



Compaixão e Crítica

Angela P. Harris¹

¹ Professor of Law, University of California, Davis School of Law.

Versão original: Compassion and Critique. Columbia Journal of Race and Law, Vol. 1, Issue 3 (July 2012), pp. 326-352



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



INTRODUÇÃO¹

Onde começa a compaixão?

Talvez com a experiência do cuidado. O cuidado acontece no corpo e no momento: uma rápida onda de ocitocina, uma queima de neurônios-espelho, a repentina percepção de um nexos entre o assim chamado Eu e o assim chamado Outro. O cuidado é imprevisível e involuntário, uma reação, uma erupção ao longo das mutáveis superfícies entre você e o não-você, vivenciada de forma súbita, num “pisar de olhos”. Kathleen Stewart descreve a reação emocional de um observador à dor de outro:

O jovem mineiro que me mostrou a mina coloca cada cigarro que ele fuma em sua mão, coberta de cicatrizes. Depois eu vi que todos os outros jovens mineiros tinham as costas das mãos cobertas de cicatrizes... Quando meus olhos caíram sobre elas, recuaram, vendo o cigarro aceso ser esmagado, e sentindo a dor... O olho não lê o significado em um sinal; ele *pula* da marca para a dor e para o cigarro aceso, e então pula para a fraternidade assinalada pelos cigarros acesos.²

Mas a compaixão também pressupõe julgamento. Corpo e mente, revirando e faiscando, relacionam-se com as normas que nos dizem o que sentir ou não, e o que fazer ou não. Há um conflito, ou uma série de escolhas: sufocar a faísca, ou deixá-la arder em chamas que podem incendiar outros através do contágio emocional; decidir se o que parecia sofrimento era na verdade algo mais: ato reflexo, talvez, ou um cálculo frio; concluir se o sofrimento é demasiado avassalador, demasiado imenso ou demasiado desconcertante para ser enfrentado e, portanto, se é preciso fugir com dificuldade para longe³. Essas escolhas sugerem que a compaixão tem uma relação com

¹ A presente tradução constitui-se em um dos primeiros esforços para verter, para a língua portuguesa, o pensamento de Angela P. Harris, teórica ainda pouco conhecida no Brasil. Resulta dos esforços empreendidos pelos pesquisadores e pesquisadoras, docentes e discentes, que integram o Projeto Estudos Jurídicos Críticos (coordenados pelos professores editores deste dossiê) para tornar linguisticamente acessíveis ao público acadêmico brasileiro textos clássicos do movimento intelectual estadunidense conhecido como *Critical Legal Studies* (e suas ramificações, como a *Critical Race Theory*, de que Harris faz parte). Assim, alguns dos conceitos e expressões originais de Harris foram aqui pela primeira vez vertidas para o português. Especial agradecimento ao professor Philippe Oliveira de Almeida pelo trabalho feito na revisão técnica desta tradução.

² KATHLEEN STEWART, ORDINARY AFFECTS 40 (2007) (citando Alphonso Lingis, *The Society of Dismembered Body Parts*, in DELEUZE AND THE THEATRE OF PHILOSOPHY 296 (Constantin Boundas & Dorothea Olkowski ed., 1993).

³ Recorro aqui ao trabalho da socióloga Candace Clark, que argumenta que a “empatia”, ou “sentir como” outro ser sentiente, pode ocorrer de três formas diferentes: cognitiva, física e emocional. CANDACE CLARK, MISERY AND COMPANY: SYMPATHY IN EVERYDAY LIFE (1997). Se nós tomarmos outro exemplo enfatizando a dor do outro, a empatia cognitiva significa reconhecer intelectualmente que o outro está sentindo dor. *Id.* p. 36-37. Empatia física se refere à reação física encontrada em testemunhas do sofrimento



a crítica. Harriet Beecher Stowe, no capítulo final de *A cabana do Pai Tomás*, interpela diretamente os seus leitores do Norte dos Estados Unidos, acerca do papel desempenhado por eles na escravidão:

Você diz que as pessoas do[s] estado[s] livre[s] não tem nada a ver com isso, e não podem fazer nada? Seria muito bom se isso fosse verdade! Mas não é verdade. As pessoas dos estados livres têm defendido, encorajado e participado disso; e são mais culpadas por isso, diante de Deus, que o Sul, pois eles não tem a desculpa da educação ou do costume...

Mas o que qualquer indivíduo pode fazer? Ora, cada indivíduo pode julgar. Há uma coisa que todos os indivíduos podem fazer - eles podem *nutrir sentimentos corretos*. Uma atmosfera de simpática influência circula cada ser humano; e o homem ou a mulher que se *sente* forte, saudável e justo, no interesse maior da humanidade, é um benfeitor constante da raça humana. Vejam, então, a sua simpatia neste assunto! Ela está em harmonia com a simpatia de Cristo? Ou ela está deslocada e pervertida pelos sofismas da política mundial?⁴

Marx escreveu a famosa frase: “Até agora os filósofos se preocuparam em interpretar o mundo de várias formas; o que é importa é transformá-lo”.⁵ A teoria crítica difere da filosofia pura em sua motivação de provocar mudanças; para tanto, precisa, necessariamente, mobilizar emoções⁶. Transformar relações de poder, como os teóricos

– tremores, batimentos cardíacos acelerados, náusea ou choro. *Id.* p. 37. Empatia emocional, que está intimamente ligada à empatia física, é o sentimento subjetivo que ordinariamente acompanha a empatia física – o sentimento que um indivíduo está “sentindo a dor do outro”, ou ao menos experimentando uma resposta emocional direta que parece ressoar com o sofrimento do outro. *Id.* Esses três tipos de empatia aparentemente podem ocorrer simultaneamente ou por etapas. *Id.* p.38. Cultura, na forma de normas sociais, narrativas e regras, obviamente pode influenciar a experiência de empatia em todos os três modos, e Clark devota muito de seu livro a explicar as regras sociais de empatia em diferentes formas.

⁴ HARRIET BEECHER STOWE, *UNCLE TOM’S CABIN: OR, LIFE AMONG THE LOWLY* 476 (1852).

⁵ KARL MARX, *Theses on Feuerbach*, in *MARX-ENGELS SELECTED WORKS*, VOL.1, at 13, 15 (1969).

⁶ Recorrendo a Maroney, usarei “emoções” como um termo guarda-chuva que inclui sentimentos, humores e afetos. Ver, Terry A. Maroney, *Law and Emotion: A Proposed Taxonomy of an Emerging Field*, 30 *LAW & HUM. BEHAV.* 119 (2006) (estabelece a rubrica para o entendimento da relevância legal das emoções) [hereinafter Maroney, *Law and Emotion*]. Ver também, Terry A. Maroney, *Emotional Competence, Rational Understanding, and the Criminal Defendant*, 43 *AM. CRIM. L. REV.* 1375, 1401 (2006) [hereinafter Maroney, *Emotional Competence*]. Emoções são estados psicológicos subjetivos associados com processos psicológicos específicos. Acredita-se que uma pequena lista de emoções básicas que inclui, tristeza, surpresa, felicidade e raiva, é experienciada por todos os seres humanos e alguns animais não humanos (o número e definição dessas emoções centrais difere, no entanto, dependendo de quem está fazendo a lista. Ver Maroney, *Emotional Competence*, *supra* note 5, p. 1402, n.147.) As emoções básicas podem ser combinadas em várias maneiras. As pessoas podem experimentar diversas emoções de uma vez: em inglês nós temos um termo sobre ter “sentimentos misturados” (“*mixing feelings*”). Existem, também, emoções complicadas e sutis, que às vezes geradas pela vida em um determinado lugar ou tempo, que nem todos podem experimentar. Um exemplo é o termo em alemão *Schadenfreude*, usualmente definido como o prazer que alguém sente no infortúnio de outra pessoa. É até mesmo possível ter emoções sobre emoções: se sentir envergonhado por se sentir envergonhado, por exemplo, ou culpa por se sentir feliz. Emoções podem ser dissecadas em partes componentes. O termo “sentimentos” descreve a experiência subjetiva de uma emoção. O termo “humor” é geralmente usado para descrever um estado subjetivo mais difuso, não necessariamente ligado a uma única emoção. Por exemplo, pessoas com bipolaridade frequentemente mudam entre duas emoções familiares, ou humor-excitação, euforia, benevolência, e felicidade de um lado e tristeza, apatia, desespero e ansiedade de outro. o termo “afeto” é usado para avaliar emoções (em distinção entre efeito “positivo” e



críticos amam fazer, implica em provocar raiva, inquietação, ansiedade e até mesmo medo naqueles com um entendimento estabelecido sobre quem são e o sobre lugar ao qual pertencem. Mas os teóricos críticos são motivados não só pelo interesse em provocar e inquietar⁷, mas também pelo desejo de incitar compaixão. Stowe pode ser, com justiça, criticada por insinuar que “nutrir sentimentos corretos” é suficiente. Compaixão, no entanto, não é o mesmo que piedade; é o desejo de aliviar o sofrimento de outrem, o desejo de agir⁸. Quer dizer, a compaixão, às vezes, pode começar na crítica.

Neste ensaio, estou interessada na relação entre ideologia, crítica ideológica e emoção. Eu defendo que a crítica ideológica, produzida por Marx no século XIX, e por teóricos críticos do Direito nos séculos XX e XXI, se compromete não apenas a persuadir nossas mentes, mas também a mobilizar nossas emoções. Para alcançar isso, os teóricos críticos nos mostram que a ideologia é, com efeito, uma técnica de gerenciamento de emoções. A ideologia torna o sofrimento invisível e a compaixão inapropriada, ao nos assegurar que o *status quo* é natural, normal e necessário. A crítica ideológica, por sua vez, revela o sofrimento sob a sua fachada de conceitos ideológicos como “capital” e “propriedade”. Além disso, tenta nos persuadir de que esse sofrimento é injusto e desnecessário: que a política, e não a natureza, é sua fonte, e que deveríamos agir para atenuar isso.

