

Helio Gallardo

direitos humanos como movimento social

Para uma compreensão popular
da luta por direitos humanos



Helio Gallardo

direitos humanos como movimento social

**Para uma compreensão popular
da luta por Direitos Humanos**

Helio Gallardo

direitos humanos como movimento social

**Para uma compreensão popular
da luta por Direitos Humanos**

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Faculdade Nacional de Direito

**Programa de Pós-Graduação em Direito da
Universidade Federal do Rio de Janeiro**

Laboratório de Direitos Humanos

Rio de Janeiro | 2019

Organização:

Manuel Eugenio Gándara Carballido

Direção da Faculdade Nacional de Direito da UFRJ:

Carlos Alberto Pereira das Neves Bolonha

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Direito da

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ):

Cecília Caballero Lois (*in memoriam*) e

Lilian Márcia Balmant Emerique

Coordenação do Laboratório de Direitos Humanos da Universidade

Federal do Rio de Janeiro (UFRJ): Vanessa Oliveira Batista Berner

Coordenação da tradução: Fredson Oliveira Carneiro

Equipe da tradução: Adriana Ramos Costa; Fabio do Nascimento

Simas; Fredson Oliveira Carneiro; Laize Gabriela Benevides

Pinheiro; Larissa de Paula Couto; Lívia Paiva; Loyuá Ribeiro

Fernandes Moreira da Costa; Natália Cintra de Oliveira Tavares;

Paula Dürks Cassol; Patrícia Carlos Magno; Pedro de Oliveira da

Cunha Amorim de Souza; Roberta Amaral Damasceno; Roberta

Laena Costa Jucá; Vinícius Sado Rodrigues; Yasmin de Melo Silva

Capa: Daniel Gonçalves

Editoração: Avellar e Duarte

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Faculdade Nacional de Direito

Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Laboratório de Direitos Humanos da Universidade Federal do Rio de Janeiro



(CIP) Catalogação na Publicação

- G163d Gallardo, Helio
Direitos humanos como movimento social: para uma
compreensão popular das lutas por direitos humanos / Helio
Gallardo ; Manuel Eugenio Gándara Carballido (organizador) ;
Fredson Oliveira Carneiro (tradutor)... [et al.]. -- Rio de Janeiro:
Faculdade Nacional de Direito, 2019.
- 185 p.
Recurso digital.
Formato: PDF
ISBN: 978-85-63049-05-6 (eBook).
- Tradução de: Derechos humanos como movimiento social.
I. Direitos humanos. 2. Movimentos sociais. I. Gándara
Carballido, Manuel Eugenio. II. Carneiro, Fredson Oliveira
... [et al.]. III. Título.

CDD 341.27

Ficha catalográfica elaborada por Renata de Souza da Silva – CRB-7/5088

Sumário

- 9** Laboratório de Direitos Humanos da Universidade Federal do Rio de Janeiro: explorando fronteiras entre as Artes, as Ciências e o Direito
- 13** Uma apresentação, uma ponte
- 21** 1. Antecedentes: Geração e função da teoria popular
- 24** 2. Sobre as teorias populares particulares
- 28** 3. Para uma compreensão popular das lutas por Direitos Humanos: o que se pensa, diz e faz em direitos humanos
- 35** 4. Direito natural e jusnaturalismo em direitos humanos
- 49** 5. Excursus sobre os direitos humanos fundados em valores
- 52** 6. Direitos Humanos e juspositivismo
- 57** 7. Segunda tese de Bobbio
- 65** 8. Terceira tese de Bobbio

69	9. Elementos para uma compreensão sócio-histórica e popular de direitos humanos
75	10. Excursus: Comunistas possuem direitos humanos?
81	11. Compreensão sócio-histórica dos direitos humanos
87	12. Racionalidades em luta nos direitos humanos
102	13. Excursus sobre Direitos Humanos e crise de valores
107	14. Sobre a origem dos Direitos Humanos
115	15. Sociedades civis emergentes e gerações de direitos humanos
131	16. Esquema sobre sociedades civis emergentes e racionalidades
133	17. Direitos humanos e introdução aos horizontes de esperança
144	18. Direitos Humanos e experiência popular
147	19. Luta popular e direitos humanos
153	20. Excursus: a categoria de não-pessoa e direitos humanos
157	21. Uma apresentação não popular de direitos humanos
185	Referências

Laboratório de Direitos Humanos da Universidade Federal do Rio de Janeiro: explorando as fronteiras entre as Artes, as Ciências e o Direito

Vanessa Oliveira Batista Berner¹

É com grande satisfação que o Laboratório de Direitos Humanos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Ladilh/UFRJ), apresenta a tradução do livro de Helio Gallardo *Direitos humanos como movimento social: para uma compreensão popular das lutas por direitos humanos*.

Fundado em 2007 e localizado na Faculdade Nacional de Direito (FND), o Ladilh compreende grupos de pesquisa relacionados a diversas temáticas de direitos humanos, como

¹ Doutora em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com estágio na Universidad Complutense de Madrid (1996). Atualmente é professora titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, na Faculdade Nacional de Direito. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Internacional dos Direitos Humanos e Direito Constitucional, atuando principalmente nos seguintes temas: direitos humanos, direitos humanos e arte, direito das imigrações, direito internacional dos refugiados, direito constitucional, teoria crítica dos direitos humanos, direito internacional público e sistemas internacionais de proteção de direitos.

teoria crítica dos direitos humanos, teoria da cultura, criminologia crítica, política de drogas, imigração, cárcere, direito e arte, justiça de transição e gênero. Esses grupos se unem visando a institucionalizar o trabalho acadêmico (ensino, pesquisa e extensão) de modo interdisciplinar e à integração entre graduação e pós-graduação.

Vinculado ao Programa de Pós-graduação em Direito da UFRJ (PPGD/UFRJ), cuja área de concentração é Teorias Jurídicas Contemporâneas, o Ladih oferece suporte para a linha de pesquisa Sociedade, Direitos Humanos e Arte, convergindo para investigações de viés sociológico, antropológico e político. Nesse sentido, parte do pressuposto de que a experiência na promoção e na proteção dos direitos humanos não tem se confinado à satisfação das necessidades humanas básicas, mas tem vislumbrado horizonte mais amplo, por meio da capacitação em matéria de direitos humanos, do exercício do pleno direito de participação em todos os domínios da atividade humana. A pesquisa sobre os direitos humanos integra-se com a inovadora vertente Direito e Arte, com a riqueza de possibilidades que oferece para a reflexão. A arte e o direito constroem aquilo que utilizam como realidade. A arte, no entanto, fixa conteúdos para deixar livres as potencialidades que eles aprisionam; o direito fixa conteúdos para opor resistência às possibilidades que deles decorrem. Essa dimensão da investigação oferece tanto a possibilidade de exploração das fronteiras da ciência e da interdisciplinaridade, abrindo espaço

para o pensamento criativo e crítico acerca do direito, quanto também permite uma reflexão sobre as possibilidades de difusão, pelos meios da arte, do conhecimento jurídico e da experiência e efetivação dos direitos humanos.

Nada mais natural, portanto, que as investigações realizadas pelos docentes e pelas discentes do Ladih se filiem à Teoria Crítica dos Direitos Humanos — na qual se insere a obra de Gallardo — a fim de (1) conhecer e investigar os instrumentos adequados para a leitura crítica de diferentes cenários de vivência e violação de direitos humanos, por meio do estabelecimento de relações e de contrastes entre discursos de natureza diversa; (2) trabalhar com a construção de um repertório de estratégias interpretativas; e (3) trazer a possibilidade de apropriação da experiência estética como instrumento para expandir aquele repertório estratégico. A proposta do trabalho que desenvolvemos pretende estabelecer relações entre perspectivas estéticas, construções ideológicas e formas jurídicas sob a lente da teoria crítica dos direitos humanos em suas diversas especificidades, temas e recortes de gênero, raça e classe, entre outras.

O presente livro tem sido permanente fonte de consulta e referência no PPGD/UFRJ por sua relevância e sua clareza, constituindo-se em um marco nos estudos da Teoria Crítica dos Direitos Humanos. Essa corrente do pensamento jurídico e filosófico contemporâneo comporta respostas de grande impacto nas grandes questões que vivemos cotidianamente em

nosso país, marcado por profundas desigualdades e com dados terríveis sobre violações de direitos. Pensar criticamente faz-se fundamental para conseguirmos reverter esse quadro por meio da elaboração de políticas públicas adequadas e de um novo arcabouço jurídico que atenda às demandas populares. Portanto, é com entusiasmo que apresentamos a obra de Helio Gallardo sobre a qual vimos trabalhando nos últimos anos, em sua versão em espanhol. Desejamos a todos uma boa leitura!

Uma apresentação, uma ponte

*Manuel Eugenio Gándara Carballido*²

Há livros necessários para as ideias que apresentam; há livros oportunos pelo que podem proporcionar a quem os leem, oferecendo-lhes horizontes de reflexão que lhes permitam construir alternativas ante os desafios que sua realidade aponta. cremos que o livro *Direitos Humanos como Movimento Social*:

² Manuel Eugenio Gándara Carballido é licenciado em Filosofia pela Universidade Santa Rosa de Lima, Caracas, Venezuela. Mestre em Filosofia da Prática pela Universidade Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela. Mestre em Direitos Humanos, Interculturalidade e Desenvolvimento pela Universidade Pablo de Olavide, em Sevilha, Espanha. Doutor em Direitos Humanos e Desenvolvimento pela Universidade Pablo de Olavide, em Sevilha, Espanha. Membro da Rede de Apoio pela Justiça e a Paz e do Instituto Joaquín Herrera Flores. Professor no Programa Oficial de Mestrado em “Direitos Humanos, Interculturalidade e Desenvolvimento” da Universidade Pablo de Olavide, de Sevilha, Espanha. Membro do Laboratório de Direitos Humanos (LADIH) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, instituição na qual realiza estudos pós-doutorais no Programa de Pós-graduação em Direito.

para uma compreensão popular das lutas por direitos humanos é tanto uma coisa como a outra: assim é pelos temas que trabalha, pelos debates que abre, pelas reflexões que propicia, pelo que denuncia e pelo que assinala como rotas possíveis.

É evidente, portanto, que a opção por fazer chegar os conteúdos deste livro aos leitores de fala portuguesa obedece ao convencimento sobre a particular relevância dos debates que nele se projetam. Em tempos em que se põem em jogo elementos centrais do projeto de sociedade, e inclusive seu carácter democrático, a reflexão de Gallardo sobre direitos humanos se apresenta sugestiva e inquietante, insistindo que os direitos têm como referência básica a construção de autonomia por parte dos movimentos sociais, estando, pois, diretamente vinculados com a luta contra todo tipo de situações que impedem aos seres humanos a possibilidade de configurar e reconfigurar permanentemente as instituições que vão produzindo para fazer possível seus projetos de vida.

O livro que temos o prazer de apresentar responde, ademais, a três grandes desafios: em primeiro lugar, à necessidade de ampliar o diálogo entre os leitores brasileiros e os autores do resto da América Latina, a fim de favorecer o intercâmbio de experiências e aprendizagens; diálogo que tem sido dificultado por múltiplas razões que não vem ao caso discutir aqui, mas que sem dúvida têm de ser enfrentadas com feitos concretos. Cremos que esta é uma tarefa cada vez mais urgente.

Segundo, por dar lugar à postergada tarefa de aprofundar a reflexão sobre direitos humanos a partir de um pensamento crítico que dê conta das específicas condições sócio-históricas de nossos países, de seus males estruturais, suas potencialidades e às iniciativas em marcha. Por último, porque a palavra de Helio Gallardo nos permite aprofundar a reflexão sobre os aportes que os movimentos sociais produzem na construção de direitos, e os desafios que implica reconhecer os ditos aportes e refletir sobre eles. Esse é um desafio particularmente caro à academia, tantas vezes condenada à reprodução de um pensamento produzido em outros contextos em resposta a outras realidades e com intenções distintas à de servir à necessária transformação social.

Helio Gallardo nasceu no Chile, em 1942, mas desde 1973 vive na Costa Rica, para onde teve de emigrar com a irrupção do golpe militar contra Salvador Allende. É catedrático da Escola de Filosofia da Universidade da Costa Rica, analista político, poeta, ensaísta e autor de vários textos nos quais aborda temas político-filosóficos. Ao longo de sua obra, Gallardo reflete sobre direitos humanos a partir do questionamento acerca das condições que em determinado contexto impedem a criação e o reconhecimento de sujeitos. Desde então, se pergunta como poderia contribuir com o discurso dos direitos dentro dos processos populares de luta por condições de vida digna.

Ao longo de sua obra, Gallardo enfatiza que os direitos não “são” senão que “há que os produzir sócio-historicamente”, transformando o caráter das relações sociais. Essa perspectiva entende que a conformação de direitos está em função do estabelecimento de determinadas condições a partir da atuação das forças sociais. Assim, ao remeter a correlações de forças e à articulação e à mobilização social transformadora, assume um fundamento sociopolítico para os direitos.

Fica claro, portanto, no pensamento de nosso autor que os direitos não são prévios ao fazer social e político, e não podem ser concebidos ignorando a conflituosidade característica de nossas sociedades e os antagonismos que isso gera. Afirmar o contrário, separando os direitos dos processos e dos contextos em que surgem e despolitizando seu discurso, desencadeia o desconhecimento do protagonismo dos atores sociais, alienando-lhes de sua capacidade de ação transformadora da história. Assim, Gallardo afirma que os direitos devem ser social e politicamente produzidos e culturalmente consolidados, confrontando, pois, que um direito humano dependa exclusivamente de seu reconhecimento jurídico.

Trata-se, assim, de uma aproximação complexa, multidimensional, a qual compreende os direitos para além de sua formulação jurídica, que sabe que alcançar sua positividade nos marcos normativos exige um alto nível de acumulação de força política e legitimação social, vela pela necessária

sensibilidade sociocultural e entende que, ainda existindo o marco normativo, o efetivo desfrute dos direitos só se sustenta a partir das lutas.

A obra de Helio Gallardo sobre direitos humanos compreende, afora a publicação que agora está em suas mãos, os seguintes títulos: *Pensar en América Latina* (UNA, 1981); *Cultura, política, Estado* (Nueva Década, 1985); *Elementos de política en América Latina* (DEI, 1986); *Actores y procesos políticos latinoamericanos* (DEI, 1989); *Líderes, movimientos sociales y partidos políticos* (UNA, 1992); *Habitar la tierra* (Asamblea del Pueblo de Dios, 1997); *Globalización, lucha social, derechos humanos* (Perro Azul, 1999); *Política y transformación social: discusión sobre derechos humanos* (Tierra Nueva, 2000); *Siglo XXI: militar en la izquierda* (Arlekín, 2005); *Siglo XXI: producir un mundo* (Arlekín, 2006); *Democratización y democracia en la América Latina* (Comisión Estatal de Derechos Humanos: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2008); e, o único publicado em língua portuguesa até a edição deste livro, *Teoria crítica: matriz e possibilidade de direitos humanos* (UNESP, 2014).³

É importante destacar que o trabalho de tradução deste livro esteve a cargo de um grupo de alunos e alunas participantes da disciplina “Teoria crítica dos direitos huma-

³ Este último texto era até agora o único disponível em língua portuguesa (UNESP, 2014). Todos os demais não foram traduzidos ao português.

nos” do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), que, logo após confrontar-se com os debates propostos por Gallardo, e reconhecendo a necessidade de dar maior difusão, no Brasil, às reflexões que realiza, iniciou a tarefa de traduzir o texto ao português. Essa iniciativa, afortunadamente, foi reconhecida e apoiada pelas próprias instâncias da universidade, e particularmente do programa de pós-graduação, o que permitiu sua publicação pelo Laboratório de Direitos Humanos da Faculdade Nacional de Direito.

Desse modo, externo reconhecimento aos estudantes do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGD/UFRJ), que deram vida, problematizações e reflexões críticas ao estudo e à tradução desta obra, e que seguem nominalmente citados: Fredson Oliveira Carneiro, que atuou na coordenação dos trabalhos de tradução, revisão e organização, e a equipe de tradução, que se dedicou a pensar, em português, os trechos do livro agora publicado: Adriana Ramos Costa; Fabio do Nascimento Simas; Laíze Gabriela Benevides Pinheiro; Larissa de Paula Couto; Livia Paiva; Loyuá Ribeiro Fernandes Moreira da Costa; Natália Cintra de Oliveira Tavares; Paula Dürks Cassol; Patrícia Carlos Magno; Pedro de Oliveira da Cunha Amorim de Souza; Roberta Amaral Damasceno; Roberta Laena Costa Jucá; Vinícius Sado Rodrigues; e Yasmin de Melo Silva.

Por último, sirva esta breve apresentação para agradecer ao próprio Helio Gallardo, que não titubeou em permitir a difusão de seu texto, afirmando que seus livros pertencem ao povo, para quem são escritos. Obrigado, mestre! Tem a palavra...

1.

Antecedentes – Gestação e função da teoria popular

Um grupo de indivíduos é caracterizado socialmente como popular porque ocupa um espaço gestado estruturalmente como de vulnerabilidade ou, o que é semelhante, sofre alguma assimetria em uma relação constitutiva de império/sujeição sistêmica. Um grupo social popular — pequenos camponeses e mulheres, por exemplo, ou afro-americanos — torna-se ator político e força social ao se empenhar em transformar, de maneira libertadora, a assimetria que sofre ou, o que é equivalente, em transformar as condições de produção de sua vulnerabilidade mediante lógicas e instituições sociais que os empoderem como sujeito (com autonomia e autoestima).

Entretanto, as situações de vulnerabilidade e assimetrias expressam uma lógica sistêmica ou estrutural, não

bastando o sofrimento (de senti-las) para compreendê-las e lutar politicamente por sua transformação radical. Faz-se necessário pensá-las. Pensar não é algo independente de sentir e imaginar, mas também “inteligir”, que tem sua especificidade. *Inteligir* (saber) ou discernir é o momento analítico de pensar. Consiste em produzir referências ou mapas conceituais que permitam compreender as situações sociais que se vivem (experimentam) e cuja transformação libertadora e recompensadora se deseja (referencial utópico). “Compreender” implica diferenciar, determinar e hierarquizar relações e processos sociais que contribuem com a produção de determinada situação e o que se expressa a partir dela; reconhecer as relações sequenciais (o antes e o depois, de maneira uníssona) de causa e efeito ou de antecedentes e consequentes. Politicamente inclui a capacidade de assumir a força (controle, capacidade e forma de incidência) que se tem em contextos hostis ou amistosos configurados por práticas lógicas de poder e a elas dar uma organização mais efetiva para alcançar objetivos com eficácia. Ao *inteligir* ou discernir a partir desse conjunto de relações pode-se chamar de *teoria*.

