideia existencialista de liberdade humana radical, defendida por Jean Paul Sartre) de que o comportamento humano é determinado por estruturas culturais, sociais e psicológicas. Logo, se por um lado, Lévi-Strauss



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

concebe o etnocentrismo como uma realidade conatural ao homem, por outro, este mesmo autor defende que a representação de etnocentrismo é algo que os indivíduos e as sociedades devem se preocupar em extinguir devido ao seu carácter determinista.

Este célebre etnólogo e teórico belga refere a validade da moral em relação a fatores de ordem puramente psicológica como sendo o modo como os indivíduos percebem a sua própria cultura. Portanto, resulta que não é totalmente repreensível que algumas pessoas estabeleçam um modo de viver ou de pensar acima de todos os outros. Reduzida a moral a simples sistemas de valores, o próximo passo do raciocínio é uma equivalência peculiar entre cultura e tais sistemas. Parece que o resto dos elementos culturais está sujeito aos valores morais, de modo que, legitimado o etnocentrismo pelo lado da moral, ele se estende ao resto das manifestações culturais. Assim, não poderia ser de outra forma, se se parte de uma concepção das culturas como sistemas.

A conclusão de tudo isso é que o etnocentrismo não só não é algo negativo, nem mesmo apenas inevitável, como também é algo desejável. Por isso, Lévi-Strauss mostra-se contra um abuso de linguagem através do qual se tende a confundir o racismo com atitudes que seriam perfeitamente legítimas (Lévi-Strauss, 1985). Se continuarmos com a argumentação straussiana, caberia dizer que a xenofobia — isto é, a rejeição do outro, não em virtude da sua raça, mas por causa da sua alienação, de ser um estranho — é algo natural. Que a sua contrapartida inevitável para aqueles que queiram ter uma atitude mais positiva em face das outras culturas é o paternalismo, e que se não se deseja optar por nenhuma dessas atitudes, haveremos de resignar-nos a evitar toda a intenção de estabelecer uma comunicação proveitosa com os indivíduos de outras culturas, pois que a compreensão do *alter* cultural é uma utopia. Queira-se ou não, a “interdependência planetária” (Delors, 1996, p. 39) é cada vez maior.

Pretender um multiculturalismo do tipo que defende Lévi-Strauss, tão focado em manter de forma asséptica a idiossincrasia originária de cada cultura, seria fechar os olhos à realidade, renunciar à relação interpessoal com aqueles que nos rodeiam, pelo simples fato de eles estarem inseridos num universo cultural totalmente diferente do nosso. O intercâmbio cultural ficava reduzido a adotar elementos culturais procedentes de outras culturas, porque pertence ou não a uma cultura distinta da minha. Os elementos culturais ficam coisificados, convertidos em meros objectos que ocasionalmente podem adquirir usos diversos em culturas



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

distintas. Junto a este aspecto instrumental, estaria também um aspecto simbólico, dependente do sistema de procedência no seu conjunto, ao que de nenhuma maneira se poderia aceder (Masota; García-Montoto, 2003).

Todavia, o antropólogo norte-americano Clifford Geertz (1926-2006), mais atento à realidade, ao proferir a sua crítica ao pensamento etnocêntrico straussiano, entende que a cultura distinta ou estrangeira não começa nas “margens dos rios”, mas nas da pele (Geertz, 1996, p. 77-78). A crítica de Geertz a Lévi-Strauss situa-se na rejeição do etnocentrismo que este autor pretende legitimar. Segundo Geertz, o etnocentrismo não só não compromete os indivíduos com os valores culturais, como ainda os impede de descobrir que ponto de vista têm sobre o mundo. Para realizar as suas críticas, Geertz pôs fim a essa visão de culturas como blocos ou grupos fechados.

Este autor norte-americano defende que o sentido de cultura existe apenas dentro de jogos de linguagem, de comunidades discursivas, de sistemas intersubjectivos de referência ou modos de fazer o mundo (Geertz, 1996). Para Geertz, o maior problema do etnocentrismo de Lévi-Strauss é o narcisismo moral. Mas uma cultura tão receosa de destruir a integridade cultural e a criatividade por se aproximar de outras culturas, embarcando com elas e tentando capturá-las na sua diferença, está fadada a morrer, pois nenhuma manipulação de dados objectivos pode compensar.