Portanto, assim como Marx, os teóricos raciais críticos querem que cuidemos dos subordinados⁹. No entanto, várias armadilhas nos esperam. Primeiro, o cuidado

“negativo”) e para se referir a expressão exterior de um estado de sentimento (por exemplo, uma pessoa com “efeito plano” é alguém que parece não ter emoções para outras pessoas). Maroney, *Emotional Competence*, nota 5 *supra*, p. 1402.

⁷Para um texto clássico sobre a alegria em “criticar” (*trashing*),” uma técnica empregada nos estudos críticos, ver Mark Kelman, *Trashing*, 36 STAN. L. REV. 293 (1984).

⁸Seguindo Andrew Taslitz (que por sua vez segue Paul Ekman e Dali Lama), na definição de compaixão “como o desejo ativo de aliviar o sofrimento do outro”. ver Andrew Taslitz, *WhyDidTinkerbellGet Off SoEasy? The Roles of Imagination and Social Norms in ExcusingHumanWeakness*, 42 TEX. TECH L. REV. 419, 426 (2009). Compaixão é, como Taslitz sugere, um lugar entre a emoção e um traço de caráter: deve ser cultivado para ser experiente de forma confiável, mas uma vez que está profundamente enraizado no próprio ser, assume o perceptual, avaliativo e característico de uma emoção. *Id.* p. 427. Ver também, PAUL EKMAN & THE DALAI LAMA, *EMOTIONAL AWARENESS: OVERCOMINGOBSTACLES TO PSYCHOLOGICAL BALANCE AND COMPASSION: ACONVERSATION BETWEEN THE DALAI LAMA AND PAUL EKMAN*, PH.D. 166p (2008) descrevendo compaixão como uma combinação do desejo de aliviar o sofrimento e a coragem para fazer o que seja necessário na própria vida para que isto se concretize.

⁹ Neste ensaio, eu usarei o termo “cuidado” para se referir a, ao menos, dois grupos de emoções. Primeiro, e de forma mais ampla, cuidado se refere aos sentimentos, humores e afetos associados à preocupação com o outro para o próprio bem do outro. A característica determinante a esse respeito é uma decantação do eu: quando nos importamos com alguém ou alguma coisa, queremos que ela floresça, independentemente do valor instrumental que essa florescência tenha para nós. Um resultado paradoxal de colocar de lado os interesses mesquinhos é que o cuidado amplia o eu. Se eu me importo com você, então



deve estar conectado com o ultraje moral para produzir um comprometimento com a ação. Cuidado sem indignação é apenas mera piedade, uma emoção que não requer ação, somente o sentimento de simpatia. Teóricos críticos devem empenhar-se em cultivar, no coração de seus leitores, tanto a indignação quanto o cuidado. A segunda armadilha está relacionada à primeira. Observar o sofrimento dos outros pode provocar compaixão, mas também pode reforçar a crença em sua inferioridade, da necessidade que teriam de nossa caridade. De outro lado, uma política enraizada em demonstrações de sofrimento ameaça tornar-se “terapêutica”, uma política em que o subordinado busca apenas o reconhecimento de suas feridas e um senso de superioridade moral, ao invés da transformação das relações sociais¹⁰. Terceiro, a teoria crítica deve, simultaneamente, nos convencer de que a injustiça está em todo lugar, e de que a mudança é possível. A teoria racial crítica, por exemplo, assume a posição de que o racismo atravessa nossas instituições, crenças e práticas diárias¹¹. Os teóricos raciais críticos rejeitam, então, a visão de que o racismo poderia ser facilmente desenraizado de nossas vidas. No entanto, participar da batalha parece exigir um certo otimismo de que a melhoria é possível. A teoria racial crítica, portanto, caminha, junto com seus leitores, em uma tênue linha entre a esperança e o desespero.

I – RACIOCÍNIO EMOCIONAL

As emoções ocupam cada vez mais o interesse de estudiosos do Direito, bem como o de cientistas.¹² Por muito tempo o Direito desconfiou das emoções, considerando-as como o oposto da racionalidade.¹³ Contudo, os pesquisadores começam a compreender que

coisas boas que acontecerem com você também me farão feliz, como se elas tivessem acontecido comigo. Em certo sentido, o que conta como “eu” se expandiu através da minha preocupação com você – mesmo que essa expansão não tenha sido minha intenção. Segundo, e de forma mais estrita, quando eu me refiro a cuidado, eu me refiro aos sentimentos, humores e afetos associados à compaixão da forma como foi discutida por Maroney, *Law and Emotion*, nota 5 *supra*.

¹⁰ Ver de forma geral, WENDY BROWN, *STATES OF INJURY: POWER AND FREEDOM IN LATE MODERNITY* 52 (1995) (explica como o retrato das vítimas como desamparadas, e em um contínuo processo de necessidade de proteção por parte do governo, pode causar mais danos e fragilização).

¹¹ Ver Kimberlé Crenshaw, *Race, Reform, and Retrenchment: Transformation and Legitimation in Antidiscrimination Law*, 101 HARV. L. REV 1331, 1336 (1988) (“[R] é um sustentáculo ideológico central da sociedade”).

¹² Ver Maroney, *Law and Emotion*, vide nota de rodapé 5.

¹³ Ver Sharon R. Krause, *Civil Passions Moral Sentiment and Democratic Deliberation* 21 (2008): “O propósito do Direito, conforme é geralmente pensado, é o de regular as disposições afetivas não domesticadas através da aplicação de um tipo de cognição racional”; ver também Susan A. Bandes, *The Passions of Law* (1999).



as emoções se encontram enraizadas de maneira profunda na razão. Elas influenciam o que nós percebemos e como percebemos tais coisas.¹⁴ Elas nos auxiliam a avaliar o valor do que percebemos: avaliação emocional é o que queremos dizer quando estabelecemos uma distinção entre “saber” algo e “compreender” ou “apreciar” alguma coisa. Por fim, as emoções são os motores da ação. Elas nos motivam a agir, nos ajudam a fazer e implementar escolhas, bem como orientam os nossos objetivos. A partir dessa perspectiva, as emoções não são opostas ao que chamamos de “razão” ou “racionalidade”, mas sim um componente central destas.

Essa abordagem a respeito das emoções tem implicações para os teóricos críticos, os quais buscam identificar e expor aquilo que pode ser chamado de “ideologia”. Para os propósitos do presente texto, ideologia se apresenta como um aglomerado de ideias, crenças e associações que, tomadas em conjunto, formam, de maneira consciente ou inconsciente, aquilo que consideramos como o “senso comum”. Essa ideologia, nas palavras de Adam Hunt, “fornece uma justificação ou legitimação para os interesses da classe dominante na sociedade através de um apelo a interesses aparentemente superiores e universais de todas as classes”.¹⁵ De acordo com E. P. Thompson, o Direito em si é ideológico, na medida em que ele se vincula à ideia de Justiça ao mesmo tempo que mascara, quando necessário, situações de injustiça.¹⁶ Teóricos Críticos do Direito tem descrito isso como a “função legitimadora” do Direito: todos os conflitos jurídicos se apresentam como uma oportunidade para os advogados declararem que o sistema funciona.¹⁷

¹⁴Ver Maroney, *Emotional Competence*, vide nota de rodapé 5, pág. 1407: (Não apenas a emoção não é a inimiga natural da racionalidade, ela está intimamente conectada com a percepção e processamento de informações, verificação de valor, formação de objetivos, motivação e comportamentos, bem como com a implementação de nossas escolhas”).

¹⁵Alan Hunt, *Explorations in Law and Society: Towards A Constitutive Theory Of Law* 121 (1993).

¹⁶E.P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act* 263 (1975): (Se o Direito é evidentemente parcial e injusto, então ele não seria capaz de mascarar nada, de legitimar nada, não fornecendo contribuição alguma para a manutenção da hegemonia da classe dominante. A pré-condição essencial para a efetividade do Direito, em sua função como ideologia, é que ele demonstra uma aparente independência de manipulações e se apresenta como justo. O Direito não pode parecer assim sem que ele mantenha sua própria lógica e critérios de equidade: sendo, na verdade, justo em certas ocasiões”). Thurman Arnold tem um argumento semelhante de forma ainda mais severa, dizendo: “A função do Direito não é tanto a de guiar a sociedade, mas sim a de confortá-la (...) Embora a noção de Estado de Direito se apresente como pano de fundo moral para a revolta, geralmente ela opera para induzir a aceitação das coisas como elas se encontram atualmente. Isto é feito através da criação da ideia de um reino localizado em algum lugar místico para além do funcionamento nebuloso das cortes jurídicas, um reino onde todos os nossos sonhos de justiça em um mundo injusto se tornam realidade... De um ponto de vista prático, o Direito é o melhor instrumento de estabilidade social porque reconhece todos os anseios dos menos favorecidos e lhes dá um fórum onde estes anseios podem obter aprovação oficial sem envolver qualquer ação específica que pode atrapalhar a pirâmide de poder existente”. Thurman Arnold, *The Symbols Of Government* 34-35 (1935).

¹⁷Ver Creenshaw, vide nota 10, pág. 1352.



Mas nós não precisamos nos aventurar pelos caminhos tortuosos das tentativas de se avaliar a legitimidade do sistema jurídico como um todo para compreender que as regras jurídicas podem sim servir a um propósito ideológico. Quando os seres humanos eram passíveis de serem comprados, vendidos, legados, alugados e hipotecados, a habilidade de fazer tais coisas definiu nossa compreensão acerca de conceitos como propriedade e personalidade. Quando regras jurídicas incorporam a ideologia, elas auxiliam na legitimação de privilégios sob o pretexto de refletir a verdade. Teóricos críticos do Direito estão comprometidos em descobrir e deslegitimar esse tipo de privilégio oculto. Compreender emoção e razão como elementos inextrincáveis nos ajuda a ver que, se a descoberta de que regras, práticas e instituições aparentemente neutras na verdade beneficiam um grupo às custas de outros é algo que enche a leitora de raiva ou indignação, e a inspira a agir, então a teoria jurídica crítica se apresenta como um projeto que é tanto intelectual quanto emocional.¹⁸

Essa compreensão dos teóricos críticos do Direito como mobilizadores de emoções,¹⁹ e a importância dessa dimensão para a crítica da ideologia, tem uma história. O objetivo de Stowe de fazer com que as suas leitoras “nutrissem sentimentos corretos” surgiu num, e construiu-se com um, desenvolvimento no século XVIII inglês daquilo que Karen Karen Halttunen chama de “cultura da sensibilidade”.²⁰ Americanos do século XIX adotaram essa cultura da sensibilidade, valendo-se dela para desenvolver uma gramática de direitos. Elizabeth Clark, por exemplo, argumenta que histórias descrevendo “o sofrimento dos escravos” se tornaram populares junto aos leitores do Norte dos Estados Unidos da América ao longo da década de 1830, e contribuíram para

¹⁸Mesmo o método interpretativo típico do teórico crítico, isto é, “a tentativa de expor significados ocultos por detrás da pessoa que utiliza a expressão e não da expressão em si – é conhecido por estar associado com um sentimento específico: “a hermenêutica da suspeita”. Ver Andrew F. Sunter, *TWAIL as a Naturalized Epistemological Enquiry*, 20 CAN. J.L. & JURIS. 475, 498 (2007). Paul Ricoeur originalmente elaborou a frase para descrever os métodos interpretativos de Marx, Nietzsche e Freud. *Id.* Pág. 499-500.