A gestação e a implantação desse saber político popular têm como base a mobilização ou a luta, e contém o processo de rechaço das identidades inerciais fornecidas pelo sistema e a produção ou construção de identidades que expressam autonomia e irradiam autoestima. A luta pela

autoprodução de identidade e irradiação de autoestima social é uma forma de busca pela transformação do caráter do poder. Os movimentos sociais lutam pela transformação libertadora do caráter do poder.

2.

Sobre as teorias populares particulares

As teorias particulares são propostas em relação com objetos regionais, ainda que considerados metodologicamente como uma totalidade e possibilitem pensar (sentir, conceituar, imaginar) as lutas específicas em condições de autoprodução de identidades populares que também são particulares. Essas identidades, imaginadas a partir de experiências de contraste, e que devem ser observadas, são abstraídas pela decisão ou pela hierarquização da luta eleita. Não existe uma única teoria que dê conta de todas e de cada uma das identidades e identificações tramadas na complexidade de determinações existenciais de que são portadores os militantes populares: trabalhadores, jovens, campesinos, não sindicalizados, *cabékar*,⁴

⁴ Nação indígena originária da região da Talamanca, na Costa Rica (N.T.).

cristãos, solteiros e afro-americanos, por exemplo. Os objetos regionais ou individualizados das teorias particulares contêm uma referência situacional a partir da qual se desprendem as análises de conjuntura e uma referência estrutural ou de tendência e conflito, que lhe outorga sua força analítica e seu caráter de guia sistêmico. Assim como o conflito *identidade libertadora-identificação de submissão*,⁵ deve ser radicalmente sentido e, por isso, *em cada momento*, “verdadeiro”, as “teorias” constituem também processos e instrumentos úteis à luta, mas nunca verdadeiros. Estão, portanto, sempre abertos ao debate, à crítica e à autocrítica porque é o movimento que as produzem e com o que essa teoria está comprometida.

Algumas teorias particulares se ocupam de lutas e movimentos que têm, ou parecem ter, caráter axial ou de eixo nas formações sociais latino-americanas. Isso quer dizer que seus termos se fazem presentes em cada situação social, ainda que de maneira singular e ao mesmo tempo diversificada. Essas teorias são, pelo menos: a libidinal, que se ocupa da administração social da sexualidade; a econômica, determinada pelas relações de propriedade e divisão social do trabalho; a dos direitos humanos, que se ocupa das necessidades sociais reivindicadas em situações específicas de coexistência; a anti-idólatra, proposta pela necessidade da fé religiosa; e da

⁵ Grifo dos tradutores.

libertação nacional, que contém uma análise interno-classista e difere dos movimentos do cosmopolitismo das mercadorias e de seus alcances políticos e geopolíticos, incluindo os culturais, étnicos e de classe. Em relação a esse eixo, ou em vários deles, podem aparecer como necessárias outras teorias particulares que, para os movimentos em luta e incidência constituem referências estratégicas. Por exemplo, as lutas pelo poder local focalizadas como participação (controle, capacidade decisória, irradiação etc.) cidadã na municipalidade podem buscar uma teoria específica de poder local (autorrealização de sujeitos com contornos específicos) que se inscreverá criticamente nas teorias de administração libidinal, de direitos humanos e de emancipação nacional popular. Sem embargo, o movimento de participação cidadã pode propor sua inscrição nessas teorias por razões práticas. Entretanto, o que resultaria discutível seria sua eliminação sem considerar seu horizonte de crescimento social, político e humano. Exceto, é claro, que se entenda como um valor fracassar não pela ação dos inimigos, uma questão sempre presente, mas por fraquezas internas.

As seções seguintes abordam aspectos ou fatores específicos de uma dessas teorias. Não constitui uma teoria (ou a teoria), questão que os movimentos sociais devem ter em mente, mas contribuições para sua discussão. Estas ideias surgiram do esforço de pensar desafios e lutas populares particulares em

diferentes espaços e momentos latino-americanos. Na medida em que não fazem referência a movimentos específicos, exceto a título de exemplo, as seções apresentam um nível inevitável de abstração por motivos editoriais.

3.

Para uma compreensão popular das lutas por Direitos Humanos: o que se pensa, diz e faz em direitos humanos

O principal desafio popular relativo aos direitos humanos é a distância entre o que se diz e o que se faz nesse campo. Com o discurso de direitos humanos reinante, por exemplo, se faz possível sua divisão em absolutos e progressivos, sendo os primeiros sagrados e invioláveis (o que não impede que se negue determinadas populações: presos comuns na América Latina, capturados sob a doutrina de guerra global preventiva contra o terrorismo, mulheres invisibilizadas que não se enquadram no conceito de cidadãs etc.) e os segundos são virtuais e opcionais, ou seja, que se tentará cumprir quando houver condições, especialmente financeiras, para isso. Dentro desses últimos direitos, que não podem ser reivindicados perante o poder judiciário, porque, na realidade, constituem imaginárias e graciosas

concessões dos mercados e do Estado com suas lógicas dominantes como, por exemplo, o direito universal a uma educação de qualidade e também um emprego que forneça ao trabalhador uma remuneração digna. Na fraseologia e no imaginário oficial, existem direitos negativos, entendidos como aqueles englobados pelas liberdades individuais nas quais o Estado não deve intervir, exceto para reforçá-los e protegê-los; e os direitos positivos, de empoderamento individual e social, direitos que necessitam da atuação do Estado ou de outro dispositivo para assegurar seu cumprimento. A respeito disso, escreveu recentemente Gutmann:

Proteger a agência humana e os agentes humanos frente ao abuso e à opressão não pode ser equiparado simplesmente (e somente) com liberdades negativas, estar livre de interferência. O núcleo dos direitos humanos tampouco está formado unicamente por liberdades negativas. O direito à subsistência é tão necessário para a agência humana como o direito a não ser torturado. O direito à subsistência não é uma liberdade negativa, enquanto que o direito a não ser submetido a castigos cruéis ou excessivos o é. Uma pessoa faminta não tem maior capacidade de trabalho que outra sujeita a um castigo cruel e excessivo. A inclusão dos direitos de subsistência ao regime dos direitos humanos contribuiu de maneira importante no acordo internacional sobre a natureza dos direitos humanos.⁶

⁶ GUTMANN, A. Introducción. In: IGNATIEFF, M. *Los derechos humanos como política e idolatría*. Barcelona: Paidós, 2003. p. 11.

Ainda que uma análise mais completa da lógica que anima o pensamento sobre os direitos humanos de Amy Gutmann seja feita mais adiante, a referência supracitada permite comprovar que existiriam, a princípio, dois tipos de “direitos” humanos: os de liberdade negativa (liberdade frente ao abuso, à opressão e à crueldade) e os considerados genericamente como de subsistência (não morrer de fome). Na tradição do discurso sobre direitos humanos, estes últimos costumam ser chamados de direitos subjetivos positivos ou sociais (ou de segunda geração), para diferenciá-los dos primeiros que seriam direitos subjetivos negativos que não constituiriam em sua base bens jurídicos, senão aspectos da liberdade individual (ontológica) das quais resultam direitos jurídicos orientados à sua defesa. Estes são considerados “absolutos” e fundamentais, ou políticos e de cidadania (direitos de primeira geração: liberdades pessoais, propriedade, liberdade de consciência e expressão, devido processo legal etc.).

Sem sair do critério de Gutmann, salta aos olhos que o “acordo internacional” sobre a natureza dos direitos humanos (a autora remete à Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, de 1948, e aos pactos que supostamente a tornaram vinculante para os Estados signatários a partir de 1966) não garantiu nem a observância (questão cultural) nem a sanção (questão jurídica) dos direitos subjetivos negativos, os quais respaldam a liberdade humana (segue havendo abusos,

opressões e crueldades que ficam impunes e que, inclusive, garantem prestígio). Já com relação aos direitos de subsistência, assim denominados por Gutmann, e mesmo que reduzamos ao mínimo a ingestão de calorias diárias necessárias para se ter algum discernimento, estes não se cumprem sistematicamente para mais de um bilhão de seres humanos, já que as condições mínimas são descumpridas de diferentes maneiras e com uma continuidade diferente para os outros três bilhões de pessoas. Mais patético é que esse não cumprimento não gera qualquer estupor, sanção ou mobilização político-cultural. Entende-se que “assim é o mundo”. A inobservância sistemática de direitos humanos, desde que foram proclamados pela Assembleia Geral das Nações Unidas, os negativos e os de subsistência, têm menos eco (sanção nem se sonha) cultural e jornalístico que uma Copa do Mundo de Futebol ou as finais dos jogos da NBA.

O fato mais relevante a respeito dos direitos humanos é a distância entre o que se pensa e o que se diz a respeito deles, o que proclama ou pactua e sua observância. Um corolário desse fato é que sua inobservância não provoca manchetes nos meios de comunicação, nem gera marchas tumultuosas, nem lutas nas ruas, nem acusações de cinismo. Isso indica que a “cultura dos direitos humanos” oficial contém sua indiferença em relação a eles, ou pior, sua manipulação: se utiliza a bandeira dos direitos humanos para violá-los ou postegar seu cumprimento para algum futuro quando as circunstâncias tenham sido alteradas

e se faz tudo o que se pode para que essas circunstâncias não mudem. Por supostos direitos humanos também justificam a existência de funcionários bem remunerados em instituições internacionais como as Nações Unidas e a Organização dos Estados Americanos, que aleatoriamente cumprem, melhor ou pior, com suas funções regulamentares.

Quando Gutmann escreve “O núcleo dos direitos humanos tampouco está formado unicamente por liberdades negativas” está supondo que existe uma “natureza” própria de direitos humanos e presume certa natureza humana e um tipo de sociabilidade. Contrariamente a seu critério, e em realidade, não existem “os” direitos humanos (que constituem processos), tampouco existe uma natureza humana (que se autoproduz em sua sócio-história) e as sociedades não se inferem dessa natureza inexistente, exceto como referência idelológica, sem que as tramas sociais inevitáveis (economia, sexo, política, linguagem, imaginários) determinem os tipos de seres humanos possíveis ou necessários para essas relações sociais.

Em termos positivos, o principal desafio dos direitos humanos (a distância entre sua proposta, sua valoração e seu cumprimento) tem como um dos fatores a incompreensão sobre seus fundamentos. Essa incompreensão (ou dificuldade para compreendê-los) levou um autor de prestígio no campo dos direitos humanos a declarar que hoje (escrevia em meados da década de 1970) não importa tanto justificar os direitos

humanos, mas protegê-los.⁷ Trata-se de uma sentença torpe, ainda que muito exitosa. É torpe porque a confusão ou a inadvertência sobre os fundamentos dos direitos humanos tem efeitos significativos sobre sua proteção. Sem uma adequada compreensão desses fundamentos, a observância dos direitos humanos não superará sua fase atual do discurso ideológico oficial sobre assuntos que os dirigentes dos Estados sabem, desde sempre, que não se cumprirão.

Sobre o ponto dos fundamentos, adiantamos um critério: os movimentos populares devem ter claro que o fundamento dos direitos humanos é a luta social. Os setores populares constituem o fundamento sócio-histórico dos direitos humanos. E não vejamos nisso uma ocorrência peregrina. O mesmo autor da desafortunada frase sobre o que interessa em direitos humanos é protegê-los, e não compreendê-los, Norberto Bobbio, escreve, desta vez com maior propriedade:

A liberdade religiosa é efeito das guerras de religião, as liberdades civis, das lutas dos parlamentos contra os soberanos absolutos, a liberdade política e as sociais, do nascimento, crescimento e amadurecimento do movimento dos trabalhadores assalariados e dos camponeses com poucas posses, dos jornaleiros, dos pobres,

⁷ BOBBIO, N. Sobre el fundamento de los derechos del hombre. In: BOBBIO, N. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema, 1991. p. 61. A referência textual é a seguinte: “O problema de fundo relativo aos direitos humanos hoje não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Não é um problema filosófico, mas político” (itálicos no original).

que exigem dos poderes públicos não só o reconhecimento da liberdade pessoal e da liberdade negativa, mas também da proteção do trabalho contra o desemprego, os instrumentos de redução do analfabetismo, o direito à assistência social, à previdência e todas as necessidades que os empresários acomodados podiam satisfazer por si mesmos.⁸

Em suma, isso quer dizer que a compreensão do fundamento dos direitos humanos não passa pela filosofia ou pela consideração de valores, mas pela luta social (com incidência política, jurídica e cultural).⁹ Mas antes de detalhar essa tese, avancemos rapidamente sobre algumas discussões prévias.

⁸ BOBBIO, N. Introducción, op. cit., p. 18.

⁹ Este ponto será trabalhado com mais detalhes em *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos* (H. Gallardo). Também um discípulo de Bobbio, L. Ferrajoli se aproxima, com limitações muito europeias, desse enfoque (ver Sección V, em particular o capítulo 14, de seu livro *Derecho y razón*).

4.

Direito natural e jusnaturalismo em direitos humanos

Norberto Bobbio sustenta que seu pensamento sobre direitos humanos se afirma em três teses:

1. Os direitos naturais são direitos históricos.
2. Nascem no início da Idade Moderna junto com a concepção individualista da sociedade.
3. Convertem-se em um dos principais indicadores do progresso histórico.¹⁰

Utilizaremos sua abordagem para introduzir criticamente e a partir de um ponto de vista popular o universo político de direitos humanos.

¹⁰ BOBBIO, N. Introducción, op. cit., p. 14.

No que diz respeito à primeira tese, a posição de Bobbio costuma ser reconhecida como *juspositivista* e, mais amplamente, como *historicista*. Ainda que essas caracterizações sejam problematizadas, aqui só interessa que o critério juspositivista se demarca e se opõe ao critério jusnaturalista. Segundo este último, que é o critério predominante na sensibilidade cultural dos direitos humanos, as normas jurídicas (relacionadas às legislações e aos tribunais) têm como fundamento ou matriz uma *lei natural* derivada ou da vontade de Deus ou da ordem cósmica, ou seja, das coisas. O Direito se expressa assim de duas maneiras vinculadas hierarquicamente: da lei natural eterna e das normas jurídicas. Para serem justas, estas últimas devem expressar a primeira.

Nessa perspectiva, “direitos humanos” podem remeter a dois conteúdos que correspondem aos dois critérios do Direito Natural. No primeiro deles, que chamaremos Direito Natural Antigo ou Clássico (um de seus estudiosos o chama de “jusnaturalismo realista”¹¹), “direitos humanos” se transformam em responsabilidades humanas *devido* a sua natureza dependente ou de Deus ou de ordem cósmica. Aqui as normas de direito natural ou positivo tem um conteúdo “real” objetivo que vincula os comportamentos humanos. Se o direito se entende não como uma responsabilidade, mas prioritaria-

¹¹ MASSINI, C. I. *El Derecho, los derechos humanos y el valor del derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1987. p. 143.

mente como uma capacidade ou jurisdição ante uma autoridade (terrestre ou divina), isto é, como algo que se tem ou se exerce sem que a autoridade possa legitimamente interpor; então para essa concepção de Direito natural não existem, em realidade, direitos humanos, mas obrigações sob a forma de responsabilidades.

Essa concepção do Direito natural, na qual a rigor não existem direitos humanos, tem chegado até os latino-americanos pela via ideológica e cultural do cristianismo católico. Por exemplo, um casal que não pode ter filhos deseja fazê-lo por meio de fecundação *in vitro* e existe acordo entre eles. Mas para a concepção católica cristã o consenso emocional e racional desse casal não tem valor. Em outras palavras, Deus não aprova a fecundação *in vitro* porque supõe a manipulação de óvulos fora de sua “ordem” natural (o corpo da mulher) e, sobretudo, o descarte ou a destruição de óvulos fecundados ou que poderiam ser fecundados (pois essa é sua função “natural” ou própria), o que a doutrina católica traduz como “destruição da vida humana”. Como o desejo do casal por ter filhos rompe com a vontade divina, eles estão em pecado (da mesma maneira aqueles que ajudam ou cumprem esse desejo) e a norma legal que permite esse tipo de fecundação *não é justa* e não deve ser obedecida. O casal não tem direito a decidir ter filhos fora da cópula e da fecundação “naturais”. Deve, portanto, resignar-se a não tê-los,

pedir a Deus um milagre ou adotar algum. Como se adverte, esse casal está *sujeito a...* Uma normativa, não tem direitos, só deveres, frente ao respeito dessa normativa. E se realiza ações contrárias a essa normativa, está em pecado ou comete injustiça e perpetra soberba: pretende fazer o que Deus não quer, ou pior, proíbe.

Desse modo, em um imaginário com essas características, não pode se dar direitos humanos *modernos*. Por isso, quando Bobbio afirma que “os direitos” (entendidos como capacidades humanas ante a autoridade ou de foro individual em que nenhuma autoridade deve intrometer-se) naturais são direitos históricos, quer dizer, como explicita em sua tese 2, que são modernos. O Mundo Antigo, ao menos o mundo cristão, não podia imaginá-los.

O item anterior tem diversos alcances políticos. Um ponto óbvio é que desde a perspectiva ideológico-doutrinal, a instituição eclesial católica (que é um aparato de poder) apresenta limitações decisivas para promover e defender direitos humanos. A razão é que para ela não existem propriamente esses direitos. Pelo contrário, eles expressam uma secular rebeldia contra os desígnios de Deus (que no caso católico costuma coincidir com os interesses de proprietários e autoridades políticas). Por isso, o amparo de direitos humanos pela Igreja Católica (não por pessoas católicas, que é algo distinto) é mais circunstancial, aleatório e, por desgraça, às vezes, oportunista.