Assim sendo, são várias as limitações de percepção e de entendimento provocadas pela visão etnocêntrica. Sabe-se que, até hoje, os povos não chegaram a uma conclusão do que seja uma vida digna. Sobre esta questão, Geertz afirma que a sujeição fácil ao comodismo de sermos apenas nós mesmos será fatal para as tradições intelectuais do estudo científico da diversidade cultural e do liberalismo burguês contemporâneo (Geertz, 2001). Na realidade, o problema do etnocentrismo, também designado por “relativismo cultural radical ou culturalismo” (Masota; García-Montoto, 2003, p. 25), é que ele nos impede de analisar o outro (*alter* cultural) de acordo com o seu sistema de valores.

Nesse sentido, Rocha (2004, p. 7) refere que o “Etnocentrismo é uma visão onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência”. Isso porque a percepção de um facto depende do sistema de referência adoptado pelo sujeito. Por tal motivo,



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

Geertz não ignora a dificuldade de compreender aquilo que seja estranho ao indivíduo, mas defende que é através do fortalecimento da capacidade de apreender o que está diante de nós que residem os usos da diversidade e do estudo da diversidade (Geertz, 2001).

Sabe-se que os direitos humanos devem ser aplicados com o fim de garantir uma vida digna aos homens, porém os actos praticados por outras sociedades ou culturas não podem ser analisados de acordo com uma visão etnocêntrica. Pelo contrário, deve ser respeitado o direito de cada ser humano a adoptar o sistema de valores que entende como sendo coerente. Caso contrário, estar-se-ia a impor ao homem uma determinada cultura de forma autoritária e injusta.

Geertz tenta combater o etnocentrismo que representa o preconceito acrítico a favor do próprio grupo e uma visão distorcida e preconceituosa em relação aos outros. Para tanto, Geertz levanta uma questão importante sobre os Direitos Humanos, apresentando o conflito entre o relativismo e o universalismo dos direitos humanos. Refira-se, que a partir do século XV, as sociedades europeias defrontaram-se com outras sociedades e perceberam que estas não eram feitas à sua imagem, o que provocou a destruição de modos de vida e de pensamentos diferentes dos compartilhados por aqueles que tinham a cultura europeia.

À luz do conflito detectado por Geertz, como deve ser construído o conceito de direitos humanos sem violar a cultura das sociedades que possuem conceitos morais distintos? Diante de diferentes visões do mundo, como pode ser feita a afirmação do que representa uma vida digna? Em termos gerais, pode afirmar-se que, mesmo a crítica actual dirigida à Modernidade, demolindo os velhos sistemas de pensamento e produção, deixou praticamente intocadas as estruturas de dominação racista e sexista que se erigiram na Modernidade. Com efeito, nem a ciência e nem a filosofia empreenderam uma crítica radical das taxonomias sociais e dos sistemas de representação nela empreendidos.

Até mesmo a crítica às classes sociais, de base marxista, por exemplo, não terá problematizado com adequada profundidade as questões de cidadania, de género e de raça no interior do conflito de classes. Um outro exemplo sintomático é que a teoria da história de Hegel, fundamentada na liberdade, não abordou os direitos humanos e de cidadania dos escravos a não ser como uma metáfora do espírito, como uma alegoria do espírito absoluto da história, reforçando inclusive os preconceitos relacionados com os povos africanos e reiterando



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

o senso-comum que afirmava que a África era um continente sem história, uma vez que era um continente sem movimento.

No seu curso sobre a *Filosofia da História*, em 1830, Hegel declarou:

A África não é parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar, movimentos históricos próprios dela. Quer isso dizer que a sua parte setentrional pertence ao mundo europeu ou asiático. Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições de natural e que deve ser aqui apresentado apenas como no limiar da história do mundo (Hegel, 1995, p. 174).

Kant, o epígono da filosofia iluminista, antecipou o argumento hegeliano dizendo que a América, na mesma medida que a África para Hegel, era um continente sem cultura e, portanto, não produtor de conhecimento. Das críticas feitas sobre o negligenciar do “outro”, convém salientar as seguintes: o desconstrucionismo de Derrida (1991) é um exemplo da crítica devastadora empreendida contra os clássicos da filosofia. Por sua vez, Wittgenstein (1982) desmistificou a filosofia ocidental.

