

África e Brasil: Governança e estado plurinacional

Leonardo Silva de Faria

Introdução

Em vastas porções do Sul Global, o som do martelo de um juiz em um tribunal estatal ecoa de forma estranha, um ruído alienígena em paisagens sonoras onde a justiça, por séculos, falou outras línguas e se manifestou em outros rituais. O debate contemporâneo sobre justiça global e governança é marcado por esta persistente e fundamental dissonância: a hegemonia de modelos jurídicos eurocêntricos, legados de um passado colonial que não apenas desenhou fronteiras artificiais, mas também impôs uma arquitetura institucional e uma epistemologia do direito. Esta estrutura monolítica permanece em conflito aberto ou velado com a vibrante e resiliente multiplicidade de sistemas jurídicos – costumeiros, tradicionais, originários – que continuam a oferecer ordem, sentido e resolução de conflitos para a vida cotidiana da maioria da população. Essa herança, como argumenta Mahmood Mamdani (1996), não é uma relíquia do passado, mas uma força ativa no presente, manifestando-se em uma crise crônica de legitimidade que aprofunda a alienação entre o cidadão e um Estado que, em sua essência, ainda fala a língua do colonizador.

A relevância deste debate transcende os círculos acadêmicos. Em um momento histórico de profunda crise dos modelos de democracia liberal, de ascensão de políticas identitárias, de conflitos socioambientais exacerbados pela expansão de fronteiras extrativistas e de uma busca global por paradigmas de desenvolvimento que não repitam os erros do passado, a questão da diversidade jurídica torna-se central. A questão que orienta este trabalho é, portanto, profunda e urgente: de que forma podemos conceber modelos de governança mais democráticos e representativos, que reconheçam e integrem a diversidade jurídica e cultural existente como potência criadora, e não como um obstáculo a ser superado ou um folclore a ser tolerado em uma prateleira de museu? É possível construir um Estado que seja verdadeiramente a casa de todas as suas nações?

Este artigo busca responder a essa pergunta ao propor um diálogo inovador e Sul-Sul entre realidades distintas, mas unidas por uma história comum de colonização. Analisaremos as manifestações do pluralismo jurídico em países selecionados da África Subsaariana (Senegal, Nigéria, Angola e Moçambique) e, de forma crucial, traçaremos um paralelo com o caso brasileiro, para então contrastá-los com uma das mais importantes experiências de refundação do Estado na América Latina: o plurinacionalismo boliviano. O objetivo não é a transplantação ingênua de modelos, uma prática que repetiria a própria lógica colonial que criticamos, mas a identificação de um paradigma decolonial que possa inspirar processos endógenos de reforma institucional e de reinvenção democrática.

Para empreender uma análise de tal magnitude, mobilizaremos uma constelação de pensadores críticos que, juntos, nos permitirão examinar o problema em suas múltiplas dimensões, da estrutura social à psique individual. A sociologia de Boaventura de Sousa Santos nos fornecerá o mapa da crise, o diagnóstico preciso do "pensamento abissal" que sustenta a ordem jurídica pós-colonial. Contudo, para compreender as raízes e as feridas desta ordem, mergulharemos na crítica psicopolítica de Frantz Fanon, usando

seu bisturi analítico para dissecar a alienação internalizada pelo sujeito colonizado, especialmente pela elite jurídica. Em contraponto a este diagnóstico da patologia, a filosofia da Négritude de Léopold Sédar Senghor nos oferecerá o princípio do remédio: a afirmação de uma episteme e de uma racionalidade africanas. A análise será então atualizada e levada às suas consequências mais sombrias pela crítica da soberania na pós-colônia de Achille Mbembe, que nos força a ver como o monismo jurídico pode se tornar uma tecnologia de morte. Com este robusto arcabouço, a teoria das gerações de direitos de Paulo Bonavides será mobilizada como a linguagem normativa para traduzir este projeto decolonial para o campo dos direitos humanos, enquadrando o plurinacionalismo como a concretização dos direitos de quarta (pluralismo) e quinta (paz) gerações. Por fim, em nossa conclusão, sugerimos, com Roberto Lyra Filho, que a legitimidade para esta transformação radical não emana dos teóricos ou dos legisladores, mas do "Direito Achado na Rua", das lutas sociais que tecem a nova legalidade no dia a dia.

1 A MATRIZ EPISTEMOLÓGICA DA CRISE: A RAZÃO INDOLENTE E O PENSAMENTO ABISSAL

A formação dos Estados pós-coloniais na África e na América Latina não foi um ato de criação a partir do zero (*creatio ex nihilo*), mas um processo de imposição, um transplante de estruturas administrativas e jurídicas que, deliberadamente ou por inércia, ignoraram as complexas e milenares formas de organização social preexistentes. A "razão" que guiou este projeto civilizatório era, na visão de Boaventura de Sousa Santos (2000), uma "razão indolente" – uma racionalidade que, satisfeita consigo mesma, arrogante em sua autoproclamada universalidade, se recusa a se exercitar para compreender o outro. Ela se expande não pelo diálogo, mas pelo monólogo, e seu principal instrumento de operação geopolítica e epistêmica é o que Santos (2007) denomina "pensamento abissal".