Assim, o interior da instituição da Igreja Católica só se tem “os direitos”, ou seja, as capacidades que determinam a autoridade ou a hierarquia. Trata-se da *ordem devida* das coisas. Por isso, os laicos, por exemplo, resultam subordinados na relação com a administração dos sacramentos, com os religiosos e, dentro do universo laico e religioso, as mulheres sofrem de maiores discriminações e sujeições que os homens.

Outro alcance político que afeta negativamente a compreensão que se tem de direitos humanos na América Latina é que muitos acadêmicos e personalidades “cultas”, em particular aquelas relacionadas com o ensino do Direito, se declaram católicos e se posicionam, portanto, dentro desse imaginário de Direito Natural Antigo, e o promovem explícita ou difusamente em sua vida social. Por isso, discutir a possibilidade legal do aborto em condições determinadas (estupro, razões de saúde ou condições sociais, perigo de morte da mãe ou embrião etc.) se transforma rapidamente em um escândalo, não só pela esperada reação clerical, mas também pela reação de muitos profissionais laicos e seus impactos na sensibilidade coletiva. Nesse caso, se nega a capacidade de discernimento e controle sobre sua existência e seu corpo às diretamente envolvidas: as mulheres. Deus não lhes concede capacidades para decidir sobre seus corpos e suas existências. Tem de entregá-los a sua justiça e sua misericórdia. Tampouco os homossexuais masculinos e femininos são respeitados em seus

direitos de minoria pela instituição católica. Esta, por sua vez, reconhece que são filhos de Deus e que podem fazer parte da comunidade cristã, mas sempre e quando *não pratiquem sua orientação sexual*.

Da mesma maneira, personalidades católicas podem influenciar negativamente os gastos sociais quando, por meio de suas afirmações, reproduzem uma lógica segundo a qual os trabalhadores não o merecem, pois são preguiçosos, desatentos ou bêbados (ou que não fazem justiça a seus empregadores) e que, por último, para aliviar o mal-estar da pobreza há oração, esmolas e humildade, esta última porque conduz ao céu. Essas teses cavernais existem embora venham sendo cada vez menos proclamadas. Insistamos, a doutrina católica enfatiza deveres e responsabilidades das pessoas com a ordem objetiva criada e desejada por Deus, não nos direitos delas para *produzir seu mundo* e seu bem-estar.

Por último, mas não menos significativo, o critério católico acerca dos direitos humanos (ainda que os transforme em deveres) contribui para que a sensibilidade generalizada deles os considere “sagrados” e inatos, derivados do desejo e da criação de Deus e ligados a valores determinados, como a dignidade humana. Esse tipo de sensibilidade (ainda que sua fonte ideológica principal não seja o catolicismo), permite perseguir, submeter e inclusive matar a quem ofende essa dignidade (terroristas, por exemplo, grevistas ou

*maras*¹²), considerados inimigos de Deus (marxistas ou comunistas) ou hereges (os indígenas da América durante a conquista espanhola). Em nome da “dignidade humana”, se liquidam a quem a ataca ou a nega¹³ e, evidentemente, menosprezam grupos como os afro-americanos.

Se só existisse catolicismo, nunca haveria existido direitos humanos. Com efeito, direitos humanos se pronunciam, na gestação das sociedades modernas, tanto respondendo inicialmente às necessidades dos senhores feudais, depois de comerciantes e banqueiros, mais adiante dos industriais e grandes proprietários, e finalmente das corporações financeiri-

¹² Segundo nos indica Paulo Mortari Araújo Correa, as *maras* (e as *pandillas*) são os nomes pelos quais as gangues de rua são comumente chamadas no Triângulo Norte da América Central. Correa nos diz que “Ambos os termos se referem a grupos que, majoritariamente (mas não unicamente), são constituídos por jovens do sexo masculino e cujos membros compartilham de uma identidade comum, o que inclui a adoção de um ou mais bairros ou regiões de sua cidade como seu próprio território, o uso de formas de comunicação e expressão cultural específicas (entre gírias, gestos corporais, tatuagens, grafites em muros e ritmos musicais) e, até mesmo, a aplicação de rigorosas normas de conduta. Ademais, lhes é frequentemente atribuída a prática de crimes de variada gravidade, podendo abranger desde extorsões e tráfico de drogas ilícitas até roubos à mão armada e homicídios”. CORREA, P. M. A. *As maras e pandillas no Triângulo Norte da América Central e a atuação dos Estados Unidos em seu combate*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas, Universidade Estadual Paulista, Universidade Estadual de Campinas, Pontifícia Universidade Católica-SP, São Paulo, 2015. (N. T.)

¹³ Assim, por exemplo, o professor universitário católico Massini, escrevendo no tempo da ditadura argentina de Segurança Nacional, estima que como os marxistas não creem em direitos humanos (por serem ateus), não podiam alegar esses direitos para evitar serem torturados, assassinados ou perseguidos (MASSINI, p. 172). Com independência de qualquer legislação, os marxistas são culpados filosóficos. Na transição entre os séculos, os Estados poderosos que dominam o Conselho de Segurança da ONU chamam “intervenção humanitária” uma ação militar que liquida gente em nome dos direitos humanos (Ruanda, Srebienica). Em outras, a ação é unilateral, como na guerra dos Estados Unidos contra o povo e o governo do Iraque. Mas sempre se faz sob a bandeira “da” democracia e “dos” direitos humanos. (N. T.)

ras, agroindustriais, oligopólios e monopólios, *contra*, também inicialmente, *as autoridades políticas e religiosas* que monopolizaram todos os dispositivos de poder social com a desculpa de que seus cargos e suas instituições derivam da vontade de Deus. Direitos Humanos surgem para limitar o poder absoluto que sobre vidas, propriedades e consciências tinham os senhores feudais, as autoridades religiosas e os reis. Por isso, nascem como prerrogativas ou capacidade de quem fazia riquezas com seu esforço econômico e também de proprietários mais tradicionais, *contra* autoridades e poderes vigentes. Aqueles que reclamam os direitos humanos, o fazem *contra* as autoridades e porque desejam que existam outros poderes políticos e culturais que lhes permitam propor e alcançar seus objetivos com certa segurança. Uma primeira carta política que limitava os poderes do rei para sequestrar o dinheiro alheio (impostos) e empregá-lo em seus interesses particulares é tão antiga quanto 1215 (*Carta Magna*, Inglaterra). Formulava-se, assim, as condições para avançar na constituição de um poder judicial independente.

A partir dos grupos que acumulam riquezas e prestígio, os grandes inimigos dos *seus* direitos humanos hoje (direitos das corporações) são trabalhadores e cidadãos comuns organizados em sindicatos e movimentos sociais ou por se mobilizar ou por impedir a destruição dos habitats naturais ou sociais. Trataremos desse assunto mais adiante.

Uma segunda maneira de entender o Direito Natural, à maneira *moderna*, que usualmente se chama *jusnaturalismo*, deriva direitos humanos não diretamente de uma lei natural divina ou cósmica, mas da *natureza* humana. Dentro da lei natural, os seres humanos têm determinada natureza (o ser próprio), e ela tem recursos que se projetam como prerrogativas jurídicas ou legais ante às quais o poder político não tem legitimamente, ou seja, moral e juridicamente, capacidade de interferir. Direitos Humanos nascem assim com cada indivíduo e, ademais, se projetam como essência da Humanidade. O autor europeu mais significativo dessa versão moderna do Direito Natural é o inglês John Locke (1632-1704), que determinou que os seres humanos nascem iguais (universalidade), racionais, livres (com vontade) e proprietários (porque conseguiram suas riquezas mediante seu trabalho). Seu pensamento sobre direitos humanos, no que aqui compete, invisibiliza as lutas sociopolíticas que se davam na Europa desde ao menos o século XIII, e as traduz e condensa em uma doutrina sobre “a” natureza humana individual. Essa natureza é projetada como um valor absoluto (a Humanidade) e como tal valor retorna sobre as relações humanas para dar-lhes um caráter eterno e inviolável por “natural”. O que faz a doutrina de Locke, então, é invisibilizar as relações humanas (conflitivas) contidas no fundamento sociopolítico da reivindicação por direitos humanos para determinar que esse fundamento está no indivíduo livre

(ou seja, autônomo), racional, *proprietário* e igual. Como essas características são invioláveis porque constituem fundamento da humanidade de cada um, direitos humanos aparecem como integrais (compreendendo a todo indivíduo ou pessoa) e universais (abarcam todos os seres humanos).

A influência do pensamento de Locke fez com que algumas proclamações de alcance internacional e fundantes dos direitos humanos no século XX (Declaração Universal das Nações Unidas e Declaração Americana dos Direitos e Deveres dos Homens, por exemplo) o inferissem difusamente, ainda que não o citassem. Assim, a declaração universal assinala que os seres humanos nascem livres e iguais, dotados de razão e consciência (Art. 1^o), e o inciso 2 de seu artigo 17 garante a inviolabilidade jurídica da propriedade. Mais importante, as teses de autores recentes no campo dos direitos humanos, como M. Ignatieff, que remetem a um “universalismo” moral e ao individualismo, ou a valores que condensam a dignidade humana (L. Ferrajoli) se apoiam no pensamento de Locke. Quando Bobbio, em sua tese 2, fez referência à “concepção individualista da sociedade”, ele tinha em mente as opiniões do mesmo filósofo.

E o que aqui interessa, o Direito Natural moderno, o *jusnaturalismo* mediatiza a lei natural eterna colocando uma *natureza humana* dotada de certas características que se reivindicam inatas e universais. Equipados dessas características,

desprendem-se os direitos “naturais” ou fundamentais que devem ser protegidos pelas leis positivas e reconhecidas pelo Estado. Esses direitos são, pois, capacidades e prerrogativas do indivíduo na qualidade de ser humano (humanidade) e menosprezá-los ou violá-los implica um delito de “lesa-humanidade”, ou seja, que lesiona a Humanidade como tal.

Importa aqui destacar dois aspectos dessa última concepção de Direito natural, em outras palavras, do jusnaturalismo. O primeiro é que os indivíduos têm “direitos” com inteira independência de suas relações sociais, sejam as que o constituam, sejam as que se valorizam em seus contextos sociais. Esses direitos não podem ser afetados se o indivíduo é empresário ou trabalhador; indígena, negro ou branco; homem ou mulher. Os direitos inatos, próprios da natureza humana, são independentes e prévios às relações sociais em que estão esses indivíduos. Os aspectos fundamentais do ser humano, os que se prolongam em direitos, são alheios à sociabilidade. Existem direitos ante e com independência de toda a trama social, seja econômica, sexual ou cultural. Esse individualismo é, na realidade, uma construção ideológica (inclusive no sentido de ilusória ou fantasiosa) e não resiste a nenhuma análise.¹⁴ Na obra de Locke, o indivíduo ausente de relações sociais ou prévio a elas, não

¹⁴ Um negro, por exemplo, não existe senão como “efeito” de relações sociais piores de racismo.

existe, exceto como referência ideológica. A concepção de sociedade em Locke não é individualista, senão *orgânica*.¹⁵

O que interessa destacar da concepção jusnaturalista moderna (e, portanto, do Direito natural como critério) é que essa é uma noção e uma valoração fechada da natureza humana e a invisibilização das relações sociais constitutivas dessa natureza são como um referente metafísico e ideológico a partir do qual é possível negar todo direito e humanidade àqueles que não coincidem com essa natureza, tanto mais radicalmente, por sua cultura,¹⁶ quanto circunstancialmente por suas ações. Em nome de “direitos humanos” *naturais*, se faz possível, então, perseguí-los, reduzi-los, forçá-los a serem diferentes ou até mesmo exterminá-los. Por exemplo: a conquista e a colonização iniciais do território do que hoje são os Estados Unidos confrontou emigrantes europeus com povos e culturas indígenas. Os primeiros eram portadores do proprietarismo capitalista individualista. Os segundos costumavam ser povos caçadores e coletores, transumantes, com uma religião natural. Os imigrantes

¹⁵ Consulte os trabalhos de Macpherson (*A teoria política do individualismo possessivo*, publicado no Brasil em 1979, pela Editora Paz e Terra [N.T.]) e H. Gallardo (*Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*). Para a concepção individualista, o texto de Bobbio já citado. A concepção orgânica supõe que os indivíduos só podem ser entendidos em um coletivo bem ordenado. Essa é a tese de Locke.

¹⁶ Na tradição hindu, por exemplo, a noção de “direito” contém sempre uma prestação prévia, ou seja, uma relação. Um indivíduo com direitos inatos não é pensável (Cf.: PANDEYA, R. C. *Fundamentos filosóficos de los derechos humanos. La perspectiva hindú*. In: *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Barcelona: Serbal/UNESCO, 1985. p. 295).

européus julgaram os ameríndios como irracionais ou selvagens (não valorizavam a propriedade nem o lucro); ameaçadores (defendiam sua territorialidade tradicional não registrada juridicamente) e moralmente irreversíveis (por seu tipo de família, não monogâmica nem nuclear); suas crenças religiosas pueris e, sobretudo, porque tendo em vista o “progresso” capitalista (armas, ferrovias, moradias, cidades, tecnologia etc.) não se somavam a ele e insistiam em reproduzir as próprias formas de existência de modo que nem sequer podiam ser recrutados como força de trabalho assalariada ou escrava. Na melhor das hipóteses, eles poderiam ser usados como guias, em guerra, por seu conhecimento do território. Nessas condições, apareceu o lema: “O único índio bom é o índio morto”. O índio, Sioux ou Cheyenne, não tinha nenhum direito porque não era ocidental nem se mostrava interessado em adaptar-se culturalmente ao Ocidente. Eles foram expropriados, assediados e quase aniquilados durante a segunda metade do século XIX. Não se via nisso nenhum problema moral porque não era um crime matar “selvagens” irremediáveis.

O recurso a uma natureza humana fixa, valorada como incluyente/excluyente, facilita, então, a utilização dos direitos humanos como uma bandeira ideológica contra aqueles percebidos como distantes, diferentes, inferiores e irreversíveis. Nesse início do século XXI, é fácil perceber isso na construção imaginária do “terrorista”, gestada no marco da guerra global

preventiva. O mesmo acontece com a figura do “narcoguerrilheiro” para a situação latino-americana. Antes, esse lugar era ocupado pelo “comunista”. Em países como a Guatemala, o índio é um “cachorro”. A figura do “descartável”, criada pela violência colombiana, determina uma não-pessoa a quem se deve eliminar para que possam existir a verdade, o bem e a beleza. Em países conservadores, como a Costa Rica, os líderes dos trabalhadores, especialmente em situações de agitação social, tendem a ser considerados como não-pessoas. Adultos e jovens pertencentes às maras também são considerados e tratados como não-pessoas. Todas essas perseguições e violências (às vezes aplaudidas, mas sempre impunes) podem ser feitas para defender a segurança e os direitos humanos daqueles que, sim, são pessoas, isto é, autoridades e aqueles que aceitam sua autoridade.

5.

Excursus sobre os direitos humanos fundados em valores

A abordagem anterior tem como objeto uma delimitação precisa e com alcance popular: não é possível conciliar Direitos Humanos com um Direito natural que sustenta valores eternos ou fixos, quaisquer que eles sejam. Isso vale para o Direito natural antigo e para o jusnaturalismo moderno. Se os direitos humanos se referem a valores eternos, então, se faz possível também, apelando a eles, violar direitos humanos dos considerados diferentes que passam a ser tratados como inferiores ou aberrações. Índios, muçulmanos, delinquentes, homossexuais, empobrecidos, emigrantes, deslocados, derrotados em guerra, por exemplo.

Os direitos humanos fundados em valores não servem para situações de crise ou de conflitualidades significativas.

E os movimentos e as mobilizações populares na América Latina geralmente desencadeiam crises e expressam conflitos muitas vezes extremos.

Esse ponto questiona a educação em valores universais ou em uma moral universal. não é adequada para os objetivos das lutas populares cujos valores se materializam no próprio processo de luta. Se há educação em valores, estes não podem ser formas universais e, com isso, abstratas. Têm de ser valores sócio-históricos, surgidos em testemunho da luta popular. Têm de ser valores comprometidos com as relações sociais.

Vamos delinear um tema a título de exemplo. Ainda que os evangelhos, e com eles, Jesus de Nazaré, sejam antigos, essas crônicas não discutem a dignidade humana (um valor frequentemente associado aos direitos humanos) por serem todos filhos de Deus, mas sobre as *experiências do próximo*. O valor “dignidade humana” se materializa nas relações humanas nutridas pelo testemunho de lógicas de reconhecimento e acompanhamento, em especial aos “diferentes” e discriminados, ou a partir deles. Assim, a parábola do samaritano se conta colocando o samaritano, um discriminado, como protagonista das relações libertadoras, e não como vítima de tramas de sujeição. A parábola resulta, assim, escandalosa para a época. Jesus não ensina o valor da dignidade humana, mas sim que a testemunha, e exemplifica e chama todos a dar esse testemunho e exemplo. O que ensina é que os valores se constituem mediante

práticas e relações. Eles são aprendidos por imitação ou emulação. Por outro lado, a dignidade humana, valor metafísico ensinado pela instituição católica, não é evidenciada por sua organização hierárquica e discriminatória. Nesse sentido, Jesus de Nazaré, ainda que pertencente ao Mundo Antigo, está mais próximo dos direitos humanos do que a Igreja Católica hierárquica, cujo cristianismo é um discurso de poder e da segurança que pode oferecer esse poder, não de reconhecimento e serviço. É claro que Jesus de Nazaré não falou de “direitos humanos”, porque para ele os seres humanos são livres para obedecer ou não à vontade divina. O único “direito”, entendido como prerrogativa ou capacidade, seria a liberdade. Mas recusar a Deus implica não ascender ao Reino. Que os direitos humanos tenham como antecedentes as crônicas evangélicas é, portanto, uma polêmica que deve alimentar-se com análises que facilitem distinguir tanto o ideológico dessas crônicas como as distorções do mesmo tipo dos que podem ser portadores de direitos humanos.

6.