¹⁹Aqui, estou expandindo o termo “projetos de simpatia”, o qual Clark utiliza para descrever indivíduos e organizações que conscientemente “ajudam a estabelecer os parâmetros culturais daquilo que nós reconhecemos como dificuldades”. Clark, vide nota 2, pág. 85.

²⁰Ver Karen Halttunen, *Humanitarianism and the Pornography of Pain in Anglo-American Culture*, 100 AM. HIST. REV. 303 (1995). Halttunen argumenta que “a cultura da sensibilidade foi gradativamente expandindo a arena na qual o sentimento humanitário era encorajado a operar, estendendo a ideia de compaixão para animais e para outros tipos de pessoas anteriormente desprezadas, como escravos, criminosos e os mentalmente insanos, gerando assim uma crítica reformista acerca das formas de crueldade que até então haviam operado de forma inquestionada”. *Id.* pág. 303.



o desenvolvimento da ideia de que a liberdade face à dor e à coerção era um direito humano fundamental.²¹

No século XX, Eva Illouz argumenta, a linguagem da psicologia se infiltrou na cultura popular, nos lares e nos locais de trabalho.²² Vivemos agora em uma “cultura da terapia”, na qual a habilidade de identificar, expressar e administrar as suas emoções se tornou um marcador importante do status da classe média. Garantir que nós “nutrimos sentimentos corretos” é, portanto, uma preocupação cultural que abrange, bem como vai além, do Direito e da Teoria do Direito.

II – CAPITALISMO, IDEOLOGIA E EMOÇÃO

A brilhante análise de Marx a respeito do capitalismo, bem como a sua convicção de que as leis do materialismo histórico nos conduziram à revolução do proletariado de maneira tão inevitável quanto o nascer do sol, ainda gera fascínio sobre os teóricos contemporâneos. Uma das razões para isso é a sua habilidade em descrever sofrimento e despertar a compaixão do leitor. Os seus conceitos de alienação e fetichismo da mercadoria chamam a atenção do leitor para o estado do corpo e da mente do trabalhador, revelando seu sofrimento e a tentativa do sistema de negar ou tornar invisível esse sofrimento. Na visão de Marx, sob o modelo de produção capitalista, o trabalhador se encontra em uma condição de alienado (ou “distanciado”) do produto do seu trabalho e dos meios de produção. “Alienação” significa, entre outras coisas, a interrupção de um tipo de comportamento que Marx identifica como sendo inerente à natureza humana (a qual ele denomina “ser-espécie”).²³ Para Marx, é intrínseco aos humanos enquanto “ser-espécie” a capacidade e o desejo de fazer coisas e, nesse processo, recriar a si próprio e a natureza como um todo; ou, como Marx coloca, o homem faz da sua atividade de vida em si um objeto da sua própria vontade.²⁴ Sob o modelo de produção capitalista, contudo, a trabalhadora não mais consegue perceber o seu trabalho como se fosse seu: ele pertence a outra pessoa, e quanto mais se trabalha,

²¹ Elizabeth B. Clark, “The Sacred Rights of The Weak”: Pain, Sympathy, And The Culture Of Individual Rights In Antebellum America, 82 J. AM. HIST. 463, 463 (1995).

²² Ver Eva Illouz, *Saving The Modern Soul: Therapy, Emotions, And The Culture of Self-Help* 1 (2008).

²³ Ver Karl Marx, *Estranged Labor*, in *Economic And Philosophical Manuscripts Of 1844*, reeditadoem *The Political Theory Reader* 137, 138 (Paul Schumaker ed., 2010).

²⁴ *Id.* pág. 139.



menos ela mesma possui.²⁵ O produto do seu trabalho, a “mercadoria” – descrita por Marx como nada mais que “trabalho coagulado” – da mesma forma aparece como estranho ao trabalhador.²⁶ Essa alienação produz uma profunda sensação de infelicidade:

Em sua obra, portanto, ele não afirma a si próprio e sim nega a si mesmo, não se sente feliz e sim infeliz, não desenvolve livremente sua energia física e mental, mas mortifica o seu corpo e arruína sua mente. Dessa maneira, o trabalhador só se sente como ele mesmo fora do seu trabalho e em seu trabalho se sente fora de si próprio. Ele está em casa quando não está trabalhando e quando ele está trabalhando não está em casa. Seu trabalho, portanto, não é voluntário, mas coagido; é *trabalho forçado*.²⁷

Seguindo Marx, teóricos contemporâneos vêm sugerindo que os trabalhadores sofrem não apenas por terem a sua criatividade frustrada, mas também por terem a sua própria emotividade transformada em uma mercadoria. Sociólogas feministas, na esteira de Arlie Hochschild, definiram “trabalho emocional” como um exemplo vívido de alienação.²⁸ Muitos empregos prestam serviços que demandam que o trabalhador produza uma experiência emocional para os clientes. Comissárias de bordo, garçonetes, acompanhantes profissionais, enfermeiras, trabalhadoras de varejo e creches, funcionários da Disney, profissionais do sexo e terapeutas de vários tipos, todos são obrigados a se portarem de uma certa maneira que reflita um sentimento de cuidado e, ao fazer isso, podem sentir uma desconexão exaustiva entre suas posturas sorridentes e risos e o seu estado emocional subjetivo, que pode ser de tédio, tristeza, atordoamento ou raiva. Isso é alienação: não apenas em relação ao outro (porque a conexão do cuidado não é sentida como real pela pessoa que tem que simulá-la), mas também em relação a si próprio (porque a pessoa que desempenha a função de cuidado sente uma fragmentação na relação corpo-mente, na qual falta integridade, sendo “inautêntica”).²⁹

²⁵*Id.* pág. 138 (“A alienação do trabalhador em relação ao produto do seu trabalho não significa apenas que o trabalho se tornou um objeto, uma existência externa, mas que este existe fora dele, de forma independente, como algo que lhe é estranho, e nisso se torna um poder em si mesmo que o confronta; significa que a vida que ele conferiu ao objeto agora confronta-o como algo estranho e hostil ao trabalhador”).

²⁶*Id.* Pág.137.

²⁷*Id.* Pág. 138.

²⁸ Ver Arlie Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling* 7 (1985).

²⁹ Quando o cuidado é transformado em mercadoria, os trabalhadores podem experimentar ainda outro tipo de desconexão: uma que se dá entre sua experiência subjetiva de cuidado e o seu impulso, direcionado pelo incentivo da estrutura do seu trabalho, o qual estipula que eles devem funcionar como um sujeito racional que visa maximizar os lucros. Nancy Folbre e Katherine Silbaugh, por exemplo, argumentam que o trabalho emocional das mulheres é hiper explorado no local de trabalho e no lar porque as mulheres são



A dor e a desorientação causadas por tais contradições internas, bem como o sofrimento físico e emocional, podem, para Marx, fazer com que os trabalhadores eventualmente se revoltam contra o próprio sistema capitalista. Ainda que os trabalhadores constantemente se rebelam de maneiras grandes e pequenas contra as condições de emprego às quais estão sujeitos – desenvolvendo meios de “sobreviver” e “revidar”, instigando ou se juntando a sindicatos –, a revolução a nível global que Marx esperava ainda não se materializou. Ao invés disso, dois outros fenômenos emocionais identificados por Marx, os quais ele chamou de “alienação do sujeito enquanto pertencente ao gênero humano” e “alienação em relação a outros seres humanos” permearam o mundo social. Essas formas de alienação não apenas geram sofrimento, mas também inibem a compaixão.

Sob a “alienação do sujeito enquanto pertencente ao gênero humano”, a reação energética de cuidado corpo-mente, cujos atos criadores são tolhidos, pode ser perversamente direcionada para fins destrutivos. Por exemplo, a produção industrial de alimentos leva a condições em matadouros e fazendas que tornam se importar e cuidar de animais algo difícil. Um grande número de animais é abarrotado em pequenos espaços e criado em um curto período de tempo, com a tecnologia substituindo o labor humano sempre que possível. Jonathan Safran Foer entrevistou um operário de matadouro acerca dos sentimentos associados a matar animais em escala industrial, e descobriu que o cuidado frustrado pode transformar-se em uma forma de sofrimento para o trabalho:

A pior coisa, pior que o risco físico, é o custo emocional. Se você trabalhar no abatedouro por tempo suficiente, desenvolverá uma atitude que lhe torna capaz de matar, mas incapaz de se importar com isso. Você pode olhar nos olhos de um porco que está ali com você e pensar “Deus, este animal não é tão feio assim”. Você pode ter vontade de acariciá-lo. Porcos no abatedouro já vieram até mim e se portaram como um cachorrinho. Dois minutos depois eu tive de matá-los, espancando-os até a morte com um pedaço de ferro. Quando eu trabalhei lá em cima, tirando as tripas dos porcos, eu podia adotar uma atitude de como se eu estivesse trabalhando em uma linha de produção, ajudando a alimentar pessoas. Mas no

consideradas como sujeitas a aceitar o ato de cuidado como a recompensa em si. Em um contexto capitalista, isso produz o pior dos dois mundos: as mulheres são exploradas materialmente no local de trabalho na medida em que trabalham por menos do que sua força de trabalho realmente vale, mas se elas buscam negociar melhores salários então são taxadas de desalmadas e insensíveis. Ver Nancy Folbre, *The Invisible Heart: Economics and Family Values* (2002); Nancy Folbre & M.V. Lee Badgett, *Assigning Care: Gender Norms and Economic Outcomes*, 138 INT’L LABOUR REV. 273 (1999); Katherine Silbaugh, *Turning Labor into Love: Housework and the Law*, 91 NW. U. L. REV. 1 (1996).