De maneira mais radical, Lévinas (1980) empreendeu a sua crítica à filosofia moderna, denunciando o apego desta ao “eu” e a sua absoluta negligência com relação ao “outro”. Já Ricoeur (1980), na esteira daqueles que, como Barthes (1970), privilegiaram o texto, soube realizar uma hermenêutica dos textos clássicos e apontar novos horizontes para a produção intelectual na contemporaneidade. Esses autores, no entanto, com a exceção de Lévinas e Derrida, que chegaram a enfrentar a questão da igualdade de gênero, não se debruçaram sobre os aspectos atinentes à raça e ao multiculturalismo.

A era do Iluminismo e os seus sistemas, algo pretensiosos, e os seus projectos racionalistas para a organização social e política, não prestaram a devida atenção aos aspectos ligados às concepções sobre o outro, tidos como absolutamente secundários, não enquanto entidade conceptual, mas enquanto realidade ética. Destaca-se o facto de que os fundamentos teóricos dos autores da Modernidade, de Descartes a Hegel, foram sistematicamente analisados e criticados de maneira mordaz por haverem demonstrado a sua absoluta negligência face ao “outro”, equivalente a um verdadeiro “espectáculo das raças” (Schwarcz, 1993).

Convém assinalar que todo o pensamento da Modernidade se construiu em torno de relações de raça e foi como tal justificado pela ciência moderna. Assim, o desenvolvimento tecnológico, científico e filosófico da Modernidade europeia beneficiou, de um modo ou outro,



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

da restrição dos direitos de cidadania dos povos da África ou da Diáspora. Por exemplo, o modelo científico desenvolvido na Modernidade, radicado nas ciências coloniais, defendeu e institucionalizou a superioridade racial, cultural e civilizacional dos povos europeus face aos povos africanos, dando a essa taxonomia o *status* de científica.

Ao pretender explicar a sociedade com base em pressupostos biológicos, a ciência moderna institucionalizou os papéis de inferior para os africanos e de superior para os europeus (Munanga, 1999). Ao mesmo tempo, os sistemas filosóficos e políticos desenvolviam-se na Europa, justificando a superioridade europeia sobre o resto do mundo, transformando em metafísica o que era apenas um dado histórico, isto é, construído socialmente. Vale lembrar que Malebranche (1980) e Locke (1967), entre tantos outros pensadores, justificavam a escravidão em benefício do desenvolvimento da Europa. Muitos dos autores do Iluminismo alimentaram, via de regra, a perspectiva do a-historicismo da África, bem como a naturalização da inferioridade de gênero e de raça, de acordo com as teses defendidas por Lindoso (1983), Meillassoux (1995) e Dussel (2000).

O capitalismo, então nascente, foi um empreendimento mantido pelo trabalho escravo africano e justificado tanto pela ciência (racismo biológico) como pela filosofia da época (evolucionismo). Mesmo as filosofias mais críticas deixaram intocados os muros da escravidão. Isso não mudou na Modernidade tardia. Tal como a modernidade, também a contemporaneidade não demoveu a Europa dos velhos sistemas clássicos sobre a escravidão. Mesmo entre os críticos do etnocentrismo europeu, como os autores pós-colonialistas, no que toca às questões de raça e gênero, especialmente de raça, não intensificaram as suas críticas contra os fundamentos do racismo no mundo.

Assim sendo, o pós-colonialismo centrou-se em três grandes vertentes: a antropologia, a literatura e a história. A filosofia, praticamente, ausentou-se dessa perspectiva, não se interrogando sobre os fundamentos do racismo, deixando que a antropologia discutisse como ele funciona e que a literatura e a história, em conjunto, buscassem pelos múltiplos significados da sua existência, ora no plano horizontal, ora no vertical. Uma perspectiva de conjunto talvez não caiba nos tempos de pós-modernidade, tal como pensam Lyotard (2002) e Harvey (2002).

Não é que a crítica ao racismo não tenha sido feita nem que a denúncia de estruturas conceptuais que parecem eternizar a discriminação dos povos africanos não fosse objectivada.



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

Aponta-se que a própria forma de produzir definições simbólicas ou institucionalizadas sobre o racismo foi, de certo modo, racista. Não necessariamente o seu conteúdo, mas sim a sua forma.