O pensamento abissal não é apenas uma forma de preconceito; é um sistema de distinções visíveis e invisíveis que divide a realidade social em dois universos ontologicamente distintos, separados por uma linha intransponível. De "deste lado da linha" fica o mundo da metrópole, o território da ciência, do progresso, da história, da humanidade plena e, crucialmente, do Direito (com "D" maiúsculo). Do "outro lado da linha" fica o mundo da colônia, o território das crenças, das tradições, do folclore, da natureza e dos meros "usos e costumes". O que é produzido deste lado da linha é universal e verdadeiro; o que existe do outro lado é particular, local e, em última instância, irrelevante ou inexistente para a ordem global. O direito moderno ocidental, com seu monismo estatal, sua codificação sistemática e sua pretensão de neutralidade, foi posicionado integralmente "deste lado da linha", como o único sistema normativo capaz de produzir legalidade e justiça. Todos os outros sistemas – o direito costumeiro africano, o direito indígena ameríndio, o direito religioso islâmico – foram relegados "para o outro lado da linha", tornando-se objetos exóticos de estudo para a antropologia, mas nunca interlocutores válidos para a ciência jurídica.

Este ato de demarcação epistêmica é o que Santos chama de "epistemicídio": a destruição sistemática e, por vezes, violenta, de saberes, práticas e mundos. O epistemicídio não mata apenas conhecimentos; ele mata as condições de existência dos povos que são portadores desses conhecimentos. A consequência direta deste processo é a "sociologia das ausências". As práticas jurídicas africanas e indígenas não desapareceram por serem "inefazes" ou "primitivas"; elas foram ativamente produzidas como ausentes, tornadas invisíveis e irrelevantes pela epistemologia dominante. O tribunal comunitário que resolve um litígio sobre terras, a assembleia de

anciãos que delibera sobre uma ofensa, a mediação familiar que restaura a paz social – tudo isso existe e é eficaz, mas é invisível para a "razão indolente" do direito estatal, que só consegue reconhecer a si mesma no espelho de seus próprios códigos e tribunais.

Mahmood Mamdani (1996), em sua análise seminal sobre a África, descreve a manifestação prática e administrativa dessa linha abissal. O poder colonial, especialmente o britânico com sua política de indirect rule, dividiu a população em duas categorias jurídicas e políticas distintas. O "cidadão", geralmente concentrado nos centros urbanos e assimilado, era sujeito ao direito civil importado da metrópole e tinha acesso (ainda que limitado) aos direitos e aos tribunais do colonizador. O "súdito", a vasta maioria rural, era governado não pelo seu próprio direito costumeiro autêntico, mas por uma versão dele que foi codificada, distorcida, enrijecida e instrumentalizada pela administração colonial para fins de controle. O chefe tradicional deixou de ser uma autoridade responsável perante seu povo para se tornar o mais baixo funcionário da burocracia colonial, um déspota local encarregado de coletar impostos e recrutar mão de obra forçada. Essa bifurcação criou um "despotismo descentralizado" e sobreviveu à independência. A elite nacionalista que assumiu o poder herdou o Estado racializado do colonizador e simplesmente o "desracializou", mantendo intacta a estrutura bifurcada que continua a tratar a população rural como "súditos" a serem administrados, e não como "cidadãos" plenos de direitos. A superação dessa crise, portanto, exige mais do que uma simples troca de elites; exige um movimento contrário, o que Santos chama de "sociologia das emergências": um esforço consciente para cruzar a linha abissal, para tornar presente o que foi produzido como ausente e para investigar os indícios de futuros possíveis que são marginalizados pela razão dominante. Este trabalho se insere nesse esforço, buscando visibilizar as práticas existentes de pluralismo jurídico para imaginar um futuro constitucional diferente. Se Santos e Mamdani mapeiam as estruturas externas dessa legalidade colonial, uma questão mais profunda permanece: o que essa estrutura faz com a mente e a alma do colonizado? Para responder a isso, devemos nos voltar para as searing psychological insights of Frantz Fanon.

2 A FERIDA COLONIAL: DIAGNÓSTICO PSICOPOLÍTICO E AFIRMAÇÃO FILOSÓFICA

A crítica sociológica de Boaventura de Sousa Santos, que descreve a imposição de um modelo jurídico exógeno, expõe o o quê e o como do epistemicídio. Contudo, para compreender o porquê de sua persistência e a profundidade de suas consequências, é imperativo descer às fundações psicopolíticas e filosóficas da experiência colonial. O direito não opera no vácuo; ele se inscreve nos corpos, nas mentes e nas almas daqueles a quem governa. A lei colonial, em particular, foi uma tecnologia de subjugação que visava não apenas controlar o território, mas remodelar o próprio ser do colonizado. É aqui que o pensamento de Frantz Fanon, Léopold Sédar Senghor e Achille Mbembe se torna indispensável para iluminar as zonas de sombra da legalidade pós-colonial.

2.1 Frantz Fanon e a alienação jurídica do colonizado

A obra de Frantz Fanon é um bisturi que disseca a alma ferida do colonizado, expondo as neuroses geradas pela violência do empreendimento colonial. Ele argumenta que a dominação não é apenas um sistema de exploração econômica e militar, mas, fundamentalmente, um projeto de desumanização e de internalização da inferioridade. Esta análise, transportada para o campo do direito, revela uma paisagem devastada.