abatedouro, eu não estava alimentando ninguém. Eu estava apenas matando.³⁰

Em alguns casos, o cuidado frustrado pode se transformar em crueldade. Foer nota que, quando a especialista em matadouros Temple Grandin começou a registrar casos de abusos contra animais, ela “reportou testemunhar ‘atos deliberados de crueldade ocorrendo regularmente’ em 32 por cento dos matadouros que inspecionou em visitas anunciadas nos Estados Unidos”.³¹ Apesar de melhoramentos posteriores, em uma pesquisa mais recente sobre fábricas de carne, Grandin verificou que em vinte e cinco por cento dos matadouros que ela visitou ocorriam abusos tão severos que eles automaticamente falharam na auditoria realizada.³² Como um exemplo, Grandin descreve um trabalhador “desmembrando uma vaca completamente consciente, vacas acordando no sangradouro e trabalhadores ‘espetando vacas na região do ânus com uma vara elétrica’”.³³

A última forma de alienação identificada por Marx é a “alienação em relação a outros seres humanos”, a partir da qual o capitalismo enfraquece os vínculos emocionais entre as pessoas.³⁴ A oposição de interesses entre proprietário e trabalhador claramente encoraja esse tipo de alienação, na medida em que o lucro de um constitui a perda do outro. No entanto, o exemplo mais notório da compreensão de Marx sobre a alienação em relação a outros seres humanos seria aquilo que ele conceituou como

³⁰Jonathan Safran Foer, *Eating Animals* 254 (2010). A descrição apresentada por Foer do processo típico que ocorre em um matadouro: “o gado é conduzido através de uma rampa para caixa de abate – geralmente uma estrutura cilíndrica através da qual a cabeça desponta. O operador da arma de abate, ou “abatedor”, pressiona uma grande arma pneumática entre os olhos da vaca. Uma vara de metal é disparada através do crânio do animal e então retorna à arma, geralmente deixando o animal inconsciente ou mesmo morto... Em doze segundos ou menos, a vaca – esteja ela inconsciente, semiconsciente, totalmente consciente ou morta, é movida através da linha produção até chegar ao “acorrentador”, o qual prende uma corrente ao redor de uma das patas traseiras do animal e o ergue no ar. Deste ponto o animal, agora pendurado por uma de suas pernas, é mecanicamente conduzido até um ponto onde terá sua artéria carótida e veia jugular cortadas na altura do pescoço. O animal é novamente mecanicamente conduzido até um “trilho de sangramento” onde é drenado do seu sangue por vários minutos. A partir daí, a vaca será movida pela linha até um “esfolador de cabeças”, que é exatamente aquilo que parece – um ponto onde será esfolada a cabeça do animal... Após isso, a carcaça é conduzida até um ponto onde serão cortadas as partes inferiores das pernas... O animal então será completamente esfolado, eviscerado e cortado ao meio, até o ponto em que finalmente ficará semelhante à ideia estereotipada do que é um bife – pendurada em um frigorífico em uma quietude desconcertante.

³¹*Id.* Pág. 255.

³²*Id.* Pág. 255-256.

³³*Id.* Pág. 256.

³⁴Karl Marx, *EconomicAndPhilosophicManuscriptsOf 1844*, pág. 32 (Martin Mulligran, trans., 1959) (1932), disponível em <http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf> (argumentando que “uma consequência imediata do fato de que o homem está distanciado do produto do seu trabalho, da sua atividade de vida enquanto pertencente a este ser-espécie, é o distanciamento do homem do seu semelhante”).



fetichismo da mercadoria: Enquanto consumidores em uma sociedade capitalista, nós desperdiçamos nossas energias criativas e de cuidado em coisas, ignorando as relações sociais que cada objeto representa.³⁵ A publicidade depende do, e busca incentivar o, fetichismo da mercadoria. Além disso, o fetichismo da mercadoria se conecta com a alienação do sujeito enquanto pertencente ao gênero humano. A ideia de possuir coisas é algo que substitui o cuidado com outros, bem como o potencial de criar coisas. Possuir bens se torna algo crucial para a autoimagem, e a autoindulgência emerge como a contraparte do impulso de melhorar a si mesmo. “É tudo sobre você”, prometem milhares de comerciais, e ao invés de “trabalhar em aprimorar a si mesmo”, você pode se tornar a melhor e mais elevada versão de si próprio por meio de coisas que o dinheiro pode comprar.

Roberto Unger cuidadosamente examina a experiência afetiva existente no fetichismo da mercadoria, ao realizar uma discussão a respeito do luxo, que, segundo sua visão, tem quatro dimensões.³⁶ Ele inicia, tal qual Marx, observando que o luxo envolve desfrutar de um bem ou serviço sem levar em consideração o trabalho que foi necessário para tornar isso possível.³⁷ Luxo não tem nada a ver com criatividade ou sobrevivência, e os seus prazeres não requerem ou encorajam envolvimento com outras pessoas. Nesse nível, trata-se de algo inteiramente não social, “o orgasmo do consumidor”.³⁸ Mas o luxo, para Unger, contém outros níveis além deste. O prazer do luxo reside também na forma através da qual ele sinaliza um status social e, mais especificamente, como representa uma demonstração de privilégio.³⁹ Nesse nível, luxo não é algo não social; é, no entanto, um tipo de relação social que se configura precisamente a partir de uma exclusão daqueles que não dispõem dos recursos que você possui.⁴⁰ Em um terceiro nível, o luxo é algo ativamente anti-social: “Os prazeres passivos do luxo oferecem uma alternativa às alegrias de um envolvimento sério (...) Eles nos prometem uma felicidade radiante que não está sujeita aos riscos e

³⁵Id.; ver também Isaac Balbus, *Commodity Form and Legal Form: An Essay on the “Relative Autonomy” of the Law*, 11 *LAW & SOC’Y REV.* 571, 574 (1977) (“Os produtos parecem desenvolver uma vida própria, dominando os próprios seres humanos responsáveis por tornarem suas existências possíveis, mas que não mais se dão conta disso”).

³⁶Ver Roberto M. Unger, *Passion: An Essay On Personality* (1986).

³⁷Marx afirma que uma mercadoria nada mais é do que o “trabalho materializado”. Ver Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy* 46 (Fredrick Engels ed., Samuel Moore & Edward Aveling trans., Random House 1906) (1894) (“Todos os valores, todas as mercadorias são apenas massas definidas de tempo de trabalho materializado”).

³⁸Unger, vide nota 35, pág. 137.

³⁹Id.

⁴⁰Id. Pág. 138.



desapontamentos inerentes às relações pessoais”.⁴¹ O luxo, dessa forma, nos permitiria evitar encontros possivelmente desagradáveis com outros menos privilegiados que nós. Em um quarto nível (o mais etéreo), Unger argumenta que o luxo nos lança em uma experiência de “completa e irremediável solidão, aparente em uma experiência de si próprio que não pode ser traduzida em categorias de discurso estabelecidas socialmente.”⁴² Neste ponto, Unger argumenta, o luxo não é apenas algo não social, mas, tal qual arte e sexo, nos enche de sensações e impulsos que nunca podem ser plenamente realizados ou captados na vida social, nos alertando para as limitações da dimensão social.

Assim como Adam Smith, Marx e os teóricos do capitalismo que construíram suas teorias a partir da obra marxiana reconhecem um mundo de “sentimentos morais” que sustenta o mundo das relações de mercado.⁴³ Marx faz isso ao tornar visíveis as relações sociais coaguladas sob palavras desapaixonadas como “capital”, “trabalho” e “mercadoria”. Ao ler Marx, nós sentimos junto com o trabalhador; ao ler Unger, nós sentimos junto com o comprador de mercadorias, e ambas as análises nos encham de inquietação. O propósito de Marx, no entanto, é crítico: ele clama pela união de todos os trabalhadores do mundo. Sua tarefa, desse modo, não é apenas a de despertar um sentimento de piedade pelos trabalhadores enquanto seres humanos, e de desaprovação dos seres humanos enquanto consumidores, mas também a de demonstrar que o capitalismo em si é um empreendimento atravessado por ideologia que vai, e deve, entrar em colapso. Apresentado pelos seus defensores como um tipo de bem que beneficia a todos mediante o funcionamento de uma mão invisível, o capitalismo na verdade causa sofrimento para muitos e privilégios para poucos. Assim, a missão de Marx, como um mobilizador de emoções, é dupla: consiste tanto em revelar o sofrimento causado pelo capitalismo, quanto em inspirar nossa indignação a partir da revelação das mentiras e contradições que sustentam esse sistema. Esta combinação de compaixão e indignação tem como objetivo produzir em nós a coragem necessária para transformar as relações sociais, nos juntar à revolução e, desse modo, tornar o capitalismo obsoleto.

⁴¹*Id.*

⁴²*Id.* Pág. 139.

⁴³Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (2d. Ed. 1761).



III. RAÇA, IDEOLOGIA E EMOÇÃO

Embora seus defensores tentem intensamente retratá-lo como uma força da natureza, o capitalismo é claramente uma entre muitas formas de organizar as relações de produção, consumo, distribuição e troca entre seres humanos. Raça e gênero, entretanto, apelam para ideias sobre biologia e cultura – supostamente universais e apolíticas – para fazer a desigualdade parecer natural, normal e necessária⁴⁴. Críticas ideológicas de raça e gênero, portanto, rapidamente se transformam em críticas epistemológicas: Eles nos convencem a questionar o que parece ser senso comum. Enquanto instâncias de mobilização emocional, críticas ideológicas do “natural” não apenas despertam compaixão pelo sofrimento e instilam ultraje face à negação desse sofrimento. Elas também alcançam profundamente as emoções, por mexer com nossas próprias concepções sobre quem pensamos que somos e onde achamos que pertencemos.