Assim, a forma dos escritos pós-colonialistas é ainda, em grande medida, o modelo do colonizador, sendo, no entanto, preocupante e mais difícil de ser refutado. Os conceitos de representação, identidade, sujeito, subjectividade, objectividade, apesar de serem largamente analisados e ressemantizados, quando não descartados, ainda preservam a sua forma cultural helénico-cristã. O que se entende por forma cultural não é, obviamente, o conteúdo de um discurso ou narrativa, tampouco as suas regras de sintaxe ou de semântica. A forma cultural, aqui, diz respeito ao escopo cultural presente em qualquer narrativa e espaço passível de lhe dar as condições de produção do seu sentido territorializado. É o contexto investido de sentido. Sentido produzido na tradição do lugar e que, como já foi largamente demonstrado, de modo peculiar, por autores como Foucault (1996) e Geertz (1989), muda de acordo com o tempo e o espaço.

Nesta perspectiva, a epistemologia do racismo estruturou as sociedades no mundo conhecido, demonstrando como o modo de relacionamento entre os povos europeus e os povos africanos fora francamente racista. O racismo não é meramente uma prática discriminatória de um indivíduo ou grupo sobre os outros. Isso é apenas a sua consequência. O racismo é, por assim dizer, um regime de signos que sobrecodifica todos os outros signos do seu sistema e remete a uma atitude contra o outro, ainda que a justificação possa parecer “ética” ou “científica”, segundo Moore (2007, 2008). Quer Habermas (1984) quer Ortiz (2004) questionem em que medida é que no mundo dito globalizado, com a hegemonia da técnica, com a mundialização da política, com a globalização da economia, com a planetarização da cultura, como identificar quem é o outro?

2. METODOLOGIA

Este estudo, ancorado na filosofia política e social com recurso ao exercício da interdisciplinaridade, é uma abordagem qualitativa, de cunho teórico, que incide, sobremaneira, na pesquisa bibliográfica. A par da literatura académica tradicional, a nossa investigação



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

também incide na análise de fontes de informação complementares, assentes sobretudo na realização de uma pesquisa electrónica de alguns documentos em diversos suportes. O método que seguimos para o nosso estudo foi genético, aliado à sua familiar analogia com os métodos de análise hermenêutica e fenomenológica. Segundo Goldschmidt (1963), a interpretação genética, ao contrário da interpretação dogmática, procura, explica e questiona as causas das teorias além daquilo que as mesmas nos querem dizer.

3. RESULTADOS

3.1 A construção etnocêntrica do conceito de cidadania no contexto do liberalismo europeu contemporâneo

As primeiras constituições de Oitocentos, surgidas na sequência da Revolução Francesa, garantiam a todos os indivíduos os mesmos direitos sem discriminação de classe, credo religioso ou cor. No entanto, são incontáveis as pesquisas que apontam, ainda hoje, para as minorias étnicas, a incidência dos mais baixos indicadores sociais e económicos. Até que ponto as diferenças étnicas, fenotípicas e culturais, podem estar na base das desigualdades numa dada comunidade?

É claro que a pobreza não atinge apenas as minorias étnicas. Mas, parece que as atinge mais, deixando-as mais distantes da condição de cidadãos. Um exemplo disso mesmo é a tensa relação entre a cidadania e a questão racial através da qual se pode observar que o etnocentrismo é uma característica do pensamento social hegemónico nas sociedades multiculturais. Além disso, é possível dizer-se que a manifestação do etnocentrismo nos discursos e nas práticas sociais, que se pretendem igualitárias, tem sido um obstáculo à efectivação da cidadania.

Há diferentes concepções e interesses na utilização do termo cidadania pelas elites ou por um membro de uma comunidade social heterogênea. É importante tentar explicitar o que está por detrás das diferentes formulações. Não que a dominação étnica, cultural, económica, social e política, ou a luta contra o racismo precisem disso para existir, mas porque a mistificação do problema é aliada da reprodução de desigualdades.



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

O conceito de cidadania, determinado pela concepção liberal clássica europeia, está cada vez mais impregnado do senso comum de diversas sociedades democráticas contemporâneas. A discussão sobre as limitações do conceito de cidadania não pode ser ignorada pelas sociedades que pretendem o progresso dos processos de democratização das instituições e das práticas sociais e políticas.