Em "Pele Negra, Máscaras Brancas", Fanon (2008) realiza um diagnóstico implacável da psicologia do colonizado. Ele descreve o desejo lancinante do homem negro de ser branco, de alcançar a branquitude através da adoção da cultura, da língua e, crucialmente, dos valores do colonizador, como única forma de ser reconhecido como plenamente humano. Esta patologia se manifesta de forma aguda e institucionalizada no campo jurídico. A elite letrada das colônias, frequentemente enviada para estudar nas prestigiosas faculdades de direito da metrópole, retorna não apenas com um diploma, mas com uma mentalidade profundamente clivada. Ela passa a vestir a "máscara branca" do direito europeu. O formalismo dos códigos, a linguagem empolada e deliberadamente inacessível, os rituais solenes dos tribunais, a peruca e a toga – tudo isso funciona como um fetiche, uma performance de civilidade que busca desesperadamente a validação do mestre branco.

O direito do colonizador é, assim, internalizado como o único Direito verdadeiro, sinônimo de Razão, de Progresso e de Universalidade. Em contrapartida, os sistemas jurídicos endógenos – o direito costumeiro, as práticas de justiça comunitária, as assembleias de anciãos – são vistos através dos olhos do colonizador e, portanto, através de um olhar de autodepreciação. São percebidos como relíquias de um passado primitivo, como "folclore" ou, pior, como focos de irracionalidade e nepotismo que precisam ser superados em nome da modernização. O "epistemicídio" de que fala Santos, portanto, não é um evento único perpetrado pelo colonizador, mas um processo contínuo, perpetuado de forma trágica pelo próprio colonizado que, ao assumir o controle do aparato estatal, torna-se o principal agente da anulação de seu próprio saber. A máscara branca da lei serve para esconder de si mesmo seu rosto negro, que ele aprendeu a associar à barbárie.

Esta crítica se aprofunda em "Os Condenados da Terra", onde Fanon (2005) volta seu olhar para o momento da independência formal. Ele ataca ferozmente a "burguesia nacional", essa elite que ele descreve como subdesenvolvida, covarde e preguiçosa, cuja única ambição é ocupar as vilas, os cargos e os privilégios deixados vagos pelos colonos. Essa burguesia não lidera uma transformação revolucionária; ela gerencia a herança colonial. No campo do direito, isso se traduz na manutenção quase intocada dos códigos, dos tribunais, das fronteiras e das faculdades de direito. A estrutura jurídica permanece como uma casca oca, uma máquina que foi projetada para extrair recursos e controlar "súditos", não para garantir direitos a "cidadãos". A denúncia de Fanon explica de forma contundente por que, em tantos países africanos, mesmo décadas após a independência, o "Estado de Direito" continua sendo uma ficção para as massas. A lei não é vista como um instrumento de justiça, mas como uma ferramenta de uma elite urbana e ocidentalizada para proteger seus interesses e predar o resto da nação. Este divórcio entre o país legal e o país real é a manifestação mais clara da falha da descolonização, uma falha que o pluralismo jurídico genuíno busca começar a reparar.

2.2 Léopold Sédar Senghor e a substância da Négritude no direito

Se Fanon oferece o mais cortante diagnóstico da doença da alienação, Léopold Sédar Senghor e o movimento da Négritude, do qual foi um dos fundadores ao lado de Aimé Césaire e Léon-Gontran Damas, oferecem o princípio do remédio: a afirmação radical, poética e orgulhosa de uma identidade, cultura e racionalidade negras e africanas. A Négritude foi um projeto filosófico de revalorização de tudo aquilo que o colonialismo, com sua razão indolente, tentou destruir ou folclorizar. Foi a tentativa de remover a máscara branca e redescobrir o rosto por baixo dela.

Para a nossa discussão sobre o direito, a contribuição fundamental da Négritude é a postulação de uma episteme africana autêntica, com sua própria lógica e seus próprios valores. Senghor tentou capturar essa diferença em sua famosa, e por vezes mal interpretada, frase: "A emoção é negra, como a razão é helênica". Longe de ser uma admissão de irracionalidade, a frase buscava valorizar uma forma diferente de apreender o real. Senghor falava de uma "razão-abraço" ou "razão-intuitiva", que não se distancia de seu objeto para analisá-lo friamente (a "razão-olho" do Ocidente), mas que participa dele, que o sente e busca a comunhão. Essa racionalidade, argumentamos, se expressa de forma clara no direito costumeiro africano. Enquanto o direito ocidental clássico se baseia no silogismo, na aplicação de uma norma abstrata a um fato, e visa a uma justiça retributiva (punir o culpado), muitos sistemas jurídicos africanos se baseiam no diálogo, na busca pelo consenso e na restauração da harmonia comunitária. A justiça não é apenas declarar quem está certo e quem está errado, mas reintegrar as partes em conflito ao tecido social. A prioridade é a coesão do grupo, e a verdade jurídica é construída coletivamente, através de longas deliberações que envolvem toda a comunidade.

A Négritude, portanto, fornece a base filosófica para afirmar que estes sistemas jurídicos não são "pré-jurídicos" ou "atrasados", mas a manifestação de uma sofisticada e legítima visão de mundo, com sua própria racionalidade e seus próprios fins. É a afirmação de que a África não precisa importar uma definição de justiça, pois ela possui a sua própria. Ela oferece a substância, o conteúdo positivo, que pode preencher uma futura "ecologia de saberes" e dar sentido a um projeto plurinacional.