Direitos Humanos e juspositivismo

Se os direitos humanos não podem seguir-se, para os setores populares, de nenhuma variedade de Direito natural, porque essas variedades pressupõem valores eternos e uma moral universal que se enchem de sentido a partir de práticas autoritárias de poder, então poderia se pensar que eles são bem fundamentados por um critério jurídico que se opõe às posições do Direito natural. Esse critério jurídico existe e se chama *juspositivismo*.

O juspositivismo reconhece como único Direito aquele que se plasma em constituições, leis, regulamentos ou na tradição sócio-histórica e que, por esse motivo, pode ser reclamado perante um tribunal ou uma corte de justiça. Esse tipo de Direito é uma *norma positiva* (que é efetivamente vinculante

ou devida porque seu não cumprimento acarreta sanção ou sanção legal). Não há, portanto, nenhum Direito natural nem uma referência a um sentimento de justiça que sustente ou seja matriz das normas legais. As normas legais o são porque seguem o processo legislativo que as torna leis, ou seja, normas vinculativas. Isso quer dizer que não são “justas”, no sentido do Direito natural, mas eficazes para convivência ou coexistência social. Sua “justiça” provém da sua eficácia social, não de uma ordem moral universal.

O juspositivismo é, propriamente, também uma criação das sociedades modernas. Embora seu antecedente esteja nas obras de Thomas Hobbes (1588-1679), alcança seu maior vigor no século XIX no marco do positivismo filosófico e encontra características fundacionais na crítica kantiana das “naturezas”, na escola napoleônica da exegese, na corrente histórica alemã (não haveria “o” Direito, mas Direitos gestados pelos povos e em constante transformação) e nos desafios jurídicos da Revolução Industrial que abrem o caminho para uma sociologia do Direito que, metodologicamente, pode prescindir de uma Filosofia do Direito (esta última disciplina foi por muito tempo sinônimo de Direito natural).

No que aqui interessa, para o juspositivismo não existe mais direito do que o que pode ser reivindicado ou exigido perante um tribunal. E pode ser exigido porque está previsto em algum corpo legal. A fonte de todo direito está, portanto,

no mesmo Direito, ou seja na Constituição e nos códigos. O efeito dessa posição é o papel central desempenhado pelo Estado e pelos legisladores que atuam de acordo com a legalidade estatal. “Justo” é o que resolvem os tribunais de acordo com o Direito, não que cada um receba seu direito de acordo com um sentimento moral ou com a simpatia que desperta seu caso. Os tribunais de justiça o são, portanto, porque decidem de acordo com os procedimentos e os conceitos jurídicos vigentes, não porque dão a cada um o que lhe pertence por natureza. Por isso um advogado juspositivista não reclama a um juiz que se “faça justiça ao seu cliente”, mas sim que se considere e resolva sua situação jurídica “de acordo ao Direito”, isto é, a normas positivas e aos procedimentos estabelecidos como legais. Por essa razão, as decisões ou sentenças de algumas cortes podem ser recorridas (e com isso têm a possibilidade de serem alteradas) por outras de segunda ou terceira instância. Por essa razão, todas as leis e regulamentos legais tem como fonte a Constituição, que é sua legislação mãe. Nenhuma norma pode ser inconstitucional.

Para o juspositivismo um direito humano, então, existe porque pode ser reivindicado perante um tribunal nacional ou internacional. Não existe porque são “naturais” ou sagrados ou expressam a dignidade humana, mas porque estão reconhecidos por normas jurídicas e podem ser reclamados ante tribunais ordinários ou especiais. O que não pode ser reivindicado perante um tribunal, não existe como um direito. No máximo, se trataria

de uma “expectativa” (social, cultural) de direito, mas não de um direito jurídico, ou seja, determinado por uma lei.

A partir disso, se segue o papel determinante desempenhado pelo Estado e sua legislação em relação aos direitos humanos. E, durante o século XX, da “universalidade” jurídica que decorre dos *pactos internacionais* entre esses Estados para apreciar, sustentar e proteger direitos humanos e também seus acordos para o funcionamento de tribunais *ad hoc* (especiais) ou permanentes, nos quais podem ser denunciadas violações de direitos humanos. Esses pactos internacionais são relativamente recentes. Direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais foram reconhecidos em 1966. O Tribunal Penal Internacional, a primeira corte permanente com capacidade para investigar e punir indivíduos responsáveis pela violação de direitos humanos e do direito humanitário, foi estabelecido apenas em 2002 e com o déficit de que Estados importantes, como Estados Unidos, China e Índia, não aceitaram sua competência.

Das relações entre juspositivismo e direitos humanos surgem desafios diferentes aos propostos pelas relações entre Direito natural e direitos humanos. Em primeiro lugar, a discussão sobre se o Estado reconhece ou constitui esses direitos. Se só os reconhece, os direitos humanos fariam referência a propriedades sociais e individuais pré-jurídicas que se prolongam como figuras jurídicas. Essas propriedades poderiam ser estimadas como “naturais” ou como sócio-históricas. Se, por outro lado,

o Estado constitui direitos humanos, eles só existem se puderem ser reivindicados perante algum tribunal. Dessa forma, a qualidade e a quantidade de direitos humanos dependeriam de cada realidade estatal. Esse último se resolve em parte com pactos internacionais e tribunais, como o Tribunal Penal Internacional. O primeiro desafio, por outro lado, só pode ser resolvido a partir do ponto de vista popular através de uma *leitura sócio-histórica de direitos humanos*. Isso quer dizer que os direitos humanos tem como fundamento lutas sociais que propõem transferências de poder que devem ser estabelecidas na legislação e serem culturalmente assumidas para que as decisões judiciais alcancem eficácia.

Encontramos, assim, três grandes tipos de leitura sobre os direitos humanos. As leituras do Direito natural, antigo e moderno, que contêm a possibilidade de negar direitos humanos àqueles cujas práticas não coincidam com uma moral universal decidida autoritariamente, isto é, pelo poder econômico, político e cultural. A leitura do direito positivo ou histórico, que pode incluir violações legais a esses direitos, porque sua realidade é inteiramente jurídica ou formal (é norma o que segue o procedimento legal que constitui as normas), questão que só pode ser protegida por pactos interestatais e tribunais internacionais, cujo caráter não é necessariamente popular e, facilmente, pode ser antipopular. E a leitura sócio-histórica dos direitos humanos, cujas raízes, como veremos, são populares.

7.

Segunda tese de Bobbio

A segunda tese de Bobbio afirma que os direitos humanos nascem no início da Idade Moderna, junto com a concepção individualista da sociedade. Essa tese contém elementos deslocados (posicionados de maneira incorreta) e uma afirmação inteiramente falsa. O falso posicionamento se produz porque enlaça, como se fossem necessários ou tivessem uma relação de causalidade, processos sociais como as guerras de religião, o auge da economia mercantil, os conflitos socioeconômicos e culturais, condensados nos enfrentamentos entre parlamentos e soberanos absolutos (ou posteriormente nas lutas dos trabalhadores por seus direitos sociais) etc., com uma produção ideológica específica: o recurso ao *indivíduo natural e livre*, próprio da economia política e da filosofia política burguesa dos séculos XVII e XVIII.

Esse indivíduo natural e livre¹⁷ é inteiramente uma construção ideológica que busca e permite invadir os impérios e os abusos derivados do sistema feudal, clerical e absolutista de poder reinante, fazendo do trabalho e do consentimento de cada um o fundamento da riqueza e da legitimidade dos governos. Esse é o objetivo do pensamento político de J. Locke, por exemplo, a quem Bobbio considera o filósofo mais significativo nesse campo. No entanto, a possibilidade ideológica do “indivíduo” foi o resultado e a exigência de processos sociais derivados do aumento do comércio, da conquista da América, da necessidade de emancipar as consciências, dos avanços técnicos, tecnológicos e científicos, dos processos de urbanização etc., que colocaram em crise o conjunto do antigo regime de poder personalizado em nobres e sacerdotes.

A referência à concepção individualista da sociedade (oposta à organicista e coletivista) é, então, falsa porque ideológica, e resulta da compreensão de que o fundamento dos direitos humanos reside em afirmações filosóficas e ideológicas, e não em processos sócio-históricos. O ponto é particularmente errôneo porque o filósofo que Bobbio menciona como decisivo para sua tese é J. Locke, que não apresenta uma concepção individualista da sociedade, mas uma organicista, e para o qual a igualdade natural dos seres humanos remete a que todos nascem sem

¹⁷ Além disso, racional, por calcular, como se advierte na filosofia de René Descartes.

estar submetidos a nenhuma autoridade política. Porém, a sociedade os faz diversos, ou seja, não iguais e, dentro desses não iguais, existem alguns superiores e outros inferiores. Escreve:

Embora tenha dito anteriormente que “todos os homens são iguais por natureza”, não se deve entender que eu me referia a toda a classe de igualdade. Os anos e as condições pessoais podem dar a certos homens um justo direito de precedência. A superioridade de faculdades e méritos pode colocar outros acima do nível geral. O nascimento a uns, as alianças e os benefícios recebidos a outros podem exigir o testemunho de seu respeito a quem os ganhou por natureza, por gratidão ou por outras considerações.¹⁸

Em Locke, o ideologema da igualdade remete exclusivamente a que nenhum ser humano tem autoridade governamental sobre outro, exceto se esse último tenha consentido. Porém, do ponto de vista social, os homens não são iguais — no sentido que tenham os mesmos direitos ou as mesmas capacidades, naturais e jurídicos — às mulheres, nem os pais, em particular o homem, são iguais aos filhos, nem o vencido em guerra justa é igual ao vencedor, nem, muito menos, quem tenha ameaçado a propriedade de outro: este perde sua qualidade humana e pode

¹⁸ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar, 1976. p. 54. Em português, *Segundo tratado sobre o governo civil*, foi publicado pela Edições 70.

ser tratado como uma “besta daninha”.¹⁹ Isso se examinamos só o *Segundo Tratado...* Se a fonte textual for ampliada a outros de seus ensaios, como o *Anteproyecto de una exposición con un esquema de métodos para el empleo de los pobres*²⁰ encontramos que Locke distingue três tipos de experiência social humana: a dos proprietários, a dos trabalhadores e a dos mendigos. Os dois últimos grupos não são plenamente humanos e os mendigos, incluindo as crianças, não tem direito algum e devem ser perseguidos, aprisionados e maltratados para advertência social. A essas discriminações deve-se agregar quem agride a propriedade, indivíduos que, já foi dito, estão sujeitos ao tratamento despótico de suas vítimas ou de quem as representam: a sociedade ou a humanidade. Em Locke, “direitos humanos” não se predicam de um modo universal à espécie e a cada um de seus membros porque, em sua perspectiva, a espécie não existe.

Agora, com efeito, *a espécie humana não existe* como um dado, um fato ou uma natureza. Mas esse “não existe” é diferente do de Locke. Não existe porque a humanidade deve ser produzida ou autoproduzida e, como tal, se constitui em um processo aberto. Por enquanto, a espécie *biológica* humana exis-

¹⁹ Examinamos amplamente essas questões em *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos e John Locke y la teoría del poder despótico*. Para um tratamento sistemático do pensamento social e político de Locke pode-se ver C. B. Macpherson em *Teoría política del individualismo posesivo (Teoría política do individualismo possessivo)*, publicado no Brasil em 1979 pela editora Paz e Terra).

²⁰ *Anteproyecto de una exposición con un esquema de métodos para o emprego dos pobres*, em tradução livre. (N.T.)

te (embora seja também um processo, não algo fixo), porém a espécie *cultural* humana, ou humanidade, não existe senão como processo de busca e de autoprodução. As formações sociais modernas, com sua ênfase no caráter antropológico do trabalho, sua proclamação da autonomia das consciências, seu rechaço às instituições autoritárias, seu Estado de Direito (que supõe a participação cidadã e a soberania a partir de interesses particulares discutidos e articulados como projeto coletivo ou comunitário) e direitos humanos, entre outros fatores, são um momento desse processo de busca e autoprodução. Entretanto, não é o momento de realização universal, sem mais, de direitos humanos nem da humanidade. É um momento que oferece possibilidades e que também as nega e declara impossíveis, ou as proíbe. Este último deve ser lido como: as autoridades que personificam seus poderes e as lógicas a que servem, as declaram impossíveis ou as proíbem.

Recorramos a um exemplo de uma literatura insuspeita, porque provém de um acadêmico estadunidense, a quem não se pode acusar de esquerdismo ou terceiromundismo. É unicamente um estudioso estadunidense com prestígio. O que ele discute é se a lógica democrática (que ele percebe restritivamente) é compatível com a lógica de acumulação de capital, isto é, se as instituições democráticas podem atingir a maturidade nas sociedades burguesas. Para isso, indicou previamente a distância que existe entre a liberdade suposta pelas instituições democráticas e a liberdade derivada de um regime

de mercado capitalista. A primeira liberdade é a capacidade de autodeterminação para adotar decisões coletivas obrigatórias. A segunda, capacidade primária de eleição no mercado. Essas liberdades entram em conflito. Escreve:

Assim, os ventos da doutrina (liberal) disseminam as primeiras sementes da discórdia entre a democracia e o capitalismo. O que os consumidores são livres de gastar depende de seu acesso, e não é provável [pelo contrário, é muito improvável] que o acesso de todos esteja equitativamente distribuído. Agora bem: se o acesso, a riqueza e a posição econômica das pessoas são também recursos políticos, e se estes recursos não estão distribuídos de forma equitativa, como os cidadãos poderiam ser iguais no plano político? E se não podem sê-lo, como a democracia poderia existir? Inversamente, se a democracia tem que existir e os cidadãos tem que desfrutar de igualdade política, não será necessário algo diferente de uma economia de empresas privadas orientadas para o mercado, ou pelo menos uma modificação bastante drástica deste sistema?²¹

Da abordagem de Dahl interessam popularmente dois aspectos: primeiro, que as liberdades política e econômica nas formações sociais de inspiração burguesa não são nem idênticas, nem se seguem uma da outra, nem podem ser reduzidas a um denominador comum. São diferentes e tendencialmente

²¹ DAHL, R. *La democracia y sus críticos*. 2. ed. Barcelona: Paidós, 1993. p. 391-392. (grifo nosso.)

conflituosas. Segundo, e que é o que aqui se expõe, que as instituições democráticas maduras, ou seja, cuja lógica percorre todas as instâncias sociais, resultam, na prática, proibidas ou impossíveis sob o regime capitalista. Neste só podem existir, e consentir-se, ideologias sobre o valor das instituições democráticas (usualmente nomeadas como “a” democracia) e simulacros práticos que removem e substituem sua não factibilidade.

O mesmo pode-se dizer de direitos humanos: estes são não factíveis e proibidos em sua universalidade e integralidade pela organização da sociedade capitalista. Nelas, só se podem produzir ideologias sobre seu valor e simulacros práticos (legislações, tribunais, casuísticas) que removem e substituem sua impossibilidade no marco dos impérios reinantes. Nas sociedades burguesas, direitos humanos têm um alcance aleatório. Ou seja, se cumprem ao azar.

A discussão preliminar sobre a segunda tese de Bobbio mostrou os seguintes resultados:

- a. A expressão “direitos humanos” não remete a uma humanidade realizada, ou um dado da experiência, senão a uma humanidade por realizar, a um processo de humanização. Essa realização processual é conflitiva.
- b. Na medida em que as lógicas proprietaristas e mercantis que gestam as primeiras demandas por direitos humanos juridicamente reconhecidos

não podem (nem pretendem) compreender os seres humanos de uma forma universal (todos) nem integral (cada um de seus aspectos) a expressão, universalizada, designa simulacros e oculta impossibilidades ou procedimentos aleatórios.

- c. A chamada “concepção individualista da sociedade” é uma das ideologias que oculta a impossibilidade, exceto sob sua forma aleatória, de direitos humanos nas sociedades orientadas à acumulação de capital.
- d. Na época moderna, a chamada “concepção orgânica” da sociedade ou os “coletivismos” (comunista, fascista, nacional-socialista etc.) constroem correlatos ideológicos (muletas) para o individualismo ideológico que se deseja sustentáculo dos direitos humanos. A discussão sobre esses direitos, e sobre seu caráter, passa por outra parte. Essa “outra parte” não é uma nova ou distinta percepção “da” sociedade, mas resulta de uma análise das relações sociais que a constituem. Essa última atitude permite uma aproximação popular aos direitos humanos. Essa aproximação popular é a sócio-histórica.

8.

Terceira tese de Bobbio

A terceira tese de Bobbio indica que direitos humanos se convertem em um dos principais indicadores do progresso histórico. Embora a tese de Bobbio se inscreva em um marco mais amplo, podemos apontar uma das referências desse “progresso”. Este se conformaria assim: a) fase filosófica (individualista); b) fase constitucional-nacional (declarações nos Estados Unidos e na França); e c) declaração e pactos entre Estados (Nações Unidas, 1948-1966). Como se adverte, se trata de marcos “culturais” ou políticos em sentido restritivo (acordos entre Estados). Como fundamento, Bobbio põe no início dessa série progressiva uma filosofia que, obviamente, não é tal fundamento, mas decantação filosófica de outros processos sócio-históricos. Seus marcos, na realidade, constituem condensações de

processos sócio-históricos, cada qual em seu nível, não sendo, portanto, sua causa ou seu fundamento. As causalidades e os fatores fundantes têm de ser buscados nesses outros processos sócio-históricos de *incidência generalizada* (como o desdobramento da economia mercantil) e que, além disso, são *conflituosos*.