Neste sentido, em que contexto surge a cidadania moderna e que conceito adota? Vimos já que a questão fundamental dos direitos do homem começou a ganhar terreno na Europa ocidental a partir do século XVII. Este período gera uma nova *ratio* assente no valor e na centralidade do homem como elemento natural e transformador da sociedade. Isto significou uma ruptura com o absolutismo, para quem a vida e os seus atributos eram uma dádiva divina. É neste contexto em que se encontra o ponto de partida do liberalismo que se vai sistematizar através das concepções de diferentes pensadores, tais como Hobbes, Locke, Rousseau, Pufendorf, entre outros.

A igualdade entre os homens é algo comum às diferentes concepções. Por exemplo, Locke, fundador do liberalismo clássico, defendia que todos os homens compartilham a mesma natureza, sendo então portadores de direitos naturais, tais como a vida, a liberdade, a felicidade, a segurança, a propriedade, entre outros. Locke (1967) entende que estes direitos naturais não são concedidos pela sociedade. Importante será frisar que toda esta discussão, a respeito dos direitos naturais ou dos direitos de cidadania, se dava no mundo europeu, pois o que não era europeu, era o outro ou o novo mundo.

Apesar do vigoroso impulso da Revolução Francesa, que a personificou e pretendeu generalizá-la em toda a Europa de Oitocentos, a concepção de cidadania não encontrou facilidades para conquistar o seu devido espaço dentro de estruturas sociais conservadoras. Quem discute com propriedade os percalços do liberalismo na Europa, a partir de Oitocentos, é Hirschman (1991). A partir da crítica à linearidade com que T. H. Marshall concebe a evolução dos direitos de cidadania, Hirschman procura mostrar que aos impulsos de democratização correspondem sempre “ondas reaccionárias”. Analisando os conteúdos postos pelo conservadorismo, Hirschman conclui que eles apresentam três tipos fundamentais de argumentação, a saber: a “tese do efeito perverso”, a “tese da futilidade” e a “tese da ameaça” (Hirschman, 1991, p. 148 e ss).



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

Na explicitação das suas teses, este economista norte-americano, de origem teutónica, evidencia a objectividade e a capacidade que as “ondas reaccionárias” têm de envolver os cidadãos menos avisados. O nosso autor alerta, então, para o erro que se comete ao menosprezá-las, pois elas são recorrentes e podem ser difusas e sobrepor-se a qualquer acontecimento social, representando obstáculos difíceis no caminho da democratização das sociedades (Hirschman, 1991).

Assim, somente com o surgimento da ideia de Estado Social, implementada em quase toda a Europa ocidental, após o fim da IIª Guerra Mundial, é que, à luz da visão de Marshall (1950), referenciado por quase todos os estudiosos, criticado por um bom número deles e amplamente defendido por Barbalet (1989), se configura plenamente o conceito liberal de cidadania. Como vimos, segundo Marshall, à consagração formal e material dos direitos sociais, no século XX, somar-se-iam os direitos civis (alcançados no final do século XVIII) e os direitos políticos que foram reconhecidos por volta da segunda metade do século XIX.

No mesmo período histórico em que progredia o ideal liberal, a Europa ocidental, impulsionada pelas necessidades e objectivos da Revolução Industrial, lançou-se à ocupação colonial/militar dos continentes africano e asiático. O mesmo liberalismo que defendia a igualdade da natureza humana nas sociedades europeias recusava, e com requintes de barbárie, a igualdade da natureza humana de outras sociedades. Para este efeito, a Europa apoiava-se em algumas teorias e justificações antropométricas e morfobiológicas de superioridade racial, então designadas como ciência.

Todavia, mesmo quando estas teorias começaram a ser vistas como pseudocientíficas, persistiu sempre a prática liberal colonialista. Esta prática liberal era eficaz ao ponto de proceder a uma articulação de modos de produção assentes na fórmula de superexploração da força de trabalho em quase todas as regiões africanas. O conceito de modo de reprodução, aplicado aqui por Meillassoux (1977), é crucial para estabelecer uma relativização do papel que o modo de produção exerce sobre o sistema social, pois, segundo o autor, é pelo uso de um modo de reprodução, que se organiza o modo de produção em função das exigências históricas e materiais que pesam sobre o modo de produção, que as relações de produção se adequam ‘livremente’ ao determinismo das forças produtivas.