Contudo, a figura de Senghor é marcada por uma profunda e instrutiva tensão. Como primeiro presidente do Senegal (1960-1980), ele liderou um Estado pós-colonial que, na prática, manteve e fortaleceu a estrutura centralizadora, a língua oficial (francês) e o sistema jurídico herdados da França. O Senghor filósofo era o campeão da Négritude, mas o Senghor estadista se comportava como um assimilado, construindo uma nação nos moldes europeus. Essa contradição não invalida seu pensamento; pelo contrário, ela o torna ainda mais relevante, pois ilustra o abismo colossal entre a descolonização da mente (a reabilitação de uma cultura) e a tarefa hercúlea de descolonizar as estruturas de poder do Estado. Senghor talvez tenha conseguido, para si e para uma geração de intelectuais, remover a máscara branca, mas a máquina estatal que ele comandava continuou a usá-la. Esta lição é fundamental: a afirmação cultural é necessária, mas insuficiente sem uma transformação constitucional radical.

2.3 Achille Mbembe e a crítica da soberania na pós-colônia

Para atualizar e complexificar esta análise, levando-a ao século XXI, a obra do filósofo camaronês Achille Mbembe é fundamental. Mbembe nos força a ir além de uma visão por vezes idealizada do período da descolonização e a encarar as realidades brutais do poder no presente. Em "Sobre a Pós-colônia", Mbembe (2016) descreve como o poder nos Estados africanos contemporâneos frequentemente assume formas de "comando" arbitrárias, onde a soberania é privatizada, o público e o privado se confundem e a violência se torna um instrumento banal de governo. Sua análise nos impede de cair em uma romantização do direito costumeiro.

A partir de Mbembe, podemos entender que a simples oposição entre um "mau" direito estatal e um "bom" direito costumeiro é uma simplificação perigosa. Na realidade da pós-colônia, ambas as esferas podem ser, e frequentemente são, instrumentalizadas por elites, "senhores da guerra" ou autocratas para exercer dominação. A autoridade tradicional, em alguns contextos, pode ser cooptada pelo Estado (como veremos em

Angola) ou se tornar ela mesma uma fonte de opressão, especialmente contra mulheres e jovens. A pós-colônia é um espaço de "emaranhamento", onde as lógicas do Estado, do capital global e das tradições (re)inventadas se misturam de forma complexa e muitas vezes violenta.

É neste ponto que seu conceito de "Necropolítica" (MBEMBE, 2018) se torna uma ferramenta analítica de precisão cirúrgica. A necropolítica, expandindo o conceito de biopolítica de Foucault, é a capacidade do soberano de decidir quem pode viver e quem deve morrer. É a gestão de populações através da exposição à morte. Argumentamos aqui que o monismo jurídico do Estado pós-colonial é uma das mais eficientes tecnologias de necropolítica. Ao se reservar o monopólio da lei legítima, o Estado exerce um poder de vida e morte sobre as outras formas de existência jurídica e, por extensão, sobre os povos que as praticam. Invalidar o sistema normativo de uma comunidade indígena sobre seu território, como na tese do "marco temporal" no Brasil, é sentenciá-la à morte enquanto entidade política e cultural. Negar o reconhecimento dos direitos de posse costumeira em Moçambique deixa as comunidades vulneráveis à expropriação pela agroindústria. O monismo jurídico, ao criar vastas populações de "ilegais" (cujos modos de vida não se encaixam na lei), transforma-os em mortos-vivos, populações matáveis ou, no mínimo, deixadas para morrer. O plurinacionalismo, neste contexto, emerge não como um mero arranjo administrativo, mas como um projeto fundamentalmente anti-necropolítico: um projeto biopolítico que busca garantir as condições constitucionais para que múltiplas formas de vida e de direito possam viver, florescer e coexistir.

3 O PLURALISMO JURÍDICO NA ÁFRICA SUBSAARIANA: ESTUDOS DE CASO SOB UMALENTE DECOLONIAL

A tensão entre o direito estatal herdado e os sistemas normativos locais, agora analisada à luz da ferida colonial, revela-se não como um mero problema técnico-jurídico de "harmonização de fontes", mas como um campo de batalha político, psicológico e existencial. Os países que selecionamos não são meros exemplos; eles são teatros onde os dramas diagnosticados por Fanon, Senghor e Mbembe se desenrolam diariamente, inscritos na própria prática da lei e da justiça.

3.1 O federalismo assimétrico e a sharia na Nigéria: O palco de Fanon

A Nigéria é, talvez, o palco mais explícito onde a crítica de Fanon à burguesia nacional se desenrola de forma trágica e violenta. A elite do país, seja do norte muçulmano predominantemente Hausa-Fulani ou do sul cristão majoritariamente Yoruba e Igbo, foi forjada na lógica da administração colonial britânica. Educada em suas escolas e operando o Estado a partir da matriz do common law, essa elite veste a "máscara branca" da legalidade ocidental para conduzir seus negócios e consolidar seu poder. A adoção da Sharia criminal nos doze estados do norte a partir de 1999, longe de ser um movimento puramente popular de base, foi, em grande medida, uma manobra de elites políticas locais. Diante de um Estado federal percebido pela população como irremediavelmente corrupto, distante e ilegítimo, essas elites usaram a Sharia como uma poderosa ferramenta de mobilização identitária, prometendo uma forma de justiça mais autêntica e moralmente superior.