Não obstante, podemos ainda nos referir a outro dos indicadores do “progresso” a que alude Bobbio. Trata-se do eixo contínuo configurado pela tensão entre lutas pela defesa (ou conquista) de novas liberdades contra velhos poderes. Essa continuidade estaria na base do fenômeno das gerações de direitos (de primeira, segunda, terceira... geração). Descreve esta continuidade de uma maneira particularmente desafortunada:

Certas exigências nascem apenas quando nascem certas necessidades. Novas necessidades nascem em relação à [sic] mudança das condições sociais, e quando o desenvolvimento técnico permite satisfazê-las.²²

Essa segunda forma de “progresso” supõe que as necessidades ligadas à relação salarial (uma das que conforma direitos de “segunda geração” ou econômicos, sociais e culturais) apareceram depois (quase um século depois) dos direitos de primeira geração (humanos e cidadãos). Dessa maneira, existia relação salarial, mas esta não se ligava a nenhuma expectativa de direito e, por isso, a nenhuma luta social. De repente, “quando o desenvolvimen-

²² BOBBIO, N., Introducción, op. cit., p. 19.

to técnico permite satisfazê-las” surge a exigência. A continuidade desse “progresso” parece estar determinada pelo desenvolvimento técnico que se coloca como determinante da “mudança das condições sociais”. Assim, e no imaginário de Bobbio, direitos humanos aparecem como uma constante da articulação capitalista da produção, de modo que essa articulação seja o fundamento efetivo das demandas expansivas e cumprimento dos direitos humanos. Nisso consistiria o progresso. Pelo contrário, mais adiante se mostrará que a organização capitalista da produção, e com isso da mudança, desperta expectativa de direitos, e por sua vez proíbe a materialização desses direitos. Dessa maneira, existem *ao menos* duas racionalidades em disputa e o que é progresso para uma delas contém uma derrota para a outra. Por isso é que não se pode falar de “progresso” como uma variável contínua. Direitos humanos estão ligados a disputas e fraturas sócio-históricas, não a um contínuo “cultural” ou algum tipo constante de acumulação.

Posto que o fundo dessa discussão é a crítica das noções de “progresso” e “desenvolvimento” na qualidade de indicadores ideológicos²³ de uma filosofia da história que

²³ Modernamente, o progresso remete à universalização, até ficar sem rivais, da razão burguesa republicana e suas instituições. O “progresso” aponta, então, para a paz perpétua. O desenvolvimentismo é uma ideologia derivada do evolucionismo e do naturalismo (biologicismos) pelo qual a humanidade e suas sociedades avançam, por meio do crescimento econômico, desde etapas inferiores a fases superiores em um itinerário inevitável. As fases desse itinerário constituem o “progresso”. Progressismo e desenvolvimentismo se ligam na América Latina com a busca da modernização. A tese contrária ao “progresso” histórico não é o pessimismo, senão uma compreensão política (e estrutural) da história.

permite discriminar seres humanos: a quem se opõe a esse progresso (indígenas e povos/culturas atrasados), aqueles que o alternativizam (socialistas, comunistas, utópicos, lutadores pela paz etc.) ou aqueles que são identificados como “inimigos” (terroristas, comunistas, portadores de sentimentos atávicos ou tribais, como a demanda por solidariedade, críticos do “progresso” etc.), e tratá-los como objetos ou coisas. Aqui, diferentemente de Bobbio, se indica que o critério de “progresso” é a constituição da humanidade liberta e que esta é uma *aposta* em situação (incerta, portanto) e um *processo aberto* que pode conter fraturas, retrocessos, esmagamentos, vias paralelas... nunca um dado ou a realização última de alguma “natureza” por e para um Sujeito privilegiado. Afirmar a necessidade de ganhar autonomia (comportar-se como sujeito) por parte dos seres humanos e movimentos sociais não implica o postulado de um Sujeito. Não existe *um* Sujeito da libertação, o Proletariado, por exemplo, nem um Sujeito privilegiado e abstrato (a Humanidade ou o indivíduo) que vai ganhando direitos humanos. Existem lutas libertadoras que autoconstituem sujeitos particularizados em situações específicas. Entre essas lutas, estão as lutas por direitos humanos.

9.

Elementos para uma compreensão sócio-histórica e popular de direitos humanos

Sobre direitos humanos existem, e são os mais estereotipadamente difundidos, critérios de Direito Natural clássico e jusnaturalista ou moderno. A recente morte de João Paulo II, por exemplo, permitiu àqueles que o elogiam louvá-lo como vigoroso defensor de direitos humanos, porém, um Papa sempre enfatizará os deveres ou as responsabilidades objetivas dos “filhos de Deus” e designará a desobediência dessas sempre-crianças como pecados. Precisamente por isso, os papas são mencionados como “Santo Padre”.²⁴ Nesse imaginário de sujeição objetiva não há lugar para direitos humanos entendidos como prerrogativas nas quais nem Deus deve se meter. Menos ainda

²⁴ O nome “papa” provém da abreviação de “*pater pauperum*” = pai dos pobres.

um líder religioso. Melhor sorte tem o jusnaturalismo que apela a uma “natureza humana” e a plasma em uma legislação positiva. Tem melhor sorte porque se inscreve na tradição liberal moderna de direitos humanos (J. Locke), pode beber de antecedentes que se consideram cristãos (dignidade humana), permite uma vinculação com o constitucionalismo (Estado), forma parte de uma sensibilidade jurídica atual e é o imaginário mais difundido nos meios de comunicação de massa e nos organismos não governamentais que trabalham com direitos humanos. Além disso, parece funcionar.

Com efeito, quando alguém, um ativista campesino, por exemplo, é detido por grupos policiais e se desconhece tanto a acusação pela qual o detiveram quanto o lugar de detenção e o tratamento que lhe é dado, é possível apresentar em seu favor e perante um tribunal um recurso de *habeas corpus*. Esse recurso obriga a polícia a apresentar o detido perante um tribunal competente para o qual deverá expor por qual delito está sendo acusado e o porquê da sua detenção. Do mesmo modo, permite certificar-se de que o dirigente campesino não está sendo submetido a torturas ou restrições ilegítimas, concedendo-lhe capacidade jurídica para defender-se e denunciar, se esse for o caso. O recurso de *habeas corpus* é uma derivação jurídica de direitos humanos e, no limite, o seu emprego pode salvar a vida de muitos perseguidos e assediados por autoridade ilegítima ou ilegal, bem como pode significar a possibilidade de

acusar ante as cortes de justiça locais ou internacionais as atrocidades às quais foi sujeito e exigir reparações. O recurso do *habeas corpus* pode sustentar-se perfeitamente a partir de um critério jusnaturalista de direitos humanos. Assim, esse critério parece funcionar e, também por isso, os fatores enunciados previamente aparentam ser “verdadeiros”.²⁵

Entretanto, qualquer popular latino-americano sabe que o recurso de *habeas corpus* poderia não funcionar. De fato, as leis do país poderiam conter figuras jurídicas “de exceção” que permitiriam às autoridades policiais reter esse dirigente campe-sino em cárcere secreto,²⁶ por um período de um mês ou mais, alegando razões de segurança nacional. Depois desse período, o dirigente seria levado a uma corte, mas durante o confinamento secreto pode ter sido torturado. Entretanto, o recurso mais empregado não é o anterior. Quem persegue esse dirigente não utiliza uma autoridade pública para sua detenção arbitrária, e sim

²⁵ Contra uma resolução unilateral da hierarquia católica, um laico não tem nenhum recurso equivalente ao *habeas corpus*. Simplesmente obedece ou está fora, liquidado.

²⁶ Prisões clandestinas comuns nas ditaduras latino-americanas, como o cárcere secreto usado pelo então major Paulo Malhães, agente do Centro de Inteligência do Exército (CIE), na cidade de Três Passos; ou a prisão clandestina conhecida como Fazendinha, que funcionou durante o ano de 1975, em Alagoinhas, na Bahia. Em ambos os casos, os cárceres secretos eram usados para torturar militantes e guerrilheiros que lutavam contra a ditadura militar brasileira. Para mais informações ver o dossiê, dividido em cinco partes, “No rastro de um torturador”, disponível em: <https://www.uol/noticias/especiais/tortura---no-rastro-de-um-torturador.htm#no-rastro-de-um-torturador?cmpid=copiaiecola>, de Andréia Lago e Kalinka Iaquito, resultado de reportagem do Eder Content publicada pelo portal de notícias Uol. Enfoque especial para o capítulo “Tortura em cárcere secreto”. Disponível em: <https://www.uol/noticias/especiais/tortura-em-carcere-secreto.htm#tematico-1?cmpid=copiaiecola>. Acesso em: 3 jul. 2019. (N.T.)

recorre a grupos paramilitares (muitas vezes estruturas surgidas dentro da polícia e dos exércitos) que funcionam sob o amparo estatal. Com a conivência das autoridades, incluindo as judiciais, “desaparece-se” com o detido e alega-se nos meios massivos que este provavelmente foi vítima de outros setores campesinos ou que passou à clandestinidade. Na verdade, estão torturando-o ou mesmo lhe hão assassinado. O recurso de *habeas corpus* não funciona porque o Estado finge ignorar a existência de uma estrutura paralela que se encarrega extrajudicialmente de liquidar opositores e rebeldes. Obviamente, o tema de fundo aqui é que na América Latina não existe Estado de direito e que, portanto, um recurso legal como o *habeas corpus*, ou qualquer outro, é inteiramente temeroso. Entretanto este não é o único ponto que se quer destacar.

O mais importante do desaparecimento, da tortura e da morte desse dirigente campesino do exemplo, que poderia hoje ser guatemalteco, colombiano, ou também qualquer cidadão comum, é que setores importantes da opinião pública reagem diante da violência contra sua pessoa e seus direitos com um “alguma coisa ele deve ter feito”. Quer dizer, o dirigente campesino, ou o cidadão comum, é o culpado pelo que se lhe há ocorrido. Não se repara se lhe hão violado os direitos constitucionais, senão que é um militante de uma causa social ou um agente clandestino, e isso o priva de direitos. Isso implica que muitos setores de opinião carecem de uma cultura de

direitos humanos ou de uma sensibilidade em relação a eles. Direitos humanos lhes soam como algo alheio. Algo que não interessa, desde que a violação não ocorra a eles ou a algum de seus próximos.

Portanto, a mera judicialização de direitos humanos (que possam ser reclamados diante de uma corte), nacional ou internacional, não basta para tornar esses direitos eficazes. Certamente, sem essa judicialização não existe direito algum. Entretanto, a judicialização por si só não basta, porque, como vimos, na América Latina (e em outros lugares, especialmente neste período de guerra global contra o terrorismo) ela pode ser escamoteada por legislações de exceção, pelo expediente dos aparatos secretos de terror do Estado ou mediante a ação aberta de grupos paramilitares ou parapoliciais que funcionam de maneira autônoma, mas com o apoio estatal. Ou porque quem comete a transgressão é um “cidadão acima de qualquer suspeita” em razão da sua posição econômica, política ou pelo seu prestígio.

O exemplo nos permite introduzir os elementos básicos de uma visão sócio-histórica dos direitos humanos. Vimos que um aspecto importante da ineficácia dos direitos humanos decorria da inexistência de uma sensibilidade sobre as violações de direitos sofridas pelo campesino. Caracterizamos esse fenômeno como a ausência ou a carência de uma cultura de direitos humanos. Mesmo que a situação tenha componentes complexos, podemos aqui assinalar vários: a) o discurso de direitos

humanos se concentra nos direitos de primeira geração (individuais e de cidadania) ou de liberdade negativa. Assim, um líder camponês não tem direitos nem como líder nem como camponês, mas como ser humano e cidadão. Como camponês ele é considerado mais como um agitador e um comunista (hoje um “terrorista”) e por isso tem por bem merecido o que lhe ocorra de legal ou ilegal; b) os camponeses tomam suas lutas por terra, cooperativas, mercados sociais e outras eventualidades como questões centralmente agrárias e não vinculam sua luta camponesa com direitos humanos camponeses; c) o Estado de direito latino-americano é um simulacro, não uma realidade; essa aparência e essa manobra são potencializadas pelos meios massivos, a tolerância internacional e as igrejas... O que resulta decisivo para a configuração da sensibilidade reinante, que é ao mesmo tempo a sensibilidade que tende a saturar a existência cotidiana. Direitos humanos camponeses, *como camponeses*, podem então ser invisibilizados e tornados visíveis sob as figuras da subversão, da agitação, da desordem e do caos. Por isso, após serem esmagados, podem, sem grandes custos, ter lançada sobre eles a lápide de que “alguma coisa devem ter feito”.

10.

Excursus: comunistas têm direitos humanos?²⁷

Em meio à multidão eufórica que saúda o eventual processamento do general retirado Pinochet por violação dos direitos humanos em alguma corte europeia,²⁸ invisibilizam-se coisas que conviria voltar a ver. Em primeiro lugar que Pinochet Ugarte não perseguiu, torturou, assassinou, desapareceu nem submeteu seres humanos a maus tratos e a situações vexatórias, e sim “comunistas”. Com efeito, a ditadura empresarial/militar chilena descreveu esses comunistas como “humanoides”.

²⁷ Este *excursus* foi publicado inicialmente como artigo no semanário *Universidade* (1999) e foi reproduzido na coleção *Pinochet Processado* (Por Chile, 1999). O termo “comunistas” pode ser substituído hoje por terroristas, *mareros* (membros de gangues), narcoguerrilheiros, ativistas de direitos humanos, piqueteiros, líderes populares, chavistas etc.

²⁸ O então senador vitalício A. Pinochet foi requerido por uma corte espanhola e detido por autoridades policiais em Londres. Após uma negociação política foi enviado novamente ao Chile.

Assim, no Chile, não se violou nenhum direito humano, apenas se destruiu humanoides.

Para os jovens não inteirados sobre a Doutrina de Segurança Nacional, diremos que nesse imaginário, e para o caso chileno, qualificavam como “comunistas” todos os partidários da Unidade Popular,²⁹ qualquer um que entendesse a história na qualidade de luta de classes, qualquer um que colaborasse com grupos ou indivíduos anteriores (incluindo aqueles que não os delatassem à espionagem militar, aos ativistas dos direitos humanos que os defendiam e aos familiares das vítimas) e também a quem se opusesse de qualquer modo às diversas formas que adquiriu a “refundação” do Chile. Agreguemos à lista aqueles que foram sequestrados e torturados com o intuito de manter o terror vivo entre a população.

De modo que a ditadura empresarial/militar liquidava com crueldade feroz “comunistas”, não seres humanos. Não haveria de se esquecer disso. No Chile tutelado por Pinochet não se violavam direitos humanos de nenhum empresário exitoso; bispos, tecnocratas e professores universitários ratificados em seus cargos dormiam sem se assombrar pelo Toque de Recolher; diretores de jornais gozavam de irrestrita liberdade para desinformar; e juízes (quase todos) condenavam sem vacilar os vulneráveis enquanto absolviam os poderosos. Conforme se

²⁹ Coalizão eleitoral que fez de Salvador Allende o presidente do Chile em 1970.

adverte, “comunista” era também sinônimo de “humilde”. Ou humilde. Um vulnerável.

A importância de recordar a quem se perseguia no Chile pode se resumir assim: *são humanos os comunistas?* Mais radicalmente: são humanos a lógica comunista, a racionalidade socialista, os critérios de análise e a ética marxistas? Ou, pelo contrário, comunistas e suas ideias, seus procedimentos, sua racionalidade social, seus valores, são pura aberração que deve ser denunciada, reprimida e liquidada? Se você entende que os comunistas são seres humanos e suas ações comunistas, realizações humanas, então lhes concede a oportunidade para ser alternativa de governo e de poder, para realizar a Reforma Agrária, para intervir no mercado com fins sociais, e até mesmo para consolidar uma área social da economia e educar a população nos valores do reconhecimento e da solidariedade, para levantar sindicatos e federações camponesas, para proclamar e defender o direito dos diversos povos a decidir seu destino e dar-se o próprio regime jurídico.

Se, ao contrário, você decide que o comunismo é só aberração anti-humana, despropósito, decantação do mal metafísico na história, como consideraram, por exemplo, os papas Pio IX (*Qui pluribus*) e Pio XI (*Divini Redemptoris etc.*), então pode considerar os vulneráveis, humanoides e humildes como seres que devem ser destruídos para que possam expressar-se a verdade, o bem e a beleza. O senhor Pinochet Ugarte e seus

sócios chilenos (o jornal *El Mercurio*, por exemplo) e internacionais (M. Thatcher e H. Kissinger, por exemplo) foram e são partidários, por diversos motivos, dessa última opção.

Mais fundamentalmente, aceitar que os comunistas são, *como comunistas*, seres humanos, implica assumir que o “outro”, o “diferente” e aquele que é privado de poder, o humilde, é legitimamente um ser humano, não no que tem de igual, mas no que é *diverso*. A diferença não é apenas legítima, mas é uma alternativa de direção e comando, isto é, de condução coletiva. Para quem isso pareça demasiadamente abstrato, tente pensar em uma sociedade na qual o “bem comum” é decidido pelos jovens ou em uma sexualidade determinada a partir da legitimidade da orientação homossexual (em nenhum caso essas situações apresentam, necessariamente, dominação, imposição ou tirania).

Feita a primeira recordação elementar, vamos à segunda. Pinochet não é o indivíduo Pinochet. Pinochet condensa e expressa as Forças Armadas do Chile, uma parte do seu grande empresariado e, evidentemente, o grande capital transnacional. Expressa, também, os setores primitivos e antipopulares da dominação, local e internacional. É confortável vociferar contra Pinochet Ugarte quando o senil ancião está preso e às vésperas de um eventual processo. Ou seja, quando transparece que será um perdedor. Entretanto, o *sistema* que empresários, tecnocratas e militares impuseram no Chile, com muitas cumplicidades, é um

vencedor. O grande vencedor do final do século. O principal diário comercial da Costa Rica lança em um editorial a imagem de que “no julgamento contra Pinochet todos somos parte”. Isso é certo. Mas muitos dos que hoje gritam: “Que o prendam!” e “Assassino!”, deveriam estar também no banco dos indiciados. De fato, se Pinochet Ugarte é de alguma maneira condenado, esses outros seguirão livres, opulentos e poderosos. E são culpados. E quando humildoides e humanoides ganharem força organizada, combaterão novos Pinochet.