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

Meillassoux contribui para a elucidação de diversos pontos relacionados com a escravatura que se processa em África, tanto na utilização de elementos do pensamento marxista para lançar luz sobre alguns aspectos obscuros das análises sobre a escravatura, como no momento em que procura explicar e comprovar a sua tese de que a escravatura é um sistema exógeno às diferentes sociedades africanas, ou mesmo quando apresenta a variável denominada por ele de modo de reprodução para refinar a sua análise sobre os processos envolvidos nas etapas do modelo escravagista, seja quando se propõe a reflectir, no pensamento jurídico, sobre o que é o conceito de livre e de como a fixação na relação dicotómica entre senhor e escravo despreza toda uma vasta gama de relações institucionais que se iniciam e são postas em curso com a escravatura. É caso para dizer que não havia o liberalismo para os “outros”.

Aliás, a análise de Hobsbawm (1991) aponta, em pleno processo da Revolução Francesa, a precariedade da ética do liberalismo, cuja prática se colocava distante da democracia. Mesmo na própria Europa ocidental, o liberalismo era restritivo e foi necessário encetar muitos movimentos sociais e processos de luta para que se alcançasse o reconhecimento de direitos de cidadania por parte do Estado-nação. Apesar da força libertária da Revolução Francesa em 1789, as colónias europeias em África só conheceriam o fim da escravatura graças às Revoluções (liberais, socialistas e nacionalistas) de 1848.

Essas revoluções estiveram na base de um conjunto de manifestações populares contra os regimes políticos autocráticos e as crises económicas, sociais e políticas. Mais tarde, estas manifestações culminariam com a eclosão de revoluções na Europa central e oriental. Em 1848, havia ainda uma grande quantidade de escravos e, consequentemente, de comércio de escravos no mundo, tendo resultado disso as limitações do conceito de cidadania (Hobsbawm, 1991).

4. DISCUSSÃO

4.1 A ideologia liberal-esclavagista como limitação à efectivação da cidadania dos povos africanos

Quais eram, então, as limitações que enfrentava o conceito de cidadania liberal? A partir de 1870, aproximadamente, define-se um processo de superação do liberalismo ético pelo liberalismo económico. Mesmo diante da defesa da hipótese de um liberalismo democrático, é



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

possível notar a inconsistência e a inexequibilidade das teses liberais desse período, incluindo as que diziam respeito à cidadania. A este propósito, Bellamy (1992, p. 217) dizia: “Longe de ser um sinal da sua ascendência intelectual e prática, a recente mutação do liberalismo, de ideologia para a meta-ideologia, é indicativa da sua actual falência teórica e política”².

Todavia, era possível encontrar, na Europa ocidental, iniciativas de alguns pensadores, tais como Robert Owen, Charles Fourier, Henri de Saint Simon, entre outros, que tinham como objectivo o esforço de superação da concepção liberal. O cooperativismo, a solidariedade e o socialismo, ainda que utópicos, disputaram com o liberalismo a consciência dos homens na Europa do século XIX. Por este facto, a concepção materialista da história e a dialéctica marxistas alcançaram um êxito extraordinário no campo das ideias e na política concreta, batendo-se ao longo do século XX contra a hegemonia do capital. No entanto, o capital, graças à sua pertinácia e tenacidade, foi-se apropriando das sociedades ocidentais, tendo chegado ao ponto de ser legitimado pelos sucessivos liberalismos como ideologia política e económica dominante.

São indiscutíveis os sucessos do capital nos domínios da ciência e da tecnologia, na capacidade de se repensar e reconstituir e de fazer o mundo ver-se à sua imagem e semelhança. O amplo domínio do capital financeiro na arena mundial reflecte e implica a degeneração filosófica e a capitulação ou sujeição da ética liberal. De todo o modo, o liberalismo sempre se preocupou, por vezes minimamente, com a garantia dos direitos individuais e das liberdades civis.

Assim, as limitações do conceito de cidadania reflectem não só as diferenças que resultaram de disputas internas das classes dominantes, que cedo passaram a identificar-se com o liberalismo, como ainda as dificuldades de posicionamento e de mobilização dos movimentos sociais, enredados na singular maneira das classes dominantes administrarem os seus conflitos e a sua relação com os múltiplos elementos que compunham o seu projecto de poder nacional. Assim, por um lado, ficou clara a convergência entre os interesses das elites e as proclamações liberais e, por outro, era flagrante o carácter funcional e operacional do liberalismo da burguesia como agente do tráfico de escravos. As Constituições oitocentistas foram consagradas como

² “Far from being a sign of its intellectual and practical ascendancy, the recent change from liberalism, from ideology to meta-ideology, is indicative of its current theoretical and political failure”.