Uma crítica ideológica de raça e gênero pode, de fato, sujeitar a crítica feita pelo próprio Marx à crítica. Consideremos as premissas marxianas acerca da natureza humana. A tese de Marx sobre a “alienação do sujeito enquanto pertencente ao gênero humano”, como vimos, deriva de uma concepção específica de humano: para ele, uma parte fundamental do ser humano enquanto “ser-espécie” é sua capacidade de remodelar o resto da natureza. Apesar de abraçar a crítica de Marx à mercadoria, o teórico crítico Bob Torres argumenta que Marx falha por não reconhecer a ideologia intrínseca nessa noção. Quando Marx nos diz que a capacidade de remodelar a natureza é unicamente humana, ele nos leva a assumir que esse poder não tem limites éticos e/ou morais (porque nós facilmente presumimos que algo “natural” é bom). Na visão de Torres, a noção de ser-espécie, em última instância, implica – erroneamente –, que “nossa natureza dominadora é uma força positiva no mundo, a domesticação de uma

⁴⁴ Nas palavras de Nicolas de Condorcet, ideologias de raça e gênero “fazem com que da natureza em si cúmplice do crime de desigualdade política”. STEPHEN J. GOULD, *THE MISMEASURE OF MAN: THE DEFINITIVE REFUTATION TO THE ARGUMENT OF THE BELL* 53 (Ed. rev. 1996) (citando Nicolas de Condorcet). Por exemplo, Frank Valdes conduz uma ideologia crítica do “heteropatriarcado euroamericano” no Direito, mostrando que regras jurídicas refletem uma série de falsas ideias – que existem apenas dois gêneros, determinados pelo sexo biológico; que passividade define feminilidade e atividade define masculinidade; que os sexos “opostos” inevitavelmente se atraem um pelo outro; e por aí vai. *Por todos v., Francisco Valdes, Queers, Sissies, Dykes, and Tomboys: Deconstructing the Conflation of “Sex,” “Gender” and “Sexual Orientation” in EuroAmerican Law and Society*, 83 CALIF. L. REV. 1 (1995).



esfera natural selvagem e indisciplinada, em seu próprio benefício, e em benefício da humanidade”.⁴⁵

Torres observa que a distinção entre o Homem dominador e a Natureza passiva é uma invenção do Iluminismo Europeu, não uma verdade universal.⁴⁶ Para ele, entretanto, o problema com a concepção marxiana de ser-espécie é mais profunda que seu caráter culturalmente condicionado. A ideia de ser-espécie é ideológica. Ela se apresenta como uma verdade universal, mas, na verdade, o “ser humano” é um conceito político que produziu, e continua a produzir, violência e sofrimento sistemáticos. Maneesha Deckha identifica que a maioria das narrativas de ordem moral produzidas pela filosofia europeia giram em torno da ideia de humanidade.⁴⁷ Ser humano é estar incluído na “sociedade”; isso potencialmente engloba “o direito de ter direitos,” incluindo o direito de ser protegido da violência, e o privilégio de exigir cuidados como resposta face ao sofrimento. Como corolário, violência contra um ser considerado não-humano – um “animal,” digamos, ou um ser humano que tenha sido “desumanizado” – não é moralmente um problema, ou sequer é reconhecida como violência. Como aponta Kelly Oliver, baseando-se em Giorgio Agamben, “quem está incluído na sociedade humana, e quem não está, é consequência da política de ‘humanidade’, que criam a pólis em si mesma”.⁴⁸

A definição de humano, nesse contexto, é inerentemente política; ela marca a fronteira entre violência legítima e violência ilegítima, o mundo em que tudo é permitido e o mundo governado por regras, normas e ética. Não causa surpresa que o esforço cultural feito para delimitar a proteção em torno do humano esteja associado a projetos políticos e econômicos de dominação, que miram, a um só tempo, o *homo sapiens* e outras espécies. Como Deckha observa, por exemplo, quando justaposto ao “animal”, a figura do ser humano torna tolerável a produção industrial de comida, que, como vimos, requer reprodução sistemática de violência e sofrimento.⁴⁹ Ser um animal é não ter interesses ou, ao menos, não ter interesses que realmente importem. Contraposta ao “subumano”, a figura do humano, similarmente, dá permissão para

⁴⁵BOB TORRES, MAKING A KILLING: THE POLITICAL ECONOMY OF ANIMAL RIGHTS 78 (2007) (drawingontheworkof Murray Bookchin).Original: ““ourdominatingnatureis a positive force in the world, a tamingof a wildandunruly natural sphere for thebettermentof it andofhumanity.”

⁴⁶*Id.* Para discussões sobre a geração/criação da oposição entre o Homem ativo e a Natureza passiva, por todos v.CAROLYN MERCHANT, REINVENTING EDEN: THE FATE OF NATURE IN WESTERN CULTURE (2003); DONNA HARAWAY, SIMIANS, CYBORGS, AND WOMEN: THE REINVENTION OF NATURE (1990).

⁴⁷ManeeshaDeckha, The Subhuman as a Cultural Agent of Violence, 8 J.CRIT. ANIMAL STUD. 28, 28(2010)

⁴⁸*Id.* emp. 33.

⁴⁹*Id.* em p. 31.



práticas e instituições que sistematicamente trazem sofrimento e morte aos seres humanos.⁵⁰

A desumanização produz um tipo de prazer que, como o luxo, tem tanto elementos não sociais quanto antissociais. O prazer em degradar o outro que é considerado “subumano” é, em parte, o prazer de não ser responsável por ninguém. Em sua forma mais intensa – qual seja, a tortura –, a desumanização produz um prazer no torturador em forçar o corpo e a vontade do outro para confirmar o seu próprio poder, produzindo, assim, a fantasia do poder sem limites. Performados dentro de uma estrutura cultural, por conseguinte, rituais de desumanização combinam esses sentimentos não sociais e antissociais – o prazer de fazer a outras pessoas coisas, em tese, impensáveis, inenarráveis, impossíveis – com o prazer da aprovação social. É aceitável fazer qualquer coisa com uma pessoa que é menos que uma pessoa.

Além disso, o animal e o subumano são categorias, em alguma medida, sobrepostas. A violência e a exploração de humanos é condicionada pela violência e pela exploração de animais e, eventualmente, temos o inverso (quando, por exemplo, testes farmacológicos ou cosméticos em animais são substituídos por testes em humanos). No nível simbólico, pessoas são regularmente desumanizadas sendo “tratadas como animais” ou comparadas verbalmente a animais.⁵¹ Ser subumano é ser um animal com forma humana.

A categoria de “subumano”, e sua sobreposição com o “animal”, de fato, carrega um tipo especial de valor emocional oriundo de uma história específica. A fábula da distinção entre as raças – contada para legitimar escravização, colonização e genocídio de seres humanos por pessoas que acreditavam em liberdade e igualdade – ganhou poder das afirmações gêmeas de que grupos humanos diferem entre si como espécies de animais diferem umas das outras, e que formas de vida mais evoluídas existem para dominar as menos evoluídas.⁵² Essa lógica produz uma conexão estreita entre raças inferiores e animais. Africanos e afrodescendentes, por exemplo, seriam, e eram

⁵⁰Deckha examina a produtividade do papel do “subumano” em três diferentes contextos: a prisão de Mulçumanos suspeitos de terrorismo em bases militares como as da Baía de Guantánamo; escravidão contemporânea ou práticas de super-exploração análogas a escravidão; e leis marciais (lawsofwar). Em cada uma dessas circunstâncias, uma vez que o indivíduo ou grupo é “desumanizado”, violência extrema é justificável e seu sofrimento é ignorado, ou até desfrutado, como no caso de tortura informal em Guantánamo. *Id.*

⁵¹Para uma análise sustentada das sobreposições sobre as imagens de violência sexual contra mulheres, violência contra animais e imagens de desmembramento da natureza e do corpo na cultura ocidental, ver por todos CAROL ADAMS, THE SEXUAL POLITICS OF MEAT: A FEMINIST VEGETARIAN CRITICAL THEORY (1990).

⁵²Ver MARJORIE SPIEGEL, THE DREADED COMPARISON: HUMAN AND ANIMAL SLAVERY, p. 20 (1996).



imaginados como, mais proximamente aparentados a primatas e macacos que a europeus.⁵³

No entanto, apesar da fábula meticulosamente calculada da diferença entre espécies e das repetidas tentativas de consolidá-la com comprovação científica, a linha que divide as raças é muito mais tênue que a linha que separa humanos e animais.⁵⁴ Quanto mais precária a distinção, todavia, mais insistente e entranhada ela se torna. Teóricos sociais usam o conceito de abjeção para descrever como as pessoas tendem a rejeitar algo que está intimamente ligado a elas mesmas, identificando esse algo como outro.⁵⁵ Intensas emoções são necessárias para realizar esse trabalho: no processo de ser definido como não-eu, o abjeto (i.e., aquilo que é rejeitado) se torna uma coisa bizarra, vista com nojo, até com horror; e o processo de abjeção é impregnado de ansiedade. Na economia emocional da supremacia branca, as figuras do silvícola e do negro foram alvo de fantasias acerca de corpos impuros, indisciplinados, selvagens; de sexualidade e brutalidade sem restrições; e, a um só tempo, da sedução e do horror da “miscigenação”. Essas fantasias e iscas emocionais são, mais ou menos explicitamente, o que os freudianos chamariam de “projeções”, desejos e fantasias que, inaceitáveis para o eu, são atribuídas ao outro.⁵⁶ Elas são produto da abjeção.

A tarefa de intervir sobre essa teia de crença, imaginário, fantasia e emoção é ainda mais complexa porque a raça está interligada não apenas às nossas ideias a respeito do humano, mas também à economia política e à classe. A raça emergiu, em parte, como uma desculpa para a violenta apropriação euro-americana dos recursos da produção agrícola de massa no Novo Mundo: o território indígena e o trabalho

⁵³VerAngela P. Harris, *Should People of Color Support Animal Rights?*, 5J. ANIMAL L., p. 15-22 (2009) [doravante designado como Harris, Animal Rights].