Uma terceira recordação. Pinochet Ugarte encabeçou uma ditadura de Segurança Nacional, mas também levantou a primeira experiência de governo neoliberal do mundo, oficialmente em 1978, operativamente em 1973. Existe relação entre as violações de direitos humanos e a prática neoliberal? F. Hayek elogiou a ditadura empresarial/militar chilena, considerando-a necessária naquele momento. A grande defensora do general retirado e senador vitalício no Reino Unido é Margaret Thatcher. Pinochet confessou-se, antes da prisão, ao *The Economist*, uma espécie de bíblia da necessária ditadura da acumulação cosmopolita do capital contra as necessidades dos seres humanos. O principal gestor político mundial dessa doutrina é M. Camdessus, diretor do FMI. Seria levado aos tribunais? Ou os direitos humanos focam politicamente em tortura, genocídio e terror de Estado? Transformar o trabalho em emprego precário ou impossível não viola também direitos básicos dos

seres humanos? E universalizar a relação salarial ou o empresariado capitalista não implica uma degradação sistemática do trabalho como autorrealização? Impor uma única racionalidade, a de mercado, não é discriminatório e violento para aqueles que não desejam comungar com esse ídolo? E pretender que o ser humano se esgote na produção para a ganância (eficiência) e o consumo ostentoso não atropela sistematicamente a aspiração à plenitude e à integração social e pessoal que propõem, por exemplo, o evangelho de Jesus, o socialismo de Marx e as lutas das mulheres com as teorias de gênero?

Não é bom esquecer ou desconhecer que no Chile se perseguiu não a seres humanos em geral, ou a uma humanidade abstrata, mas sim aos “comunistas” e aos vulneráveis; às mulheres e aos jovens humildes; aos indígenas; aos campesinos empobrecidos; aos povos originários; aos empobrecidos. E que eles foram perseguidos e assassinados precisamente porque, na qualidade de vulneráveis e humildes, foram considerados como carentes de humanidade e também como uma ameaça. Nessa tragédia, eles representaram o obstinado “outro” que se nega a ser como a dominação reinante quer. Que uma memória vigorosa impeça que despidoradamente se continue ilhando e liquidando àqueles que são distintos e às alternativas enquanto se reivindica, com aclamação, a final planetarização capitalista dos Direitos Humanos.

11.

Compreensão sócio-histórica dos direitos humanos

Jusnaturalismo e juspositivismo são critérios de autoridade reinante e se materializam em doutrinas autoritárias a partir das quais se pode agredir e controlar setores populares, violando “legitimamente” seus direitos. Essa legitimidade espúria acompanha-se de vários fatores que operam no interior de uma sensibilidade restritiva e antipopular sobre os direitos humanos que, ao mesmo tempo, funciona aleatória ou circunstancialmente como proteção de direitos individuais exigíveis judicialmente.

O caráter pesaroso do recurso aos circuitos judiciais é reforçado por pelo menos três situações: setores socialmente vulneráveis; empobrecidos socioeconomicamente; população rural ou mulheres, por exemplo, tem menos ou nenhum acesso à informação sobre seus direitos e uma menor capacidade de acesso

para reclamá-los perante os tribunais. Em determinados países como Guatemala ou Colômbia, a mera tentativa de fazê-lo pode conduzir a uma execução extrajudicial do autor ou da sua família. Se os setores vulnerabilizados conseguem acessar os tribunais, sua capacidade para transitar nesses circuitos costuma ser inferior a dos setores poderosos e suas personificações (empresários, militares, funcionários de Estado, imprensa etc.) e advogados. A falta de independência do Poder Judiciário em relação aos interesses dos grupos influentes (que às vezes nomeiam diretamente os magistrados), a ideologização do Direito e o caráter das normas jurídicas são fatores significativos para essa menor capacidade de desempenho de setores e indivíduos populares nos circuitos judiciais. Se, por azar ou pelas circunstâncias, esses últimos setores conseguem fazer valer em parte ou totalmente suas reclamações, as sentenças podem não ser executadas ou diferir-se e diluir-se de forma que sejam praticamente nulas. Mais importante, se os grupos populares conseguirem uma sentença que efetivamente responda às suas necessidades e aos seus direitos, e esta seja executada, a incidência cultural da sentença poderia, no pior dos casos, resultar-lhes negativa (“falaram a favor desses vagabundos desgraçados”), criando assim novas condições de vulnerabilidade que potencializam agressões³⁰

³⁰ Na situação particular das mulheres que, nos países onde existem essas normas, obtêm proteção judicial contra seus companheiros agressores. Se a sentença se cumpre estritamente, o homem liquida o pleito assassinando a mulher. Não faltarão opiniões de vizinhos que concordarão que o assassino era uma boa pessoa, tranquila, e que foi a mulher assassinada quem levou a situação a esse extremo.

ou, ao menos, sustentando o vigor das já existentes. Isso se produz porque as ações a favor dos vulneráveis inserem-se em uma sensibilidade cultural que as traduz como exceções ou anomalias ou, inclusive, contra a “natureza das coisas”.

O juspositivismo, então, contém a própria metafísica ou referências metafísicas a entidades “naturais”. São as do Estado e sua legislação, que se supõe orientada ao Bem Comum, ou a um projeto coletivo que não contém conflitividades radicais, somente disfunções passageiras, e o funcionamento de circuitos judiciais cujas limpeza processual e falta de pressão social são colocadas acima de todas as suspeitas. Por essas razões é que as teses políticas sobre os direitos humanos, como as de Bobbio (que vê nos pactos internacionais entre Estados o fundamento prático dos direitos humanos) ou as do garantismo (para as quais a permanente reforma jurídica do Estado possibilita a materialização da universalidade dos direitos humanos), não bastam. Essas posições podem ser positivas na resolução de alguns ou muitos casos particulares de defesa e afirmação de direitos, mas não constituem seu fundamento sócio-histórico popular e, portanto, não avançam na conformação de uma cultura popular de direitos humanos.

Faz-se necessário retornar aos critérios básicos desta discussão. Em primeiro lugar, a obscuridade sobre o fundamento dos direitos humanos tem um custo significativo em sua abordagem, promoção e defesa. Esse custo castiga diretamente

os setores populares já sob sua expressão de vulnerabilidade, ou como agentes de transformação social, política e cultural necessária. Em segundo lugar, o fundamento dos direitos humanos reside nos movimentos e nas mobilizações sociais, na luta social, não em uma ideologia filosófica ou na sua aceitação ou promoção pelo(s) Estado(s) ou no reconhecimento de uma dignidade humana abstrata. É por meio da luta social que os direitos humanos adquirem legitimidade cultural. A luta social, portanto, é decisiva para a constituição de uma cultura de direitos humanos. Em terceiro lugar, somente no marco de uma cultura de direitos humanos é que estes podem ser reivindicados com eficácia em circuitos judiciais.

Vários fatores devem ser implicados para que o fundamento e a eficácia ou o cumprimento dos direitos humanos tenham como referência a luta social (movimentista) e a formação de uma cultura de direitos humanos: a) que a luta social — a das mulheres com as teorias de gênero, por exemplo — proponha e testemunhe valores de humanidade ou humanização (libertação) e, a partir deles, sem perder seus objetivos particulares e específicos, convoque outros setores populares, de modo a poder irradiar a legitimidade política e cultural das lutas para meios mais amplos; b) a judicialização de demandas com controle popular (não apenas parlamentar ou técnico-jurídico) da legislação que o sustenta; c) auditoria cidadã e popular dos circuitos legais, nacionais e internacionais, e a eficácia social e

cultural de suas resoluções; e d) uma política permanente de educação popular em direitos humanos.

Assim, ao menos duas questões fundamentais são reivindicadas: uma compreensão sócio-histórica de direitos humanos, isto é, de seu fundamento e de suas características nas lutas sociais populares, contém uma disposição política permanente para esses direitos, não ações específicas. Qualquer direito humano judicializado, nacional ou internacionalmente, pode ser anulado ou revertido por forças hostis, como é evidente na situação dos prisioneiros em Guantánamo após as invasões do Afeganistão e do Iraque no marco da guerra preventiva global contra o terrorismo ou nas ações do governo russo contra os nacionalistas chechenos e contra sua população civil. Não existem direitos humanos sagrados nem respeitados por inércia: se têm caráter sociopolítico, as forças que os instituíram ou os obtiveram devem permanecer vigilantes para sustentar as condições sociais e culturais que potencializam sua eficácia e sua reprodução. Em segundo lugar, a organização capitalista da existência não permite direitos humanos, nem sequer os fundamentais, porque suas lógicas geram ganhadores e perdedores estruturais e suas ideologias fazem destes últimos objetos de piedade ou culpados empobrecidos por sua sorte ou, no limite, “terroristas” e “excluídos ou descartáveis” que devem ser eliminados. A organização capitalista da existência não pode satisfazer as exigências básicas dos direitos humanos: ser *universais*,

ou seja, compreender a todos; e *integrais*, ou seja, não fragmentar a pessoa em indivíduo ou humano; ou econômico ou social; ou cultural ou étnico etc. No capitalismo, somente se pode dar, e ao acaso, direitos humanos para alguns, e ainda assim, direitos humanos fragmentados ou com a cidadania restrita.

12.

Racionalidades em luta nos direitos humanos

O interesse antropológico-social da prática dos direitos humanos, não do seu discurso, é que eles apontam para uma produção de comunidade humana universal na qual ninguém e nenhum povo podem ser discriminados ou ter negada a capacidade de produzir sua humanidade e oferecê-la como testemunho da autoprodução da espécie, ou de humanidade. A prática dos direitos humanos depende, dessa maneira, de uma fé ou de confiança antropológica e política que indica que os seres humanos têm capacidade e vontade para criar instituições e lógicas econômicas e culturais que rejeitem a discriminação e a violência contra a autoconstituição de sujeitos. Assim, os direitos humanos estão relacionados com a autonomia e a autoestima humanas, com a eliminação da guerra, com formas republicanas

de configuração da autoridade política e com as instituições e lógicas democráticas. Trata-se de um imaginário otimista da existência, no sentido gratificante (ou libidinal) e superior, cujos eixos não são discursos ilusórios, mas práticas humanas. Os direitos humanos referem-se a uma ortopraxis (ações, instituições e lógicas libertadoras), não a uma ortodoxia (verdades discursivas porque doutrinárias). Traça, como toda experiência humana, muitos caminhos e contém também, como toda a experiência humana, fracassos e retrocessos.

Na entrada do século XXI, o imaginário dos direitos humanos, que alimenta seu testemunho e descreve seu horizonte, parece estar gravemente danificado. A guerra global e permanente contra o terrorismo que ameaça retroceder as relações internacionais ao início do século XX; a implementação forçada de um sistema econômico global que privilegia interesses das corporações e seus monopólios e que, no caso altamente improvável de beneficiar a todos, agruparia os indivíduos em segmentos estúpidos e ansiosos para consumir quinquilharias e serviços, mas que, por enquanto, produz miseráveis, descartáveis e desempregados; a avareza desenfreada que governa a geopolítica e leva os danos ambientais a um nível explosivo; o desprezo pelas pessoas humildes e vulneráveis às quais se procura privar de todo poder; a estupidez e a grosseria dos costumes socializados pela televisão e pelos espetáculos; a banalização da expressão estética mediante a liquidação de seu

caráter de interpelação radical; o rebaixamento da “festa” pela intemperança; a toxicodependência e sua “profissionalização”; a violência criminal histórica que encoraja as guerras do Oriente Médio ou as perseguições dos emigrantes... fazem a muitos estremecer e diagnosticar: “O ser humano tem um fermento ruim. Não é confiável”.

Este “fermento ruim” pode associar-se com um pecado original, e então o ser humano exigiria um Salvador transcendente. Se assiste, assim, à multiplicação de igrejas e cultos. Associado com agências “naturais” agressivas e destrutivas, terroristas (esse fermento ruim, que tem o ser humano),³¹ convoca a práticas unilaterais de Estados com capacidade de intervenção mundial que restituam e imponham a Ordem (geopolítica, econômica, moral, cultural) sobre o Caos. Ou se vincula com uma racionalidade insuficiente e atrasada que fere os direitos naturais dos proprietários produtivos e de suas corporações e culturas (liberalismo capitalista ocidental), ou com ideologias fundamentalistas e tribais que buscam esmagar ou submeter aqueles não coincidentes com seus dogmas. Aqui, na prática e na pregação do etnocentrismo, da humildade fingida, da ação gananciosa, da violência e o ódio que produzem empobrecimento e vulnerabilidades, que se desejam sem custo e impunes para seus produtores, se está na antípoda de uma sensibilidade dos direitos humanos.

³¹ Informação entre parêntesis inserida pelos tradutores. (N.T.)

Os direitos humanos passam por reconhecer que o aludido “fermento ruim” também é produção sócio-histórica, humana, e que, por isso e como processo, pode ser superada por outras forças sociais, também humanas. Que a meta não seja alcançada, ou que a intenção de transformar o mundo de descortesias e desrespeito em um mundo de autoconstituição universal de sujeitos que se reconhecem e acompanham sofra fracassos e colapsos não anula o valor do testemunho. Insiste-se: não do discurso, mas do testemunho.

Os fundamentos dos direitos humanos devem, então, ser buscados nos testemunhos, ou seja, nas experiências sociais historicamente situadas. Já foi apontado que a matriz a partir da qual os direitos humanos são reivindicados é o processo de configuração da sociedade moderna, sua economia financeira, a necessidade de conter os abusos que, a partir de seus privilégios, impuseram reis, senhores e religiosos ao trânsito de mercadorias e pessoas e ao livre desenvolvimento de suas consciências. Comerciantes e banqueiros necessitavam que mercadorias e dinheiro fluíssem sem restrições ou com regulações gerais (legislação): exigiram, portanto, liberdade de trânsito e impostos previamente discutidos e aprovados em assembleia por aqueles que deviam pagá-los. Denunciavam, assim, na prática e mediante a configuração de instituições, como ilegítima a autoridade senhorial que expropriava arbitrariamente sua riqueza, lesionava seus trabalhos e que alegava ter um fundamento divino ou natural.

Esse mesmo fundamento divino foi questionado e substituído pela tese do consenso ou contrato social, o que implicava uma autonomia da vontade, até então sujeita à autoridade religiosa. Para essa livre vontade ideológica, a legitimidade do governo era consequência da adesão ou do consentimento individual de quem seria governado. Uma vez questionado o fundamento divino de reis e senhores, o poder econômico e cultural da igreja (papado) e dos religiosos também foi posto em dúvida. Contra esta última autoridade e seus privilégios se exigiu (e se lutou com as armas) para obter a liberdade de consciência religiosa e culto, liberdade de consciência sem mais e liberdade de expressão. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão proposta pela Assembleia Nacional Francesa (1789) indica, a este respeito:

Art. 1ª Os homens nascem livres e iguais em direitos e as distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum. *Art. 2ª* A finalidade de toda a sociedade política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Estes direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. *Art. 3ª* O princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhum indivíduo nem corporação pode exercer autoridade que não emane expressamente dela. [...]. *Art. 10* Ninguém deve ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei. *Art. 11* A livre comunicação das ideias e das opiniões é

um dos mais preciosos direitos do homem. Todo cidadão pode, portanto, falar, escrever e imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade nos termos previstos na lei.³²

Destacamos dois aspectos dessa referência textual. Sabemos que a universalidade que proclama é falsa: não inclui mulheres, crianças, estrangeiros e aqueles que parecem não contribuir para a manutenção da coisa pública (“acionista da empresa social”) ou não proprietários. A falsa universalidade é, assim, abstrata e homogeneizante. Através dela cada indivíduo legítimo, ou seja, proprietário-homem-adulto, torna-se idêntico à humanidade e à cidadania, e ao mesmo tempo, idêntico, na qualidade de humano e cidadão, a qualquer outro indivíduo proprietário-homem-adulto. As características inatas do indivíduo, em particular a propriedade/liberdade, determinam o “outro”, aquele que sendo indivíduo não alcança o privilégio da estatura plena de ser humano e cidadão. A natureza humana e cidadã se mostra, dessa maneira, como inclusiva e excludente, correlata de uma propriedade capitalista animada por uma lógica concentradora e excludente: “Art. 17. Como a propriedade é um direito inviolável e sagrado, ninguém dela pode ser privado, a não ser quando a necessidade pública, legalmente comprovada, o exigir evidentemente e sob a condição de uma justa e prévia indenização.”

³² Cito este texto de Fauré: *Las declaraciones de los derechos del hombre de 1789*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

No mesmo movimento que são canceladas, destruídas ou expropriadas autoridades universais naturais, reis e sacerdotes, outras são criadas. *Propriedade* se diz de uma capacidade privilegiada inviolável por ser natural e sagrada. A *lei* (ou seja, o Estado de direito dos proprietários), que pode exigir contas a essa propriedade sagrada, aparece também em seu caráter como natural e sagrada. A vontade geral cidadã, que sustenta e enuncia a lei, se revela como fundamento sagrado animado por uma lógica mercantil que culmina no circuito sagrado: a da justa retribuição ou pagamento. Liquidada, ou seja, secularizada, a antiga ordem senhorial e religiosa, se gesta e impõe uma nova autoridade legitimada porque se segue da “naturalidade” sagrada de seus fatores. A nova autoridade é a individual propriedade capitalista e o falso caráter coletivo do Estado. Essa nova ordem é também sagrada. Sua lógica de exclusão humana e jurídica reproduz, com outros termos, as antigas discriminações entre fiéis e infiéis e entre senhores e servos. Por isso, não pode ser senão falsamente universal.

Mas é também a lógica que anima o que se chama *primeira geração de direitos*, centrada em direitos fundamentais, políticos e de cidadania, na divisão de poderes e no caráter sagrado, porque natural, de determinada economia política e de determinados impérios de gênero e geracionais. Contra essa lógica discriminatória, naturalizada como sagrada ou santificada como natural, se levanta a *petição de direitos econômicos, sociais*

e culturais ligada principalmente às lutas organizadas dos trabalhadores no século XIX. Vejamos os aspectos de sua tardia e inadequada redação no *Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais*, de 1966:

Art. 6. 1 Os Estados Partes no presente Pacto reconhecem o direito ao trabalho, que compreende o direito de cada pessoa ter a oportunidade de ganhar a vida mediante um trabalho livremente escolhido ou aceito, e devem tomar as medidas apropriadas para garantir esse direito.

Aqui, o trabalho é uma *relação social*, não um caráter exclusivo/excludente do indivíduo ou da pessoa. Por isso, o conteúdo da noção de “direito” tem mudado. O art. 6º, inciso 1, desse pacto, diz que nenhuma lógica ou instituição econômica (que vincula seres humanos entre si e com seus meios de trabalho) deve produzir desemprego ou gerar emprego forçado, de modo que alguém seja caracterizado como “incapaz de ganhar a vida”. Essa espiritualidade ou racionalidade é incluyente: nenhum ser humano, mulher ou homem, entendido como potencial trabalhador, deve ser discriminado de modo que se lhe impeça os acessos que lhe permita existir. Qualquer lógica econômica, social ou cultural que discrimina é desnaturada (não apropriada). Ninguém que trabalhe será excluído, já que, segundo esse critério, todos podem e devem trabalhar, pois disso se responsabiliza o Estado.