O que emerge, no entanto, não é um pluralismo genuíno, mas uma competição entre elites que usam diferentes máscaras legais para legitimar seu poder sobre as massas. Para as centenas de outras etnias com seus próprios e complexos direitos costumeiros, nem o common law de Abuja, com seu formalismo alienante, nem a Sharia de Kano,

com sua rigidez dogmática, representam uma justiça verdadeiramente sua. O resultado é a perpetuação da alienação fundamental que Fanon descreveu: um país legal divorciado do país real. A nação permanece fraturada, uma colcha de retalhos de identidades e sistemas normativos mantida unida apenas pela estrutura de poder herdada do colonizador e pela riqueza do petróleo. A consequência, como previra Mbembe, é a criação de vastas zonas de necropolítica. A violência endêmica, seja o terrorismo do Boko Haram no nordeste ou os conflitos mortais entre agricultores e pastores no "Cinturão Médio", floresce precisamente no vácuo de um Estado que falhou em criar um pacto social inclusivo e uma ordem jurídica legítima para todos os seus cidadãos.

3.2 A centralidade das confrarias no Senegal: O paradoxo de Senghor encarnado

O caso do Senegal é a encarnação viva do paradoxo de Léopold Sédar Senghor. Oficialmente, o país é uma república laica, operando sob um sistema de direito civil diretamente herdado da França. Seus códigos, seus tribunais e sua linguagem jurídica são a personificação da "máscara branca" que a elite assimilada adotou. Esta é a face do Senghor estadista, o construtor de uma nação moderna nos moldes europeus. No entanto, a vida social, política e econômica do país vibra em um ritmo completamente diferente, o ritmo da Négritude, manifestado no poder social e espiritual avassalador das grandes confrarias islâmicas sufis, como a Mouride e a Tijaniyya.

A legitimidade do *ndiggël* (um decreto ou recomendação do Califa-Geral da irmandade Mouride) é, em muitas partes do país, infinitamente superior à de uma lei aprovada pelo parlamento ou à de uma sentença de um juiz estatal. A justiça emanada dos líderes religiosos (*marabouts*) é percebida como mais rápida, mais acessível e, acima de tudo, mais legítima. Este é o triunfo do Senghor filósofo, a prova da vitalidade de uma "razão-abraço" e de uma racionalidade jurídica africana que o colonialismo não conseguiu destruir. O Estado senegalês, ciente de sua própria fragilidade e de sua profunda falta de legitimidade no nível local, não ousa confrontar esse poder paralelo. Pelo contrário, ele sobrevive negociando constantemente com ele, buscando a bênção dos *marabouts* em eleições e evitando interferir em seus domínios. O resultado é um Estado esquizofrênico: uma cabeça que pensa e fala em francês jurídico sobre um corpo cujas veias pulsantes são as da organização social e jurídica *wolof* e islâmica. É a ilustração perfeita da lição de que a descolonização da mente e da cultura não se traduz automaticamente na descolonização das instituições.

3.3 Os desafios da justiça comunitária nos países lusófonos: A soberania como necropolítica

A abordagem da pluralidade jurídica em Angola e Moçambique, ambos marcados por longas e brutais guerras de libertação e civis, pode ser lida de forma precisa através da crítica da soberania de Achille Mbembe. Em Angola, o Estado, fortalecido por décadas de receitas do petróleo, adotou um modelo de forte centralização. A Constituição de 2010 reconhece formalmente as instituições do poder tradicional, mas na prática, o que ocorre é a sua completa instrumentalização. Os *sobas* (autoridades tradicionais) são frequentemente cooptados pelo partido no poder, o MPLA, transformando-se em meras correias de transmissão do poder central, responsáveis por manter a ordem e garantir votos, em vez de atuarem como guardiões autônomos do direito costumeiro. Este é um exemplo claro de como a soberania na pós-colônia é exercida como "comando", onde as estruturas tradicionais são esvaziadas de seu conteúdo para servir à lógica do poder centralizado, uma herança direta da administração colonial indireta.

Moçambique, por sua vez, apresenta uma face aparentemente mais progressista, com o reconhecimento dos Tribunais Comunitários. No entanto, sua implementação reflete uma forma mais sutil de governamentalidade necropolítica. Ao criar um sistema de justiça de segunda classe para as áreas rurais, subfinanciado, com competências limitadas e subordinado à justiça estatal, o Estado moçambicano administra a diversidade em vez de empoderá-la. Ele mantém a vasta maioria de sua população em uma zona de cidadania precária, onde a justiça é rudimentar e a proteção legal contra atores poderosos – como grandes corporações de mineração ou agronegócio que cobiçam suas terras – é praticamente inexistente. Ao "deixar morrer" a autonomia e a eficácia da justiça comunitária, o Estado expõe essas populações a formas de expropriação e violência que servem aos interesses da elite nacional e do capital global, a burguesia nacional de Fanon em ação. Em ambos os países, o Estado não conseguiu ou não quis romper com a lógica extrativista e de controle do período colonial, e o reconhecimento formal do pluralismo jurídico funciona mais como uma máscara para ocultar a contínua marginalização da maioria de seu povo.