⁵⁴Por exemplo, Ariela Gross estuda julgamentos que colocam identidade racial do indivíduo em pauta, mostrando justamente como foi difícil definir “branco” e “negro” nos Estados Unidos. ARIELA GROSS, *WHAT BLOOD WON'T TELL: A HISTORY OF RACE ON TRIAL IN AMERICA* (2008).

⁵⁵JULIA KRISTEVA, *POWERS OF HORROR: AN ESSAY ON ABJECTION* (1982). Kristeva inicia sua análise com ojeriza a comida, dejetos e cadáveres – objetos que demonstram os limites entre vida e morte, ser e não-ser. *Id.* em/at 2-3. Teóricos subsequentes usaram a noção de abjeção que se tornar um “sujeito” exige abjeção; que é, para dizer quem eu sou requer que eu diga quem eu não sou e, por consequência, criar um outro fantasmagórico que pode ser e uma não o é. Ver, e.g., Judith Butler, *Bodies That Matter, em FEMINIST THEORY AND THE BODY: A READER*, p. 235- 237 (Janet Price&MargritShildrick eds., 1999). A filósofa Martha Nussbaum também explora a função constitutiva do nojo/asco, sugerindo que ele tem um papel na subordinação de grupos. MARTHA C. NUSSBAUM, *HIDING FROM HUMANITY: DISGUST, SHAME, AND THE LAW*, p. 107 (2004).

⁵⁶Nussbaum, por exemplo, argumenta: “Porque o nojo personifica o encolhimento da contaminação que está associada com o desejo humano de ser não-animal, é frequentemente interligado a várias formas de práticas sociais sombrias, nas quais as pessoas se sentem desconfortáveis com o fato de um corpo animal ser projetado sobre pessoas e grupos vulneráveis.” *Id.* em p. 74.



africano.⁵⁷ Como no colonialismo europeu ao redor do mundo, o forte justifica sua exploração asseverando a inerente inferioridade do mais fraco. O significado da supremacia branca, contudo, transformou-se à medida que as condições políticas e econômicas se modificavam. Como Barbara Fields elucida: “Há, no fim das contas, uma profunda diferença entre o sentido social do senhor que entende que pessoas negras são escravos ingratos, indignos de confiança e débeis mentais, e o do senhor que vê pessoas negras como empregados indisciplinados, inconstantes e insubmissos”.⁵⁸ A “supremacia branca” tem diferentes significados, acrescenta Fields, para o latifundiário, para um abolicionista da Nova Inglaterra e para um pequeno fazendeiro branco do interior do Texas.⁵⁹ Porém, a centralidade da escravidão para economia e teoria políticas no início da formação dos Estados Unidos, e o acordo de praticamente todos os observadores de que a escravidão era primordialmente uma questão de raça, significa que a raça se tornou uma língua para se falar sobre labor, liberdade, classe e trabalho.⁶⁰ Com efeito, expõe Fields, a raça se tornou uma gramática de governança: “A raça se tornou a via ideológica através da qual as pessoas representam e apreendem questões básicas de poder e domínio, soberania e cidadania, justiça e direito”.⁶¹

A teoria racial crítica nasceu da tentativa de tratar ambos, raça e lei, como ideológicos. Estudiosos críticos do Direito descrevem a “reificação” como uma das junções do jurídico –representando relações sociais contingentes e dinâmicas como estáveis e fixas, para, assim, alcançar a estabilidade e rigidez. Os Direitos Reais, por exemplo, re-descrevem relações complicadas e mutáveis entre pessoas como uma relação entre um proprietário e uma propriedade. Nesse sentido, os Direitos Reais criam coisas e pessoas: diferenciam entre sujeitos, que têm direitos, e objetos, que não têm.

Como Cheryl Harris demonstra, os Direitos Reais são, também, um espaço no qual raça e capitalismo visivelmente se interceptam.⁶² Os Direitos Reais são centrais na

⁵⁷Minha intenção é abarcar dentro de “raça” a oposição entre “selvageria” e “civilização” que, como documenta Robert A. Williams, tem sido usada a muito tempo para justificar a subjugação de povos originários nas Américas e em todos os outros lugares. Ver ROBERT WILLIAMS, *THE AMERICAN INDIAN IN WESTERN LEGAL THOUGHT: THE DISCOURSES OF CONQUEST* (1990).

⁵⁸Barbara Fields, *Ideology and Race in American History*, em *REGION, RACE AND RECONSTRUCTION: ESSAYS IN HONOR OF C. VANN WOODWARD*, p. 147 e 154-55 (J. Morgan Kousser & James McPherson eds., 1982).

⁵⁹*Id.* at 156.

⁶⁰David Roediger argumenta que a existência da escravidão encorajou trabalhadores remunerados brancos a se posicionarem contra escravos: para definir trabalho livre como branco e demandar a “remuneração dos brancos.” DAVID ROEDIGER, *THE WAGES OF WHITENESS: RACE AND THE MAKING OF THE AMERICAN WORKING CLASS*, p. 13 (1991).

⁶¹Barbara Fields, nota 57 *supra*, at 162.

⁶²Cheryl I. Harris, *Whiteness as Property*, 106 HARV. L. REV. 1707 (1992).



operação do capitalismo: eles colocam o poder do Estado sob o controle capitalista da terra, do trabalho e da tecnologia. Direitos Reais são centrais, também, para a gestão política. Inovações nos Direitos Reais, a título de exemplo, colocaram em movimento a economia política nos primórdios dos Estados Unidos. Inúmeros manuais contemporâneos de Direitos Reais iniciam-se tratando de *Johnson vs. McIntosh*,⁶³ o caso em que a Suprema Corte reconheceu que tribos indígenas tem apenas a “posse” da terra e não a propriedade plena.⁶⁴ Essa decisão encontrou fundamento, segundo Joseph Singer, nas seguintes razões:

As tribos indubitavelmente não detêm a propriedade da terra, pois não puseram cercas, beneficiaram-na, ocuparam-na ou tomaram qualquer outra providência, enquanto proprietárias, que a transformaria em propriedade privada. Sob esta perspectiva, quando os Europeus vieram, a terra não tinha dono; logo, os Europeus são os primeiros proprietários.⁶⁵

A história de que a população nativa estaria “desperdiçando” a terra, e de os europeus a fariam “produtiva”, esteve presente em outras decisões tomadas na intersecção entre o “direito indígena” e os Direitos Reais. Examinando uma longa sucessão de decisões da Suprema Corte acerca das tribos indígenas, Singer conclui:

As garantias em Direitos Reais nos Estados Unidos são baseadas em um esquema de redistribuição que vai daqueles que presumivelmente não necessitam da propriedade ou que estariam subutilizando-a, para aqueles que presumivelmente necessitam da propriedade ou que poderiam utilizá-la para propósitos socialmente mais legítimos. Essa redistribuição foi baseada na percepção de hierarquias raciais e transderencia de interesses dos vulneráveis para os poderosos.⁶⁶

Uma segunda inovação em Direitos Reais que moldou a economia política estadunidense em suas origens é a escravidão, que legalmente tornou seres humanos em objetos passíveis de propriedade. Escravos não eram, obviamente, geridos unicamente como coisas; eles podiam ser processados e punidos por crimes. Ademais, alguns estados impunham restrições aos proprietários para não abusarem de seus escravos, e algumas cortes impunham obrigações àqueles que contratavam escravos para compensar seus senhores caso o escravo fosse ferido ou morto.⁶⁷ Todavia, essas

⁶³21 U.S. 543 (1823)

⁶⁴Joseph William Singer, *Starting Property*, 46 ST. LOUIS U. L.J. 565, 567 (2002).

⁶⁵*Id.* at 567.

⁶⁶ Joseph William Singer, *Property and Sovereignty*, 86 NW. U. L. REV. 1, 5 (1991).

⁶⁷See William W. Fisher, *Ideology and Imagery in the Law of Slavery*, in *SLAVERY & LAW* 43, 44-45 (Paul Finkelman ed., 1997) (argumentando sobre a fundamentação nas leis de escravidão entre o escravo enquanto objeto e enquanto pessoa).



proteções não eram redigidas como direitos individuais dos quais os escravos eram titulares; elas eram um reflexo da crença de que os escravos, assim como as crianças, seriam vulneráveis, incompetentes e indefesos, demandando proteção e controle de seu senhor.⁶⁸

Os Direitos Reais contemporâneos continuam desempenhando uma função ideológica ao traçar a linha entre pessoas e coisas. Por exemplo, animais não são definidos como sujeitos de direito, mas como objetos que podem ser comprados, vendidos e transferidos. Seu status como propriedade torna a ideia de “direitos dos animais” estranha, radical ou até incoerente para muitos. Ao invés de defender o direito dos animais, pessoas que se preocupam e cuidam dos animais são encorajadas a promover “o bem-estar animal”⁶⁹. O direito de proteção dos animais, assim como o direito de proteção dos escravos, é dirigido a humanos, proibindo certos abusos específicos e delegando genericamente aos humanos o dever de não perpetrar crueldade gratuita ou negligência, em nome da decência ou da dignidade humana. Apesar de o direito de proteção aos animais modificar a absoluta liberdade garantida pelos direitos de propriedade de o indivíduo fazer o quiser com o que possui (deste modo apontando para um status de não-coisa para os animais), ele acomoda, ao invés de desafiar, a demarcação fundamental entre humano e não-humano. Assim, por exemplo, se o sofrimento de animais promove algum tipo de interesse humano legítimo (como o desejo de testar medicamentos ou cosméticos, a busca por conhecimento científico ou médico básico, ou a produção industrial de carne para alimentação), este sofrimento será tutelado e viabilizado pelo direito de proteção dos animais. O humano – não o animal e nem o subumano – permanece como a medida de todas as coisas.

Além disso, outro exemplo da função ideológica dos Direitos Reais é visível na decisão *Navajo Nation v. United States Forest Service*, do Tribunal de Apelações dos Estados Unidos para o Nono Circuito⁷⁰. No caso em questão, a corte, em sessão plenária, considerou que o direito à primeira emenda dos Navajo, dos Hopi e de outras tribos (que lutavam para praticar livremente suas respectivas religiões) não era violado pelo despejo de aproximadamente cinco milhões e seiscentos e setenta e oito mil litros de efluentes de esgoto tratado em Humphrey’s Peak, parte das Cordilheiras de São Francisco no norte do Arizona – uma montanha sagrada para diversas nações indígenas

⁶⁸Id. at 57.