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

restritivamente liberais, não havendo sequer preocupação com ficções jurídicas, e em muitas delas se consagra o latifúndio, a escravatura e o tráfico.

O paradoxo entre o liberalismo e a escravatura aponta a contradição das ideias e práticas liberais na sociedade europeia iluminista e constrói uma consistente argumentação demonstrativa de como as classes dominantes criaram um “liberalismo oligárquico” (Bosi; Capinha, 1992, p. 210) ou a formação de uma ideologia liberal-esclavagista, que só viria a sucumbir face à inevitabilidade do abolicionismo.

Neste sentido, é possível observar traços comuns entre os liberais abolicionistas — tais como John Wesley, fundador do movimento metodista, Adam Smith, Benjamin Franklin, Alexis de Tocqueville, Montesquieu, Rousseau, Condorcet, Diderot, entre outros. Realce-se também que, durante a Revolução Francesa, os jacobinos determinaram o fim da escravatura nas colônias francesas na América e o Parlamento Britânico aprovou a chamada *Bill Aberdeen*, em 1845. Esta lei autorizava as embarcações britânicas a prenderem qualquer navio negreiro que fosse visto a transportar escravos ao longo do Oceano Atlântico — e o que Richard Bellamy chama de liberalismo ético. É importante sublinhar a importância histórica deste “campo”. A direcção de todo o processo de mudanças institucionais, políticas e no modo de produção, sempre esteve nas mãos do liberalismo econômico.

A inconsistência da sua concepção levou o liberalismo ético à derrota na Europa. O apelo à cidadania, neste caso, embora sempre relevante, tem-se mostrado insuficiente. É que no conceito de cidadania formal, oriundo do liberalismo, todos são iguais. E se não o são? Que fazer com as diferenças ausentes no contexto europeu ocidental, em que foi originalmente formulado o liberalismo, e tão presentes na realidade de outras sociedades não europeias, e num mundo em pleno processo de globalização? E, principalmente, como fazer para que estas diferenças (no caso, étnicas ou culturais) não redundem em desigualdades sociais, políticas, econômicas, culturais, apesar da igualdade fundamental proclamada nos preceitos legais?

Os aspectos etnocêntricos, inerentes à construção da concepção liberal e aplicada noutras sociedades, tornam-se um obstáculo para a efectivação da cidadania. O problema é o de que a filosofia e a ética de matriz liberal são auto-referentes. Ser cidadão, nesta óptica, é partilhar e instituir a sociedade que o constitui (com direitos e deveres), a partir de determinados



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

valores plasmados, também, estética e simbolicamente. Assim sendo, as matrizes africanas colocam fora dos padrões europeus de cidadania a grande maioria da população.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegados até aqui, é possível questionar os direitos, as normas e os valores que impunham o amalgamento de raças e culturas e os sincretismos, como forma única e obrigatória de evolução civilizacional. Isto que, para as elites africanas, correspondia à assimilação e ao reconhecimento da excelência do eurocentrismo. O mito da cidadania liberal, ancorado na democracia racial, proposto pelo liberalismo, defende que os movimentos étnicos, inclusive dos africanos, devem desaparecer, pois a construção da identidade nacional apaga as especificidades das raças. Ora, o mito da cidadania liberal servia apenas para encobrir os conflitos interétnicos e fazia com que todos se sentissem nacionais (Cervo, 1995).

Seria preocupante se as minorias étnicas se fechassem em relação às possibilidades de permanente reconstrução da sociedade, colocando-se numa posição essencialista e exigindo respeito absoluto das diferenças. Aliás, não são visíveis sinais deste tipo de procedimento e, muito menos, da sua possível assunção por sectores mais amplos dos grupos sociais heterogêneos. Ao contrário, o que tem ganho proeminência é a ênfase na exigência de acções afirmativas, entendidas como o conjunto de instrumentos de governos, de empresas, de sectores hegemônicos da sociedade civil, voltados para a promoção da cidadania e da igualdade de oportunidades, não apenas para corrigir prejuízos acumulados, mas também para prevenir futuras discriminações.

Este tem sido o discurso dos grupos sociais heterogêneos que conquistam cada vez mais espaços de actuação nos órgãos governamentais, no parlamento e noutras instâncias de articulação social e política. Os projectos mais expressivos dos grupos sociais heterogêneos são exactamente os que buscam a inclusão jurídica, educacional, econômica e profissional. Sem excepção, todos estes grupos sociais se remetem à imperatividade destas medidas para o fortalecimento político e institucional da nação e para o aperfeiçoamento da democracia.