Diante deste quadro de alienação (Fanon), soberania como comando (Mbembe) e pluralismo subalterno, a crítica, por si só, se revela insuficiente. Torna-se imperativo buscar uma nova linguagem normativa, um horizonte de direitos capaz de nomear e fundamentar um projeto de futuro que seja, em sua essência, anti-necropolítico e decolonial. É nesse vácuo que a teoria das gerações de direitos de Paulo Bonavides oferece um caminho promissor.

4 O PLURINACIONALISMO COMO CONCRETIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS DE QUARTA E QUINTA GERAÇÃO

A teoria geracional dos direitos humanos, embora por vezes criticada por sua linearidade e por sugerir uma superação de direitos anteriores, oferece uma lente poderosa para compreender o alcance e a profundidade do paradigma plurinacional. O jurista brasileiro Paulo Bonavides (2004) foi pioneiro na formulação dos direitos de quarta e quinta gerações, que transcendem o catálogo clássico de direitos civis, políticos, sociais e culturais. Nesta seção, iremos aprofundar sua teoria, argumentando que ela fornece o vocabulário normativo mais adequado para descrever o projeto decolonial que o plurinacionalismo representa, tecendo conexões diretas e cruciais com a crítica psicopolítica de Fanon, a afirmação filosófica de Senghor e a análise da soberania de Mbembe.

4.1 Aprofundando a quarta geração: O direito ao pluralismo como direito à existência epistêmica

Para Paulo Bonavides, os direitos de quarta geração formam uma tríade indissociável, nascida da complexificação da sociedade globalizada e da crise do Estado-nação liberal: o direito à democracia (em sua forma direta), o direito à informação e, crucialmente, o direito ao pluralismo. É fundamental, contudo, aprofundar o significado do "pluralismo" neste contexto, elevando-o de uma mera tolerância à diversidade para um princípio fundacional de um novo arranjo estatal. Não se trata apenas do pluralismo político (a coexistência de diferentes partidos), nem meramente do multiculturalismo liberal (o reconhecimento de uma diversidade cultural que é tolerada dentro de uma matriz jurídica e política hegemônica que permanece inquestionável). O pluralismo de quarta geração, interpretado à luz da crítica decolonial, é o direito fundamental à existência epistêmica.

Isto significa o direito irredutível de um povo não apenas a praticar seus costumes, a manter sua língua ou a celebrar suas festas, mas a ter sua forma de produzir conhecimento, de interpretar o mundo, de conceber a justiça e de criar normas – sua própria episteme, sua própria racionalidade – reconhecida como válida, legítima e em pé de igualdade com as epistemes dominantes. Conecta-se de forma visceral à denúncia do “epistemicídio” de Santos (2007): se o colonialismo, com sua “razão indolente” e seu “pensamento abissal”, assassinou saberes, o direito de quarta geração é o direito à ressurreição, à proteção e ao florescimento desses saberes. Sob esta ótica, a patologia da “máscara branca” de Fanon ganha uma dimensão jurídico-constitucional: o direito ao pluralismo epistêmico é o direito de remover essa máscara e de ver a própria face jurídica refletida na constituição do Estado. O pluralismo tutelado do Brasil, que reconhece o costume indígena, mas o submete à soberania do direito estatal e ao arbítrio de decisões judiciais, falha em realizar plenamente este direito; ele permite a existência cultural, mas não a coexistência epistêmica em pé de igualdade.

A democracia direta e a informação são as ferramentas instrumentais que viabilizam este pluralismo radical. Sem o direito à informação – que inclui o direito de conhecer e aprender sobre os sistemas jurídicos não-hegemônicos, desaprendendo os preconceitos coloniais – e sem mecanismos de democracia direta que permitam às comunidades participarem efetivamente das decisões que as afetam (como a “consulta prévia, livre e informada”, um direito frequentemente violado em contextos de projetos extrativistas), o pluralismo permanece uma abstração. O Estado Plurinacional boliviano, ao constitucionalizar a igualdade hierárquica entre jurisdições e ao prever a democracia comunitária como uma de suas bases, busca precisamente construir a arquitetura institucional para que o direito à existência epistêmica possa ser exercido. Os conflitos na Nigéria ou a tensão latente no Senegal são, nesta perspectiva, a manifestação de uma carência fundamental deste direito de quarta geração, uma falha do Estado em permitir que a diversidade jurídica e cultural se manifeste plenamente sem ser subjugada.

4.2 A quinta geração em detalhe: A paz como superação da violência abissal

Bonavides (2004, p. 593) coroa sua teoria geracional com o supremo direito de quinta geração: o direito à paz. Para compreender a radicalidade desta proposição no contexto pós-colonial, é preciso ir além da noção simplista de “paz negativa” (a mera ausência de guerra ou de conflito armado direto) e abraçar o conceito de “paz positiva”, desenvolvido por Johan Galtung. Galtung define a paz positiva não apenas pela ausência de violência direta, mas pela presença de justiça social, de equidade, de diálogo e de estruturas que eliminem a violência estrutural e cultural. No contexto que exploramos, o direito à paz de quinta geração é o direito a uma sociedade que tenha superado a “violência abissal” e a “necropolítica”.