⁶⁹Ver em Gary L. Francione, *Animal Rights and Animal Welfare*, 48 RUTGERS L. REV. 397 (1996).

⁷⁰ 535 F.3d 1058 (9th Cir. 2008).



– com o objetivo de fazer neve artificial para um *resort* de esqui. De acordo com a maioria dos magistrados, o *Religious Freedom Restoration Act (RFRA)* protege o exercício religioso de ações governamentais que visam “coagir [um indivíduo] a agir de maneira contrária a seus dogmas religiosos sob a ameaça de sanções, ou condicionar um benefício governamental a uma conduta que poderia violar suas crenças religiosas [de um indivíduo]”⁷¹. A corte determinou que utilizar efluentes de esgoto tratado em Humphrey’s Peak não coagiu as tribos a fazerem nada contrário a suas crenças, e que não havia nenhuma violação à *RFRA*; o único dano se deu na “experiência espiritual subjetiva” dos indígenas.⁷²

A opinião majoritária pode ser criticada por diversos motivos.⁷³ Contudo, um dos seus poderosos efeitos emocionais tem a ver com a sua implícita confiança nos Direitos Reais. Para os Hopi, as Cordilheiras de São Francisco são o lar ancestral de poderosos seres espirituais chamados Katsinam.⁷⁴ Para os Navajo, Humphrey’s Peak é “como família”⁷⁵. Para os Hualapai e Havasupai, “toda a montanha é considerada como uma única entidade viva”.⁷⁶ O juiz Fletcher sintetizou alguns dos testemunhos do caso:

⁷¹Id. em 1067.

⁷²Id. em 1063.

⁷³Por exemplo, o juiz William Fletcher, voto divergente, afirmou que a “experiência espiritual subjetiva” está no coração da experiência religiosa. Não obstante, ele sugere que a maioria falhou em não considerar a experiência religiosa seriamente. O juiz Fletcher pontuou secamente “Eu não creio que a maioria concordaria que o ônus no livre exercício religioso cristão seria insubstancial se o governo permitisse somente a utilização de efluentes de esgoto tratado para a água do batismo, baseado no argumento de que nenhum dano físico seria perpetrado e de que o único efeito adverso se daria meramente na “experiência subjetiva espiritual” dos cristãos”. Id. Em 1097 (Fletcher, J.,). Estudiosos tem argumentado que a jurisprudência da cláusula de livre exercício privilegia comportamentos religiosos que se assemelham ao comportamento religioso cristão – rituais religiosos que são teístas, ocorrem em edificações, envolvem um elaborado sistema de dogmas e distingue nitidamente a crença do exercício prático. Práticas espirituais que falham em cumprir com estes parâmetros são frequentemente não reconhecidas como “religiões” ou dignas de qualquer proteção. Nessa medida, a doutrina do livre exercício retém as marcas do colonialismo e a velha distinção entre o selvagem e o Cristão que ajudou a constituir o “ser humano” séculos atrás.

⁷⁴De acordo com o voto divergente, “Centenas de específicos Katsinam personificam os espíritos de plantas, animais, pessoas, tribos e forças da natureza... Aparecendo na forma de nuvens, os Katsinam são responsáveis por trazer a chuva das Cordilheiras para os vilarejos Hopi. Os Katsinam devem ser tratados com respeito, para que não se recusem a trazer a chuva das cordilheiras que nutre as plantações de milho. Para a preparação da chegada dos Katsinam, bastões de oração e penas são entregues a cada membro do vilarejo, para que sejam depositados em locais de costume, rezando em prol da pureza espiritual necessária para receber os Katsinam. Os Katsinam não vão chegar até que os corações das pessoas estejam no lugar correto, um estado que eles buscam alcançar por meio de preces destinadas aos espíritos nas Cordilheiras” Id. em 1099.

⁷⁵Como o juiz Fletcher descreve a relação, “Os Navajo saúdam as montanhas diariamente com preces cantadas, das quais existem mais de cem relacionadas com as quatro montanhas sagradas para os Navajo. Testemunhas descrevem as Cordilheiras como ‘nosso líder (guia)’ e “como uma parte integral das nossas vidas, nosso cotidiano” . . . Os Navajo acreditam que o seu propósito é cuidar da terra. Eles se autorreferenciam como *nochoka dine*, o qual uma das testemunhas traduziu como “povo da terra” ou “povo colocado na superfície da Terra para tomar conta das terras”. Eles acreditam que o Criador os colocou entre quatro sagradas montanhas, das quais a mais oeste são as cordilheiras (the peaks), ou *Do’ok’oos-llid* (‘brilhante no topo,’ referindo-se à neve), e que o Criador os instruiu a nunca abandonar a



Foster, Nez e o praticante Navajo chamado Steven Begay testemunharam que, por conta da crença de que a montanha é uma entidade viva e indivisível, toda a montanha seria contaminada mesmo que os milhões de litros de efluentes de esgoto fossem colocados em apenas uma localidade das Cordilheiras.... A contaminação representa o envenenamento de um ser vivo. Nas palavras de Foster, “Se alguém fosse receber uma espetada ou qualquer coisa de uma agulha contaminada, não importaria qual a porcentagem, todo o seu corpo se tornaria contaminado. E é isto que aconteceria com a montanha”. Nas palavras de Nez, “Tudo isso é sagrado. É como o nosso corpo. Cada parte dela é santa e sagrada”. Nas palavras de Begay, “Todas as coisas que ocorrem na montanha são parte da montanha, e então elas estarão conectadas com ela. Nós não separamos a montanha”⁷⁷

Na perspectiva dos Navajo e dos Hopi, as fronteiras delimitadas pelo direito ocidental para distinguir sujeitos de objetos torna o sofrimento da montanha invisível. Os Direitos Reais também tornam inteligível a relação entre as nações e a montanha. Cuidar e zelar por um objeto, por algo sobre o qual se tem poder absoluto, é diferente de cuidar e zelar por um ente com o qual se está em relação. Isso não quer dizer que os direitos de igualdade formal criam igualdade material: terríveis violências podem ocorrer entre cidadãos iguais. Nem quer dizer que a desigualdade formal impede relações de mútuo respeito ou interdependência; donos de animais domésticos e pais sabem que isto não é verdadeiro. Entretanto, a ontologia jurídica traça uma diferença. Do ponto de vista material, a decisão de *Navajo Nation* coloca os interesses econômicos dos donos de *resort* de ski acima de pessoas que amam e cuidam de Humphrey’s Peak como parte da família. Do ponto de vista simbólico, não apenas trivializa práticas e crenças indígenas, mas também apaga uma série de relações complexas tornando-as inteligíveis.

Como teóricos críticos interferem nestas complicadas e multifacetadas discussões sobre propriedade, animalidade, humanidade e raça? O aspecto intelectual do projeto da teoria crítica é argumentar que esses termos são todos ideológicos: eles apresentam uma particular distribuição de poder como natural, normal e necessária. O aspecto emocional desse projeto é multidimensional. Fazer com que as pessoas “nutram sentimentos corretos” significa, primeiramente, fazê-las sentir empatia com animais, vítimas de tortura, escravos, ou com os Hopi e os Navajo, conforme o caso. Até esta primeira tarefa pode ser mais difícil do que aparenta ser de início. Como Peter Singer

terra natal. Apesar de toda a reserva ser sagrada para os Navajo, as montanhas são a parte mais sagrada”. Id. em 1100.

⁷⁶Id. em 1103.

⁷⁷Id. em 1104.



tem observado, por exemplo, cientistas frequentemente afirmam que algumas espécies ou todos os animais não sentem dor da mesma forma que “nós” sentimos.⁷⁸ Se os animais não sofrem, não há nenhuma base para que sintamos compaixão por eles.⁷⁹

Entretanto, mesmo o cuidado por si só não é o suficiente. Alguém pode desejar o bem de cada animal e, ainda assim, não sentir que deve parar de comê-los. Um problema similar confrontado pelos abolicionistas: é perfeitamente possível abominar a crueldade para com os escravos, e ainda assim, aceitar a escravidão como um sistema. Contra esta conclusão, a teoria crítica convida os seus leitores a seguir o caminho de “nomear, responsabilizar e reivindicar” similar à jornada percorrida por aqueles que instauram processos contra discriminação⁸⁰. O reconhecimento de que os outros sofrem não é suficiente; o sofrimento precisa ser registrado como injusto e passível de mudança. Os teóricos críticos devem, então, evocar o ultraje contra a ideologia e o desejo de desmantelá-la.

Teóricos raciais críticos contemporâneos enfrentam ainda outro problema relativo ao gerenciamento de emoções. Por um lado, com o fito de promover empatia pelos subordinados, contar histórias a respeito de como é ser alvo de racismo é uma ferramenta útil e apropriada.⁸¹ Por outro lado, tais “narrativas das vítimas” podem facilmente se tornar “músicas lacrimosas” apreciadas primariamente por seu valor estético ou ocasionalmente por sentimentalismo.⁸² A história de Humphrey’s Peak, por exemplo, pode ser apreciada como um vislumbre dos pitorescos e exóticos costumes nativos. As narrativas das vítimas podem também promover a suposição de que pessoas não-brancas são especialistas em questões raciais, enquanto pessoas brancas não sabem nada a respeito disso, explorando, então, a subordinação ao preço do privilégio da ignorância. Na pior das hipóteses, as narrativas das vítimas reforçam uma política no âmbito da qual os grupos lutam por reconhecimento mostrando o quão oprimidos eles são. Tal política de vitimização promove uma competição intergrupala destrutiva, perversamente premia grupos por suas disfunções, e sutilmente transforma o objetivo

⁷⁸Ver Peter Singer, *Animal Liberation* 1 (3 ed. 2002)

⁷⁹No Período Pré-Guerra Civil, era dito da mesma forma que pessoas afrodescendentes eram incólumes a dor. Ver Mark M. Smith, *Getting in Touch with Slavery and Freedom*, 95 J. AM. HIST. 381, 385-86 (2008)

⁸⁰Ver William L. F. Felstiner et al., *The Emergence and Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claiming*, 15 LAW & SOC’Y REV. 631 (1980-81).