O texto desse direito social se pronuncia sobre uma *relação*, o processo de trabalho e emprego, que faz dos indivíduos

portadores ou sujeitos de direitos, não sobre indivíduos isolados que “livremente” decidem trabalhar. Todos devem trabalhar ou empregar-se para ganhar a vida, portanto, nenhuma lógica econômica deveria impedir que os habilitados (que não os idosos, enfermos ou crianças) trabalhem e satisfaçam mediante emprego suas necessidades de existência. Uma pessoa temporariamente desempregada, por exemplo, deveria ser coberta por um seguro desemprego e por uma bolsa de estudos para requalificação. Uma lógica econômica como a do capitalismo dependente, que produz desemprego, trabalho informal e subemprego, mão de obra não qualificada e vulnerável, indesejável, viola direitos humanos. Para a primeira geração de direitos, questões individuais como a propriedade determinam relações de inclusão/exclusão. Para a segunda geração de direitos, as relações sociais devem adaptar-se às necessidades humanas dos indivíduos diferenciados que essas mesmas relações produzem. A abordagem ou o posicionamento dessa segunda geração de direitos possui, ao menos, outra significativa diferença em relação aos da primeira geração: nas sociedades regidas por uma lógica de acumulação de capital, a luta por emprego é própria dos trabalhadores assalariados que podem estendê-la a outros trabalhadores (cooperativistas, trabalhadores autônomos etc.). O *lugar social da exigência* por emprego não é universal, mas particular. Os empresários ou proprietários não demandam emprego, porque socialmente não estão atrás de sua oferta. O resultado é que um lugar social

particular explícito, o dos que carecem de propriedade para gerar capital para si, realiza uma demanda com projeção universal: *a ninguém deve faltar emprego*, exceto quem dele não necessita ou não pode desempenhá-lo por razões de enfermidade ou idade. Trata-se de uma racionalidade universal proposta por um grupo particular e aberta às necessidades sociais segundo sua satisfação, necessidades que não sacralizadas, mas socialmente (ou seja, relacionalmente) discernidas.

Agora, é também claro que a redação do art. 6º, inciso 1 do pacto citado é insuficiente a partir de um ponto de vista antropológico e social, já que determina o trabalho como uma função para “ganhar a vida”, e não como meio de autoprodução gerador de autoestima legítima. A realização humana dos trabalhadores se movimenta, então, *fora do âmbito laboral*. Do mesmo modo, um trabalhador assalariado não pode exercer sua liberdade para negar qualquer emprego assalariado, senão que, na melhor das hipóteses, deve optar por algum deles. Isso quer dizer que sua liberdade resta submetida às normas de acumulação de capital.

A segunda geração de direitos, ao menos no que diz respeito ao direito ao emprego, baseia-se em uma racionalidade que mostra a existência de *conflitos horizontais*, ou seja, no âmbito da geração de direitos sociais. Com efeito, não se reclamaria o direito a trabalhar se a sociedade tendesse ao pleno emprego ou distribuísse universalmente capitais e se o salário não constituísse um meio de vida ou morte para os trabalhadores.

O conflito apresenta planos estruturais (a lógica do capital, por exemplo) e situações personificadas: se enfrentam as necessidades vitais dos trabalhadores com as exigências e as expectativas econômicas dos empresários. A essa conflitividade horizontal se agrega uma tensão, o *conflito perpendicular*: a racionalidade dos direitos sociais sobrepõe-se à racionalidade ideológica (ou seja, falsamente universal) própria da primeira geração de direitos ao mostrar que as tramas sociais constituem diferentes tipos de seres humanos e de necessidades que não podem ser cobertas ou satisfeitas pelo manto jurídico da cidadania igualitária. Uma racionalidade tensional e conflitiva, relacional, deseja substituir a racionalidade burguesa e patriarcal que tende sobre as discriminações sociais, que sua dominação gera e reproduz, resultando em um véu de cidadania igualitária abstrata.

Todavia, é possível mostrar que a exigência de emprego, cuja racionalidade surge da consideração de tramas sociais e não de indivíduos abstratos, permite compreender mais adequadamente a fragmentação inerente à primeira geração de direitos, sustentada na racionalidade burguesa. Como consequência, o emprego para um trabalhador assalariado é um *direito fundamental* porque compromete sua existência e a de sua família, ao mesmo tempo que sua dignidade humana.³³

³³ A demanda por emprego exemplifica o caráter integral dos direitos humanos: não se pode falar de direitos fundamentais (à vida, por exemplo) e, separadamente, de direitos sociais. Quando assim se faz, se nega o caráter integral dos direitos.

Se para um empresário a propriedade é um direito fundamental, para um trabalhador é o emprego: ambos os direitos resultam “sagrados”. O desafio é que não se pode socialmente, ao menos em uma sociedade de organização capitalista, satisfazer a ambos. Alguns desses direitos fundamentais deverá subordinar-se ao outro, deverá ser “mais sagrado”.

Os conflitos e as angústias que colocam em evidência a exigência social do emprego ou o direito ao trabalho, questionam a imagem ou a referência de que as “gerações” de direitos expressam uma continuidade ou progressão ou, como diria Bobbio, da alusão a que “certas exigências nascem somente quando nascem certas necessidades”.³⁴ Em sociedades em que a propriedade é inclusiva/excludente, a necessidade de um emprego remunerado ou assalariado é constitutiva e permanente, não nasce depois de criados os direitos humanos e a cidadania. Da mesma maneira, como mostrado historicamente com a figura de Olympe de Gouges, a necessidade social de que as mulheres tenham reconhecida a sua autonomia como pessoas e como setor social existia tanto em 1789 como existe hoje.

A tensão e o conflito entre racionalidades que exigem direitos humanos diversos e de formas diferentes porque seu caráter é distinto, não segue, portanto, uma progressividade geracional nem supõe uma sequência lógica, que se inicia com

³⁴ BOBBIO, N. Introducción, op. cit., p. 19.

uma proposta filosófica e termina com a sua internacionalização entre os Estados. Tampouco significa que as racionalidades diversas coexistam com a mesma força. De fato, o *Pacto Internacional de Direitos Econômicos...* inclui sua caracterização como “progressivos” (Parte II, art. 2º, 1) e operacionaliza essa progressividade mediante seu cumprimento ou sua realização efetiva pelo “máximo de recursos de que disponha”. Dessa maneira, alguns dos direitos de “primeira geração” podem ser considerados absolutos (o que deveria justificar que sua violação acarretará sempre imputação e, eventualmente, castigo) enquanto os de “segunda geração” dependem de seus contextos, em particular da “existência de recursos”. Estritamente isso quer dizer que ninguém se faz responsável por eles, posto que para a racionalidade hegemônica ou reinante a existência de meios econômicos se segue de uma lógica econômica orientada ao lucro, não de necessidades humanas fundamentais. Essas últimas, inclusive, podem ser consideradas obstáculos ou disfunções à plena realização das forças do mercado e do “livre comércio”. A progressividade dos direitos sociais, ao não ser portada “naturalmente” pelos indivíduos que necessitam de emprego, contém, então, a realidade popular de sua exigência social permanente, da transformação dos contextos que os impedem e, também, de seu cumprimento burguês, sempre parcial, descontínuo, fragmentário e insuficiente.

A realidade precária, em decorrência do domínio capitalista, dos direitos de segunda geração não implica,

em contraste, que as primeiras sejam universalmente cumpridas. As lógicas do poder, econômicas, políticas, geopolíticas e culturais, sempre podem produzir contextos em que esses direitos absolutos e fundamentais podem ser relativizados, suspensos ou anulados a fim de que suas violações fiquem impunes. O mais famoso desses contextos nessa entrada do século XXI é a declaração da existência de um “terrorismo global”, mas existem outros, como as “hierarquias naturais” e os “mistérios da Revelação”, por exemplo, que facilitam discriminação de mulheres e laicos na Igreja Católica.

O desvelo e a crítica de racionalidades e imaginários diversos e conflitantes que sustentam a primeira e a segunda geração de direitos humanos facilita questionar a tese da progressividade das gerações de direitos, introduzida antes a partir de outro ângulo, com potencialidade popular para compreender, ao menos em parte, porque existe uma distância tão significativa entre o que se diz e escreve e o que se faz nos direitos humanos. Direitos humanos se exigem como necessidade para consolidar politicamente as sociedades modernas contra o Antigo Regime. Apela para um universalismo ideológico que as lógicas materiais dessas sociedades não podem cumprir. Outras lutas sociais, agora no seio das sociedades modernas, recorrem à universalidade e à integralidade desses direitos para pôr em evidência suas necessidades humanas particularizadas, como no caso de quem precisa ser empregado. Essas necessidades,

no melhor dos casos, são codificadas e reguladas, mas mesmo assim, estrutural ou tendencialmente, não podem ser cumpridas, porque a “ordem” reinante não pode satisfazê-las. “Direitos humanos” desempenham assim um papel aleatório ou arbitrário nas sociedades modernas. Como discurso, sua inviabilidade os leva a uma manipulação ideológica e demagógica. Na qualidade de normas positivas, se veem recortados pela incapacidade das maiorias sociais para acessar os tribunais e se desenvolver neles, pelo caráter do direito, em decorrência da ausência de tribunais penais com jurisdição e capacidade de sanção planetárias, bem como pela inexistência de uma cultura de direitos humanos que suponha o reconhecimento e o acompanhamento do sujeito humano em suas formas históricas particulares, a resolução não militar ou violenta dos conflitos e uma sensibilidade erótica orientada pela criatividade e pela gratuidade gratificadoras. Evidentemente, não estamos descrevendo, exceto por contraste ou negação, o estado atual do mundo.

13.

Excursus sobre Direitos Humanos e crise de valores

Direitos Humanos é uma figura da organização das sociedades modernas, no entanto, eles não podem ser satisfeitos nem em sua universalidade, nem em sua integralidade pela configuração capitalista dessas sociedades. Constituem-se, assim, como uma promessa estruturalmente frustrada, como um dispositivo ideológico e, ainda, como fator de um horizonte de esperança, como uma expectativa. Os fatores de descumprimento e ideologização materialmente prevalecem, claro, sobre as expectativas.

Na transição entre os séculos XX e XXI, o discurso ideológico sobre os direitos humanos que não resulta em um cumprimento factível se orientou basicamente por duas frentes. A mais ampla, ainda que atualmente tenha declinado, manipu-

la os direitos humanos como um instrumento de enfrentamento e delimitação dos adversários ideológicos locais e internacionais e também como critério para processar judicialmente outras culturas. O enfoque desse posicionamento é a ideologia do Mundo Livre ocidental, que facilitou enfrentar “comunistas” e “totalitários”, mas também culturas e civilizações asiáticas, africanas (xintoísmo, hinduísmo, Islã etc.) e latino-americanas que não valorizavam as ideias ocidentais sobre individualismo, liberalismo, constitucionalismo, direitos humanos, democracia, mercado livre ou a separação de Igreja e Estado.³⁵ O critério concebe que a “comunidade mundial” é, na realidade, *falsa*. Não existe universalidade da experiência humana, senão um conflito entre as civilizações. Nesse contexto, *direitos humanos* se transforma explicitamente em uma bandeira para expansão do império do Ocidente sobre outras civilizações. S.P. Huntington chega a pre-dizer um conflito de culturas que enfrentará o *West* (Ocidente) *against the Rest* (contra o Resto). De acordo com essa perspectiva, países e poderes ocidentais assumiram internamente os direitos humanos. Podem empregá-los, então, para ampliar sua influência a outras civilizações ou, seletivamente para conquistar aliados e isolar inimigos na sua busca por ganâncias, poder e prestígio.

Esse enfoque, que supõe, contra toda evidência, integrado social e civilizatoriamente com os valores de direitos

³⁵ Sobre este ponto, ver HUNTINGTON, S. P. ¿Choque de civilizaciones?. *Foreign Affairs en Español*, México, verano 1993.

humanos no Ocidente, e sua manipulação cínica no trato com outras regiões, mudou abruptamente no início do século XXI e após os ataques conduzidos pela administração Bush na declaração de uma guerra global preventiva contra o terrorismo (setembro, 2011). Agora os direitos fundamentais se declaram atacados pelo terrorismo (crime de lesa-humanidade) em um mundo irracional no qual os valores estão perdidos e no qual deve imperar a suspeita e a punição. O castigo aos terroristas (determinados aleatoriamente por aqueles que tem poderes para fazê-lo) se liga a uma campanha de *restituição de valores*, inclusive dentro dos territórios “ocidentais” ou afins, como a América Latina. Nessa perspectiva, se democratiza o Afeganistão e o Iraque, por meio de invasões, mas também se exige que “cada americano” abandone o relativismo e o permissivismo e se comporte como o que deve ser.³⁶ Dessa maneira, reaparece um *fundamentalismo* de direitos humanos, que abandona o cinismo do enfoque imediato anterior e o transforma em uma ferramenta moral para agressões e violências legítimas porque *naturais*. Direitos humanos já não são alcançados nem resguardados para nenhuma cidadania, e a vinculação “universal” torna desnecessária a anuência legal.

Na América Latina esse último enfoque, que não afasta inteiramente o geopolítico, nem a esquizofrenia ideológica e social, enfatiza o tema da *crise de valores* que se derivaria

³⁶ Esse ponto foi amplamente desenvolvido em meu livro *Siglo XXI: militar en la izquierda*. San José de Costa Rica: Arlekin, 2005. p. 96-97.

da pobreza, da fome, dos desaparecimentos, dos massacres, da indústria do sequestro e do culto à libertinagem sexual, ao dinheiro e à violência como a via mais rápida para resolução de conflitos. Agregam-se ainda a toxicodependência, as gangues juvenis, os adultérios, as violações e os abusos sexuais indiscriminados (sic?). Um jornal, do qual retiramos o diagnóstico anterior, estabelece:

A responsabilidade pode recair sobre os malfeitores e as autoridades negligentes. Mas a grande verdade é que a crise dos direitos humanos é uma crise de valores. Nossa América Latina, como o resto do mundo, é vítima de um ataque frontal contra os princípios universais, que, uma vez desintegrados, desintegram a sociedade.³⁷

A receita contra essa desintegração é a educação em valores e esta deve começar pela família:

O chamado é, pois, a famílias latino-americanas, núcleo principal que compõe nossa sociedade civil, para que despertem da letargia na qual se perderam nesta crise. A tarefa é avivar os princípios fundamentais e reedificar a ética comum a nossos povos.³⁸

Como se adverte, a crise de direitos humanos é centralmente moral. Aqui se supõem “princípios fundamentais”

³⁷ Editorial de *Tiempos del Mundo*, San José de Costa Rica, ano 8, n. 21, mai.-jun. 2005.

³⁸ Editorial de *Tiempos del Mundo*, San José de Costa Rica, ano 8, n. 21, mai.-jun. 2005.

e uma “ética comum”, ou seja, uma *verdade objetiva* através da qual é possível reeducar os povos, começando pelas relações dos pais com as novas gerações. Este *mundo objetivo de valores* se deriva principalmente do direito natural cristão e católico: verdade, solidariedade, honestidade, fidelidade, sinceridade e bem comum. Agora, o mundo objetivo de valores, ou *mundo moral real*, contém, por definição, um autoritarismo cujos alcances se plasmaram nas formações sociais e hierárquicas contra as quais a Época Moderna fez suas revoluções. O que se propõe, em realidade, em nome dos direitos humanos, é retornar a um fundamentalismo da cristandade, mas dessa vez com uma tecnologia de alcance global e um fetichismo da mercadoria que faz da alienação uma “natureza” humana.

No século XXI, os dirigentes das sociedades burguesas ocidentais pareceram se dar conta de que sua lógica econômico-política não admite privilégios individuais universalizáveis, nem diferenças culturais que atrapalhem os bons negócios das corporações e que o cosmopolitismo do capital e o coexistente apetite para o consumo não geram comunidade humana. Assim, os olhares se voltam para um autoritarismo “moral”, que do antagonismo haja solidariedade; da exploração, misericórdia; do fetichismo, honestidade; da fraude, verdade; da ganância, bem comum; da guerra, concórdia e paz; da vassalagem, liberdade. Esse ato de magia exige uma religião “natural” e uma ou várias igrejas. Elas, por sua vez, requerem que a família con-

jugal faça da super-repressão e do abuso uma espiritualidade ascética e internalizada que, destruindo as personalidades autônomas e suas produções de possibilidades de gratificação, as console dos males “deste mundo” porque têm direitos humanos espectrais, cuja validação última, a dignidade humana, se alcançará em tempos “vindouros”.

Os setores populares, em todas as partes, devem tornar politicamente não factível esse “salto” a um fundamentalismo corporativo-papista, contraponto “espiritual” da geopolítica determinada como guerra global preventiva contra o terrorismo. A vigência dos valores inerentes aos direitos humanos é decorrente das lutas sociais, não de um autoritarismo moral administrado pelos poderes totalitários deste mundo que se declaram representantes de outro mundo no qual os indivíduos alcançarão a gratificação da justiça.

14.

Sobre a origem dos Direitos Humanos

A referência às “gerações” de direitos costuma ser empregada como recurso didático e também para “demonstrar” ideologicamente sua progressividade, e com isso a invariabilidade de sua matriz capitalista. Pelo contrário, essas gerações o são efetivamente não por sua seqüência temporal, senão porque os direitos que são reclamados pelas lutas que as constituem são gestados em *lugares sociais diversos* e implicam racionalidades diferentes e encontradas. Assim, demonstra-se mediante o enfrentamento de uma racionalidade centrada no individualismo de propriedade abstrato, que sustenta a primeira geração de direitos, e a racionalidade derivada das relações sociais, que reconhece diversos setores, abrangendo a demanda por emprego, que forma parte da segunda geração. Essa última racionalidade enriquece conflitivamente a primeira.