O Estado-nação unitário imposto pelo colonialismo é, em sua essência, uma estrutura de violência. Ele gera o que podemos denominar de violência abissal: uma violência fria, sistêmica, burocrática e contínua que consiste em invalidar, silenciar, marginalizar e, em última instância, aniquilar sistematicamente as formas de vida, de autoridade e de direito que estão “do outro lado da linha” (SANTOS, 2007). Esta violência é a patologia psicopolítica que Fanon (2008) descreve, onde o colonizado é forçado a abandonar sua própria identidade para sobreviver. O camponês moçambicano cuja posse da terra não é reconhecida, a comunidade indígena no Brasil ameaçada pelo “marco temporal”, o cidadão do norte da Nigéria que vê o direito estatal como corrupto e alienígena – todos são vítimas desta violência abissal. Ela não precisa de armas para se manifestar; ela opera através de códigos, decretos, decisões judiciais e da própria linguagem do direito

hegemônico, decidindo, em última instância, "quem deve viver e quem deve morrer", como observa Mbembe (2018) em sua teoria da necropolítica.

O direito à paz de quinta geração, neste contexto, é o direito a um novo pacto social que desmantele as estruturas desta violência. É o direito a um Estado que não busque a paz através da homogeneização forçada – uma "pax colonial", que é a paz dos cemitérios –, mas através da criação de instituições para o diálogo intercultural e a negociação de diferenças em pé de igualdade. O Tribunal Constitucional Plurinacional da Bolívia, com todas as suas dificuldades e contradições internas, é a personificação dessa busca. Ele é uma arena para a construção de uma "paz positiva", onde o conflito entre a cosmovisão Aymara e o código civil não é visto como uma ameaça à ordem, mas como uma oportunidade para se construir uma solução jurídica híbrida e mais justa, que integre a "razão-abraço" de Senghor com a "razão-olho" ocidental. A paz de quinta geração é, portanto, a paz que emerge da "ecologia de saberes", o resultado de um processo de justiça epistêmica e de reconhecimento profundo da alteridade. É a promessa de um futuro onde a violência do Estado sobre o "outro lado da linha" é substituída por um diálogo construtivo e transformador.

4.3 Crítica e potencial: Os direitos de nova geração e o universalismo no Sul Global

Uma crítica possível à teoria geracional dos direitos humanos seria questionar se ela não seria apenas mais uma tentativa de universalização a partir de uma perspectiva particular, agora do Sul Global, substituindo uma hegemonia por outra. Contudo, argumenta-se aqui o contrário. O universalismo dos direitos de primeira e segunda geração, com suas raízes na modernidade europeia e na figura do indivíduo abstrato, foi, de fato, construído a partir da experiência histórica do homem branco, burguês e europeu, e depois exportado como um modelo único para o resto do mundo, sem considerar as especificidades culturais e históricas dos povos colonizados.

A teoria de Bonavides, por nascer no Sul Global (no Brasil) e por colocar no centro de sua preocupação temas como o pluralismo e a paz em sociedades marcadas pela diversidade e pelo legado do conflito colonial, representa uma epistemologia do Sul dos direitos humanos. É um universalismo que não se baseia na negação das diferenças, mas que se constrói a partir do reconhecimento e da valorização delas. Ele universaliza não a forma particular de um direito, mas a necessidade de proteger a diversidade como condição para a própria sobrevivência da humanidade. Os direitos de quarta e quinta geração não são um apêndice ao catálogo tradicional, mas uma releitura crítica que o reconfigura, exigindo que os direitos civis e políticos sejam interpretados de forma plural, e que os direitos sociais e econômicos sejam realizados de maneiras culturalmente diversas. Eles oferecem, portanto, um arcabouço normativo poderoso para os movimentos sociais e para os processos constituintes no Sul Global que buscam ir além do Estado-nação liberal sem abandonar o horizonte da dignidade humana, construindo uma nova universalidade a partir da pluriversalidade.

Contudo, se a teoria de Bonavides nos oferece o arcabouço normativo para essa utopia constitucional, uma questão fundamental permanece em aberto: de onde emana a força política e social, o poder constituinte material, capaz de transformar esse horizonte normativo em realidade concreta? Se a lei não vem da benevolência do Estado, de onde ela vem?

CONCLUSÃO

Ao final deste percurso, que nos levou das estruturas da razão colonial às feridas da psique, dos paradoxos da governança africana à promessa do constitucionalismo andino, emerge uma constatação inequívoca: a busca por uma governança genuinamente democrática no Sul Global exige mais do que reformas administrativas ou a importação de novos modelos; demanda uma refundação epistemológica e uma nova e corajosa imaginação jurídica. A análise comparativa revelou um espectro de respostas à crise de legitimidade do Estado pós-colonial, mas é na síntese dos pilares teóricos que nos guiaram que a verdadeira proposta de futuro se revela.

Essa grande síntese decolonial não é uma mera soma de partes, mas uma orquestra em que cada pensador cumpre uma função precisa. Boaventura de Sousa Santos e Mahmood Mamdani nos forneceram o diagnóstico da patologia, mapeando a arquitetura externa da opressão: o "pensamento abissal" e a cidadania bifurcada. Contudo, foi Frantz Fanon quem nos levou ao núcleo psicopolítico dessa estrutura, revelando a ferida internalizada da alienação que garante sua perpetuação. Diante de uma doença tão profunda, Léopold Sédar Senghor articulou o princípio da cura: a afirmação de uma episteme própria, a *Négritude* como um ato de descolonização da mente. Esta dialética é então projetada para a contemporaneidade sombria por Achille Mbembe, que nos mostra a consequência final de uma cura incompleta: a soberania como necropolítica, o poder de administrar a morte. É neste cenário dramático que a teoria de Paulo Bonavides intervém como a linguagem normativa para um projeto de vida, traduzindo a crítica em um horizonte constitucional ao postular os direitos de quarta (pluralismo epistêmico) e quinta (paz positiva) gerações.