Por outro lado, não se pode dar privilégio absoluto à obsessão da assimilação universalista. O universalismo, que poderia significar a crença e o investimento num caminho



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

convergente e harmônico da espécie humana na sua inesgotável diversidade, tem sido apropriado pelo eurocentrismo, que se coloca como o paradigma do exercício da cidadania e da evolução das outras sociedades. O dilema entre universalismo e diferencialismo remete-nos para a exigência da universalidade enquanto processo de busca permanente, e não como uma regra imposta sobre a certeza da verdade e do bem (D'Adesky, 1996).

REFERÊNCIAS

BARBALET, J. M. **A Cidadania**. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

BARTHES, R. **Crítica e Verdade**. São Paulo: Perspectiva, 1970.

BARTHES, R. **O Grau Zero da Escritura**. São Paulo: Cultrix, 1971.

BELLAMY, R. **Liberalism and Modern Society: A Historical Argument**. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1992.

BOSI, A.; CAPINHA, G. **Dialética da Colonização**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CERVO, A. L. Multiculturalismo e Política Exterior do Brasil. **Revista Brasileira de Política Internacional**, IBRI-Univ. de Brasília, Brasília, n. 2, 1995.

D'ADESKY, J. **Pluralismo Étnico e Multiculturalismo: Racismos e Anti-racismos no Brasil**. 1996 Tese (Doutorado em Antropologia). Departamento de Antropologia Social, Universidade de São Paulo, USP, 1996.

DELORS, J. **La Educación encierra un Tesoro: Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI**. International Commission on Education for the Twenty-first Century. Madrid: Santillana-UNESCO, 1996.

DERRIDA, J. **Margens da Filosofia**. Campinas: Papirus, 1991.

DUSSEL, E. **Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.



Interdisciplinar Boundaries of Law Journal

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, C. **Los Usos de la Diversidad**. Barcelona: Paidós, 1996.

GEERTZ, C. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GOLDSCHMIDT, V. **Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos: a religião de Platão**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

HABERMAS, J. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HARVEY, D. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da História**. Brasília: Editora da UnB, 1995.

HIRSCHMAN, A. **The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

HOBBSBAWM, E. **Age of Revolution: 1789-1848**. New York: Vintage Books, 1996.

KANT, I. **Textos Escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, E. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982.

LÉVI-STRAUSS, C. **La Mirada Alejada**. Madrid: Argos Vergara, 1985.

LINDOSO, D. **A Diferença Selvagem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

LOCKE, J. **Two Treatises of Government**. New York: Mentor Books, 1967.

LYOTARD, J. F. **A Condição Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

MALEBRANCHE, N. **Textos Escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MARSHALL, T. H. **Citizenship and Social Class**. London, Concord: Pluto Press, 1950.

MASOTA, F. A.; GARCÍA-MONTOTO, A. A. M. Del Relativismo Cultural al Etnocentrismo (y vuelta). **ESE**, n. 004, p. 23-34, 2003. Disponível em: http://www.academia.edu/download/33917375/Estudios_Entocentricos.pdf



Interdisciplinary Boundaries of Law Journal

MEILLASSOUX, C. **Mulheres, Celeiros e Capitais**. Porto: Afrontamento, 1977.

MEILLASSOUX, C. **Antropologia da Escravidão: O Ventre de Ferro e Dinheiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

MOORE, C. **Racismo e Sociedade**. Belo Horizonte: Nandyala, 2007.

MOORE, C. **A África que Incomoda**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade Negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

ORTIZ, R. **Mundialización y Cultura**. Buenos Aires: Andrés Bello, 2004.

RICOEUR, P. **Da Interpretação**. São Paulo: Record, 1967.

RICOEUR, P. **A Metáfora Viva**. São Paulo: Record, 1980.

RITZER, G. **Teoría Sociológica Clásica**. Madrid: McGraw Hill, 1993.

ROCHA, E. **O Que é Etnocentrismo?** São Paulo: Brasiliense, 2004.

SCHWARCZ, L. M. **O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SPENCER, H. **Les Bases de la Morale Évolutionniste**. Paris: Félix Alcan, 1885.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.