⁸¹Ver Richard Delgado, *Storytelling for Oppositions and Other: A Plea for Narrative*, 87 MICH. L. REV. 2411, 2413 (1989) (“Estórias, parábolas, crônicas e narrativos são meios poderosos de destruir uma mentalidade – o monte de pressuposições, sabedoria ancestral e conhecimento compartilhado contra um plano de fundo no qual o discurso político e legal transparece.”).

⁸²Eu tenho descrito sentimentalismo em outro lugar como um sentimento autoconsiderado o qual nos sentimos orgulhosos de nossa sensibilidade. Ver Harris, *Animal Rights*, nota supra 52



da luta anti-subordinação, substituindo a reconstrução das relações sociais pela simpatia e pelo “reconhecimento” da maioria.⁸³ Este dilema só pode ser evitado pela recusa da tentação da “reforma” e pela busca da “revolução.”⁸⁴ Terceiro, teóricos raciais críticos devem caminhar sobre uma fina linha, a um só tempo promovendo uma hermenêutica do ceticismo que reconhece que o racismo está presente em todo o lugar e é inevitável, e insistindo que o racismo pode ser eliminado – que “o arco da história é longo, mas se dobra perante a justiça.”⁸⁵ Aceitar essa última noção implica em aceitar um certo idealismo racial, uma visão otimista de que o nosso país está – ou ao menos poderia estar – numa trajetória ascendente, do racismo para o fim do racismo.⁸⁶ Nem todos os teóricos estão dispostos a aceitar essa visão. O teórico racial crítico Derrick Bell, por exemplo, argumenta que o racismo é “permanente”⁸⁷. Entretanto, tal posição tem confundido e desanimado alguns de seus leitores, que entendem que Bell condenou os antirracistas ao desespero e à paralisia.⁸⁸ A insistência de Bell que a redenção espiritual requer que lutemos, mesmo que estejamos destinados a perder, não tem trazido nenhum conforto a esses leitores.⁸⁹ Eu argumentei em outro momento que a teoria racial crítica deve tentar conviver com, ao invés de dissolver, esta tensão entre otimismo

⁸³Para uma versão especialmente profunda a respeito dessa crítica, ver, por exemplo, WENDY BROWN, *STATES OF INJURY: POWER AND FREEDOM IN LATE MODERNITY* (2002). Mary Louise Fellows e Sherene Razack constroem um argumento correlato no qual os relacionamentos entre mulheres brancas e mulheres de cor são frequentemente marcados por uma “corrida por inocência” na qual a ênfase na vitimização política de uma estabelece a reivindicação de autoridade e dignidade de outra. Mary Louise Fellows & Sherene Razack, *The Race to Innocence*, 1 J. GENDER RACE & JUST. 355 (1998); ver também em Trina Grillo & Stephanie M. Wildman, *Obscuring the Importance of Race: The Implication of Making Comparisons Between Racism and Sexism (Or Other Isms)*, em PRIVILEGE REVEALED: HOW INVISIBLE PREFERENCE UNDERMINES AMERICA 85 (Stephanie M. Wildman ed., 1996).

⁸⁴Ver Crenshaw, nota supra 10.

⁸⁵Esta citação é costumeiramente atribuída a Martin Luther King. Ver, por exemplo, MARTIN LUTHER KING, JR, *A TESTAMENT OF HOPE: THE ESSENTIAL WRITINGS OF MARTIN LUTHER KING, JR.* 141, 207, 230, 277, 438 (James Washington ed., 1986). Dr. King, por sua vez, extraiu a frase de uma anotação feita pelo abolicionista Theodore Parker. Ver THEODORE PARKER & FRANCES POWER COBB, *THE COLLECTED WORKS OF THEODORE PARKER: SERMONS, PRAYERS, VOL. II* 48 (Frances Power Cobb ed., 1867) (referindo-se ao arco do “universe moral”).

⁸⁶Para a examinação de variações politicamente conservadoras ou politicamente liberais desta narração de redenção, ver geralmente Ariela Gross, *When Is the Time of Slavery?*, 96 CALIF. L. REV. 283 (2008).

⁸⁷DERRICK A. BELL, *FACES AT THE BOTTOM OF THE WELL: THE PERMANENCE OF RACISM* (1993).

⁸⁸ Ver, por exemplo, Leroy D. Clark, *A Critique of Professor Derrick A. Bell's Thesis of the Permanence of Racism and His Strategy of Confrontation*, 73 DENV. U. L. REV. 23, 24 (1995) (descrevendo Bell como propagador de “uma mensagem prejudicial e amortecedora”); John A. Powell, *Racial Realism or Racial Despair?*, 24 CONN. L. REV. 533, 550 (1992) (argumenta que Bell é “mal-sucedido em evitar a desesperança”).

⁸⁹Para uma defesa do argumento de Bell desenvolvida no trabalho de Reinhold Niebuhr, ver George H. Taylor, *Racism as “The Nation’s Crucial Sin”: Theology and Derrick Bell*, 9 MICH. J. RACE & L. 269 (2004)



e pessimismo.⁹⁰ O objetivo é o que Rebecca Solnit chama “esperança no escuro”: apostar na “possibilidade de que um coração aberto e a incerteza são melhores do que o pessimismo e a segurança”.⁹¹ Este caminho, no entanto, é difícil de ser trilhado.

IV - CONCLUSÃO

Nesse ensaio, eu sugeri que a crítica ideológica tem uma dimensão emocional, em parte porque a própria ideologia é uma estratégia de gerenciamento de emoções. A manutenção de relações hierárquicas exige que administremos nossas emoções de certas maneiras, que não nos importemos. A crítica ideológica busca despertar o sentimento de cuidado, e construir daí a compaixão, a indignação e a coragem de fazer mudanças.

A teoria crítica, incluindo a teoria crítica do direito, pode ser intimidadora ao leitor. Ela se presta a longas e meticulosas indagações filosóficas, construções abscôndidas e terminologias complicadas cheias de significados técnicos. É importante reconhecer que, entrelaçado com o rigor intelectual, está um compromisso com o cuidado. Assim como encontramos sofrimento debaixo da macia superfície da ideologia, sob os textos, às vezes ofuscados, da crítica ideológica está o apelo de Stowe para que “nutramos sentimentos corretos”. Não devemos desperdiçar, ou perder, ou descartar como trivial o impulso de cuidar.

O cuidado acontece não importa como; nas palavras de Kathleen Stewart, é um afeto ordinário, uma ocorrência rotineira na vida do indivíduo, que ocasionalmente salta como uma chama de ser em ser, remontando e realinhando⁹². O cuidado é ocasionalmente uma força para mudanças em larga-escala; muitas vezes, é a arma do fraco, uma pequena rebelião ou um alívio. O cuidado faz das coisas possíveis; também faz delas significantes. Talvez o aspecto mais importante dos projetos sociais grandes e complexos, o cuidado, quando transformado em compaixão, tem o potencial de subverter as linhas subordinadas que a ideologia desenhou entre o eu e o outro.

⁹⁰Ver Angela P. Harris, *Foreword: The Jurisprudence of Reconstruction*, 82 CALIF. L. REV. 741, 744 (1994) (argumentando que “sofisticação” e “desencantamento” são os possíveis frutos de viver com essas tensões).

⁹¹REBECCA SOLNIT, *HOPE IN THE DARK: UNTOLD HISTORIES, WILD POSSIBILITIES* 4 (2005).

⁹²STEWART, nota 1*supra*.



Roberto Unger ver o cuidado como uma abertura ao outro e, dessa forma, uma transformação do eu, ou, ainda, como uma rearticulação do eu, transformado em algo mais amplo e misterioso do que se poderia pensar.⁹³ O cuidado é convencionalmente entendido como puramente subjetivo, interno a um indivíduo. Mas o cuidado ocorre na cultura e na economia política, e a abertura que Unger exalta pode acontecer tanto em níveis coletivos quanto individuais. A crítica ideológica não pode impor estas transfigurações rápidas, mas pode encorajá-las ou retardá-las. Nesses momentos de rearticulação, novas identidades podem se formar, ou se transformar, e novos afetos podem ser explicitamente centrais para a mudança (como quando “orgulho” se tornou central para os afetos públicos relativos à homossexualidade). Como teóricos críticos, nós devemos começar a reconhecer e traçar as estruturas de sentimento que canalizam nosso próprio trabalho, na esperança de que teorizar possa, revelando essa contingência, soltar a faísca de desejo que mudará o mundo, contra a hermenêutica do desespero que permeia a maioria das leituras de textos da esquerda progressista. O objetivo não é controlar ou direcionar fugidias correntes de afeto, mas observar para onde vão, e manter-se atenta.

Tradução

Ana Luiza de Oliveira Pereira, E-mail: ana.opereira00@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5770-9385>.

Alba Fernanda Pinto de Medeiros, E-mail: albamedeiros56@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4733-8335>.

Mylla Cristina Henrique Bezerra Cardozo, E-mail: myllacristina.hbc@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4457-325X>.

Lucas do Couto Gurjão Macedo Lima, E-mail: lucas_gurjao_lima@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2898-0579>.

Esta tradução foi autorizada pela própria autora.

⁹³Unger escreve: “Você perde o mundo que você esperava em não controlar, o mundo em que você seria invulnerável a se ferir, ao infortúnio e a perda de identidade, e você a recupera como o mundo que a mente e a vontade podem compreender porque deixaram de tentar mantê-lo quieto ou de mantê-lo afastado. O mundo do qual você pode fazer um lar em um mundo que você não espera mais controlar a partir a distância da imunidade, e o caráter que você pode aceitar como seu é um que você pode finalmente ver como um caráter apenas parcial, provisório e maleável versão de seu próprio eu. Renúncia e perda, risco e resistência, renovação e reconciliação: estes são os antigos incidentes na busca para fazer você mesmo em uma pessoa no decorrer de uma vida”. UNGER, nota 35 *supra*, na p. 11.