Contudo, se a teoria nos oferece o horizonte, uma questão fundamental permanece: de onde emana a força política e social, o poder constituinte material, capaz de transformar esse projeto normativo em realidade concreta? Uma resposta potente, mas não única, encontra-se no conceito de "O Direito Achado na Rua", do jurista brasileiro Roberto Lyra Filho. Para Lyra Filho, o direito não se resume à norma posta pelo Estado (*o jus positum*), que frequentemente serve como instrumento de dominação. O direito legítimo (*o justo*) é aquele que emerge das práticas, das necessidades e, acima de tudo, das lutas dos grupos oprimidos por libertação. É um direito que nasce de baixo para cima, uma legalidade insurgente que desafia a legalidade oficial. O "Direito Achado na Rua" é, em essência, a manifestação do poder constituinte em seu estado bruto, a fonte primária de toda transformação jurídica emancipatória.

Este conceito não é uma mera abstração teórica; ele encontra sua analogia mais vívida na história recente da Bolívia. A Constituição Plurinacional de 2009 não foi uma dádiva de uma elite iluminada, nem o resultado de um mero debate parlamentar. Ela foi, em sua essência, a formalização de um direito que foi "achado nas ruas" e nos campos durante a Guerra da Água de Cochabamba (2000) e a Guerra do Gás de El Alto (2003). Naqueles momentos, o povo boliviano, ao se levantar contra a privatização de recursos vitais imposta por decretos estatais e contratos internacionais, não estava apenas protestando; estava legislando. Estava afirmando, com seus corpos e bloqueios, um novo direito fundamental à água como bem comum e à soberania sobre os recursos naturais. A Assembleia Constituinte que se seguiu teve a tarefa histórica de traduzir para a linguagem constitucional o pacto social que já havia sido forjado na luta popular.

No entanto, a potência deste conceito não deve nos cegar para a complexidade da realidade. Seria uma simplificação perigosa e, ironicamente, uma nova forma de monismo, apontar o "Direito Achado na Rua" como a *única* solução. A "ecologia de saberes" que buscamos deve, por definição, reconhecer uma ecologia de fontes de legitimidade decolonial. A transformação não brota de uma única semente, mas de um

rizoma multifacetado. Ela pulsa, por exemplo, na resiliência cotidiana dos tribunais comunitários e das autoridades tradicionais africanas, que continuam a oferecer justiça e a manter a coesão social à margem – e por vezes apesar – do Estado. Eles representam um direito consuetudinário, vivo e em constante adaptação. Ela se projeta, também, no próprio ideal normativo da Constituição boliviana e de outros textos progressistas, que, mesmo com falhas em sua aplicação, funcionam como um horizonte de utopia, uma ferramenta de luta institucional e uma fonte de inspiração para outros povos. E, finalmente, ela sobrevive nas "centelhas de pluralismo" que encontramos em constituições formais, como o reconhecimento dos direitos originários no artigo 231 da Constituição Brasileira, que, embora tutelados, servem como frestas institucionais através das quais os movimentos sociais podem respirar e avançar.

Assim, este trabalho se encerra não com uma resposta definitiva, mas com uma lente para a observação e a ação. O caminho para uma justiça decolonial não reside na escolha de um único modelo, mas na articulação dessas múltiplas fontes de poder e saber. O "Direito Achado na Rua" é a força insurgente que rompe a inércia; as práticas consuetudinárias são a sabedoria ancestral que resiste; e os avanços constitucionais são as trincheiras institucionais a partir das quais se pode lutar. A tarefa final, portanto, não é a de inventar uma solução, mas a de ter a coragem de ouvir, reconhecer e criar as arenas políticas e jurídicas para o diálogo entre essas diversas formas de direito que, todos os dias, já estão sendo forjadas nas ruas, nas aldeias e nas comunidades do Sul Global.

REFERÊNCIAS

BONAVIDES, Paulo. Curso de Direito Constitucional. 15. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2004.

FANON, Frantz. Os condenados da terra. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

LYRA FILHO, Roberto. O que é Direito?. São Paulo: Brasiliense, 1982. (Coleção Primeiros Passos).

MAMDANI, Mahmood. Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism. Princeton: Princeton University Press, 1996.

MBEMBE, Achille. Sobre a Pós-colônia: Ensaio sobre a imaginação política em África. Tradução de Anabela Moutinho. Lisboa: Antígona, 2016.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Tradução de Renata Santini. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência. São Paulo: Cortez Editora, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. Novos estudos CEBRAP, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.

Referências de Fontes Primárias (Constituições)

ANGOLA. Constituição da República de Angola. Luanda: Assembleia Nacional, 2010.

BOLÍVIA. Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz: Asamblea Constituyente, 2009.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 11 out. 2025.

MOÇAMBIQUE. Constituição da República de Moçambique. Maputo: Assembleia da República, 2004.

NIGÉRIA. Constitution of the Federal Republic of Nigeria. Abuja: National Assembly, 1999.

SENEGAL. Constitution de la République du Sénégal. Dakar: Assemblée Nationale, 2001.