As gerações de direitos têm seus fundamentos sociais na *sociedade civil*. A expressão “sociedade civil” é polissêmica. Não interessa aqui nos deter em sua discussão, a empregamos no marco da sensibilidade política moderna em voga. Para essa representação, a existência em sociedade compreende dois âmbitos básicos: a sociedade política, na qual se expressa o destino compartilhado, o bem comum, ou se busca com eficácia a maior felicidade para o maior número de pessoas, e a sociedade civil na qual se manifestam os interesses particulares legítimos, ou seja, lícitos. Cada um desses âmbitos tem lógicas específicas e independentes. Na política, por exemplo, impera a igualdade cidadã (a cada indivíduo um voto, ninguém deve ser discriminado, não se deve violar direitos individuais) e o equilíbrio de poderes. Na sociedade civil, por outro lado, o lícito e desejável é a hierarquização assimétrica (um empresário não pode ser nunca confundido com um pedreiro ou um trabalhador informal) e a concentração de poder utilizada “racionalmente”, isto é, com ganância, contra outros. Imaginada assim, a sociedade moderna resulta claramente esquizofrênica. Mas se trata de uma esquizofrenia operativa. Aqueles determinados como radicalmente desiguais, pelas formas de império econômico e de gênero que conformam e organizam a sociedade civil, se tornam cidadãos iguais por suas capacidades e suas obrigações jurídicas ante um Estado localizado “acima de qualquer suspeita”. Para complementar e reforçar cidadanias na América Latina aos esfarrapados e miseráveis da cidade e do

campo, aos analfabetos e alcoólatras por séculos de discriminação, e aos vulneráveis como setor, a institucionalidade católica, um dispositivo de poder cultural com alcance político, lhes oferece secularmente os “melhores lugares no céu”, em troca de sua humildade, é dizer, de subordinação à “ordem” que os maltrata.

Certamente, a existência não corrobora o imaginário esquizofrênico que as sociedades modernas se dão, nem na América Latina nem em parte alguma. Os humildes e discriminados do mundo todo sabem que seu patrão ou empregador têm um acesso muito diferente às instâncias públicas, incluindo os tribunais, e que seguramente algum de seus irmãos ou filhos é senador ou deputado, ou íntimo com eles, e outro bispo, e um terceiro almirante ou general. E que as afirmações, as opiniões e as ocorrências de cada um e de todos eles, incluindo um vasto repertório de mentiras sociais, têm uma expressão muito ampla e incontestável nos meios de comunicação massivos e na literatura e “arte” da *gente de bem*.

A anterior utilização burguesa ou capitalista de “sociedade civil” a supõe “bem ordenada”. Ladrões e assassinos, como bem apontou Locke no século XVII, não formam parte dela nem da humanidade. Devido a isso é legítimo aplicar-lhes a pena de morte. Ladrões e assassinos ou servidores fraudulentos, como hoje há os *mareros*,³⁹ não têm interesses particulares legí-

³⁹ Integrantes das *maras*. (N.T.)

timos no marco dessa sociedade civil de proprietários, comerciantes, militares e acumulação de capital, ainda quando mostram um sólido espírito empresarial privado em seus esforços.

No entanto, naquilo que se refere aos direitos humanos, não interessa aqui a sociedade civil como espaço de expressão de interesses legítimos, isto é, como sociedade burguesa “bem-comportada ou ordenada”, senão como espaço conflitivo, como âmbito dos movimentos sociais emergentes.

Com efeito, a “sociedade civil”, invenção moderna, assim como os direitos humanos, não existiu sempre, tampouco foi sempre “bem-comportada”. Gerou-se e constituiu-se historicamente como espaço de ação de comerciantes de bens, dinheiro e influências que contrariavam e desafiavam as instituições e o *ethos* sociopolítico dominante. A sociedade civil foi inicialmente local de vilões, mercadores, banqueiros, heréticos, cientistas e artistas que resistiam, ou ao menos lamentavam, o domínio feudal e absolutista de reis, senhores e sacerdotes, e também o caráter fechado ou familiar das corporações. Na sua gênese, a sociedade civil foi inicialmente contestatória ou, se assim desejar, *de esquerda*.

A mítica narração da primeira viagem de Colombo o ensina. A rainha empenhou suas joias, e com isso transferiu o sentido da travessia e da Conquista a um credor (banqueiro). Colombo entendia sua viagem como comercial. Atrás do aparente poder e da discricionariedade dos católicos reis de Castela e

Aragão se moviam as forças da então cosmopolita e emergente sociedade civil europeia. Essas forças não queriam o enraizamento senhorial, não aceitavam os impostos, demandavam a liberdade de consciência religiosa para enviar Deus ao âmbito privado e cercear o poder políticos dos sacerdotes. Agitavam as bandeiras do conhecimento e da razão como um dispositivo de poder que isolaria e desbancaria a ignorância e a superstição parasitárias de nobres e aristotélicas ordens religiosas. A burguesia emergente foi, por séculos, um movimento social emergente ou de esquerda. Foi assim até que pôde convocar forças suficientes para reconstruir o poder político à imagem e semelhança de seus negócios. Os manuais de história recordam a Revolução Francesa. Mas a haviam precedido a constituição nacional-mercantil dos Países Baixos (séculos XVI e XVII) e da Inglaterra (século XVII).

Uma das bandeiras ideológicas que o movimento social burguês empregou para convocar forças que lhe permitiram constituir sua sociedade bem ordenada foi a dos direitos humanos. É por isso que se lhes proclama, desde o início, como universais, integrais e como princípios constitucionais dos Estados de direito (codificação e garantismo). A proclamação e a cautela constitucional dos direitos humanos na sociedade civil agora, isto é, depois do triunfo burguês, bem-ordenadas, se identifica com sua universalidade. O Estado *nacional*, no mesmo movimento, deve reclamar-se como instituição “acima de qualquer

suspeita” porque qualquer suspeita de ser “antinatural” o deslegitimaria absolutamente. Ao fazê-lo, também “naturaliza” o mercado orientado para o lucro que o constitui e que o sustenta. A “nação”, uma referência histórica, mas ao mesmo tempo voluntária e racional, legitima a soberania, isto é, o poder sobre a vida e a morte, do tráfico mercantil e da acumulação de capital.

O fato de que direitos humanos têm como fundamento a mobilização de uma sociedade civil emergente, contestatória e libertadora para as condições de então abrange também a natureza subjetiva e individual desses direitos. Com efeito, o que a burguesia emergente rechaçava como impedimentos ilegítimos era tanto a ordem política objetiva dos senhores como a da realidade natural imposta por “Deus” como uma moral sagrada (Direito Natural). Contra uma ordem objetiva social e cósmica e que tornava impossível o crescimento do comércio e a ampliação de experiências da humanidade, o único lugar a partir do qual se podia levantar a luta reivindicatória e revolucionária, contra toda a ordenação objetiva, era a *subjetividade* do indivíduo. Emancipar a subjetividade, estimada racional, da moral objetiva vigente (autonomizar política e racionalmente a consciência humana histórica da sujeição ao Deus clerical) e levantar, a partir da subjetividade assim liberta e potencializada, a proposta de uma nova ordem política, exige proclamar prerrogativas individuais e íntimas, potências subjetivas autônomas, e declarar sua inviolabilidade ou, em um movimento inverso e

que contém os próprios conflitos, secularizando (“desencantando” e expropriando às igrejas) a história. Não é raro, portanto, que a demanda por liberdade de consciência religiosa anteceda, como mobilização social, a da liberdade de consciência propriamente dita, e ambas se condensem tardiamente no *ethos* europeu do Iluminismo.

Nas condições objetivas de dominação do Antigo Regime, o único espaço possível para fazer emergir uma ideologia revolucionária e libertadora, de “esquerda”, no sentido atual, era a da subjetividade individual a que teria de projetar-se como Humanidade devida, quer dizer, vinculante ou sagrada (jusnaturalismo). Entende-se perfeitamente por que o Direito natural clássico, com sua ênfase em interessadas obrigações objetivas, não pode constituir-se em matriz de configuração de direitos humanos modernos. Esses direitos se imaginaram contra ele ou contra suas instituições. Ideologicamente, direitos humanos é um reclamo para libertar-se de um Deus público e cósmico, saturante, administrado monopolicamente por hierarquias religiosas e políticas. Para o imaginário moderno, os indivíduos humanos, ou seja, os proprietários tradicionais e emergentes, produziram agora, a partir de si mesmos, sem mais tutela que sua universalidade ideológica, a história. Para fazê-lo, necessitam de prerrogativas individuais. Esses são os direitos humanos e os cidadãos. Até aqui o fundamento em sua origem social. Cabe agora indicar o caráter das “outras” origens.

15.

Sociedades civis emergentes e gerações de direitos humanos

Os comentaristas e historiadores de ideias e figuras jurídicas só distinguem gerações entre as demandas e propostas de direitos humanos e por isso, também, na sua conformação como normas de direito positivo. Ainda que o tema possa ser discutido por distintos ângulos,⁴⁰ empregaremos aqui a terminologia geracional para tornar operativa a categoria de sociedade civil emergente, ou sociedades civis emergentes, como fundamento ou matriz de direitos humanos. Desde logo, essa abordagem não aceita que as gerações tenham um único fio condutor ou expressem uma continuidade progressiva.

⁴⁰ Veja-se, mais adiante, por exemplo, a apresentação de Gutmann sobre os critérios de Ignatieff e seu rechaço à “proliferação” de direitos humanos.

As sociedades civis emergentes coexistem virtual ou efetivamente em uma mesma matriz sócio-histórica: as de formação social burguesa. Essas sociedades são irreduzíveis entre si.

Consideramos seis gerações de direitos humanos. Na primeira estariam localizadas centralmente liberdades ou capacidades chamadas “negativas”, enquanto constituem prerrogativas humanas ou da cidadania, liberdades individuais a respeito das quais o Estado *não deve atuar*, exceto para reconhecê-los e protegê-los, já que são prévios e superiores (porque “naturais”) a ele. Tratar-se-ia de caracteres de autodeterminação (pessoal, de expressão, de trânsito etc.) com efeitos jurídicos como, por exemplo, as penalizações por crimes contra a humanidade ou de lesa-humanidade ou recurso de *habeas corpus*. Associar-se-ia essa geração de direitos com a sociedade civil emergente e revolucionária burguesa.

A segunda geração seria a dos direitos econômicos, sociais e culturais, considerados como exigências e direitos positivos devidos porque, em relação a eles, o Estado e as lógicas sociais que o confirmam *devem atuar* para estabelecer sua eficácia. Esses empoderamentos ou capacidades positivas se seguem tanto de lutas e instituições sociais de trabalhadores organizados em movimentos, sindicatos e cooperativas, como da incidência de Estados e ideologias socialistas no século XX; das lutas emancipadoras de escravos e colonizados, nos países centrais e nas colônias, entre os séculos XVIII e XX; e, também, de concessões

utilitárias ou doutrinárias dos governos e hierarquias com vistas a reproduzir com eficácia uma ordem social questionada por conservadores, reacionários, socialistas, comunistas, anarquistas, nacionalistas e feministas. Quer dizer, a demanda por esses direitos se gesta no marco de uma sociedade civil burguesa já relativamente estabelecida e reinante, que não cumpre com suas ofertas de universalidade e integralidade de capacidades e que enfrenta, como contestação social, política e cultural a partir dos setores discriminados e postos em situação de vulnerabilidade, reclamos por essa ausência. No início do século XX essa complexa sociedade civil emergente popular, muitas vezes anti-burguesa, obtém uma confirmação ideológica e política com a Revolução Russa.

A mobilização complexa da sociedade civil emergente popular por transferências de poder social, econômico e cultural anuncia (mesmo que ela não seja exitosa ou seus alcances não se façam plenamente conscientes) que “humanidade” na expressão “direitos humanos” propostos pelo imaginário da sociedade civil burguesa deve assumir o lugar sócio-histórico de grupos, nações e indivíduos, quer dizer que sempre se é humano *de maneira particularizada*, e não sob uma forma universal/abstrata como era possível deduzir da primeira proposta de direitos. Esses direitos não repousam, por consequência, na agitação de características universais individuais, senão da atenção às *relações sociais* que configuram situação de opressão e sujeição

e, com isso, explícitas práticas particulares de resistência libertadoras. Temos caracterizado a esse tipo de sociedade civil emergente como *popular*.

A sociedade civil popular, que é emergente por definição, não só reclama novas prerrogativas e empoderamentos (segurança de emprego, por exemplo), senão que põe em questão a falsa universalidade burguesa de direitos humanos ao relacioná-los conflituosamente com as particularizações que se seguem da divisão social de trabalho, da dominação de gênero, das submissões geracionais, das diversidades culturais e raciais etc. Igualmente põe em tensão a integralidade dos direitos humanos ao evidenciar-se que, sob a organização capitalista da existência, para um trabalhador, o salário derivado de um emprego obrigatório se articula indissolúvelmente com a existência (direito à vida, uma proposta de “primeira geração”) o que o mero feito de “estar posicionada socialmente como mulher” contém, sob o império patriarcal, discriminação e vulnerabilidades. Não menos importante é a tensão que introduz respeito de uma normativa “universal” ou “geral”, abstrata, e as posições sociais hierarquizadas e discriminadas a que esse “direito” faz inevitavelmente injustiça.

A compreensão de que não é possível ser humano senão em situações particularizadas que expressam estruturas sociais (instituições, lógicas) locais, nacionais e internacionais, foi estendida como *cultura de libertação nacional* durante o

século XX. Trata-se das mobilizações civis, ou seja, políticas, contra o colonialismo e o neocolonialismo por parte dos povos africanos, asiáticos e, em menor medida, latino-americanos. As mobilizações e lutas dessa sociedade civil emergente compreendem desde a não violência ativa (Gandhi) até a guerra popular prolongada (Che Guevara) ou as proclamas do “*black is beautiful*” e o modelo de substituição de importações cepalino.⁴¹ É o *Terceiro Mundo*, entendido aqui como sociedade civil emergente que busca na libertação nacional e no desenvolvimento econômico (e muitas vezes também em algum tipo de socialismo) suas possibilidades de realização histórica e humana, uma emancipação que vai querer projetar como humanidade. Suas mobilizações configuram as determinações e as exigências jurídicas da *terceira geração de direitos*, os chamados *direitos dos povos* expressos na Declaração da Argélia (1976) e, também, das nacionalidades, etnias e culturas, como indica o *Projeto de Declaração Universal sobre os Direitos dos Povos Indígenas* (1990):

Afirmando que todos os povos indígenas são livres e iguais em dignidade e direitos a todos os povos em conformidade com os padrões internacionais, e reconhecendo o direito de todos os indivíduos e povos a serem

⁴¹ Referência aos estudos propostos pelos intelectuais que trabalharam, a partir de diversos enfoques, nas teorias da dependência, campo que reuniu estudiosos latino-americanos como Ruy Mauro Marini, André Gunder Frank, Vania Bambirra, Orlando Caputo e outros, a partir da década de 1960, na Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe da Organização das Nações Unidas (CEPAL/ONU). (N.T.)

diferentes, a considerarem-se a si mesmos diferentes e a serem respeitados como tais [...]. Convencidos de que todas as doutrinas, políticas e práticas de superioridade racial, religiosa, étnica ou cultural são cientificamente falsas, legalmente inválidas, moralmente condenáveis e socialmente injustas [...].⁴²

Essa é uma sociedade civil emergente empobrecida, racial e etnicamente diversa⁴³ e objetivamente internacional, excitada como resistência e necessidade de empoderamento pela vocação cosmopolita e imperial do capital, incluindo o *apartheid*, e a geopolítica. Seu reclamo por conseguir respeito e segurança para sua humanidade diversa, desprezada, foi extraordinariamente reconhecida por um documento inspirado na América Latina — a *Segunda Declaração de Havana* (1962):

Com esta humanidade trabalhadora, com estes explorados infra-humanos, paupérrimos, manejados pelos métodos de chibata e capataz não se contou ou se contou pouco. Desde os albores da independência, seus destinos têm sido os mesmos: índios, gaúchos, mestiços, zambos,

⁴² Preâmbulo do Projeto de Declaração Universal sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Em 1976, a *Declaração Universal dos Direitos dos Povos* havia assinalado: “Todo povo tem direito ao respeito da identidade nacional e cultural” (art. 2^o). Citado em: BARBA, J. B. *Educación para los derechos humanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

⁴³ No original, em espanhol, o autor utilizou a palavra *coloreada*, que pode fazer referência às diversas cores dos grupos étnicos e raciais dessa sociedade civil emergente empobrecida. Mais recentemente tem se descortinado, no Brasil, um controverso e potente debate em torno do *colorismo*, que advertiria para os distintos modos de expressão do racismo diante de diferentes tons da pele preta, característicos da população não branca do país. (N.T.)

cuarterones,⁴⁴ brancos sem bens nem rendas, toda esta massa humana que se formou nas fileiras da “pátria” que nunca desfrutou, que morre aos milhões, que foi despeçada, que ganhou a independência de suas metrópoles para a burguesia, essa que foi apartada das divisões, continuou ocupando o último escalão dos benefícios sociais, continuou morrendo de fome, de enfermidades curáveis, de desatenção, porque para ela nunca se destinaram os bens salvadores: o simples pão, o leito de um hospital, o remédio que salva, a mão que ajuda.

Mas a hora de sua reivindicação, a hora que ela mesmo elegeu, a vem apontando com precisão, agora, também de um extremo ao outro do continente. Agora, esta massa anônima, esta América de cor, sombria, taciturna, que canta em todo o Continente, com uma mesma tristeza e desencanto, agora esta massa é a que começa a entrar definitivamente em sua própria história, começa a escrevê-la com o seu sangue, começa a sofrê-la e a morrer. Porque agora, pelos campos e pelas montanhas da América, pelas saias de suas serras, por suas planícies e suas selvas, entre a solidão ou no tráfego das cidades ou nas costas dos grandes oceanos e rios, começa a estremecer este mundo cheio de razões, com os punhos quentes de desejo de morrer pelo que é seu, de conquistar seus direitos quase quinhentos anos burlados por uns e por outros. Agora

⁴⁴ Filho de mestiços com espanhóis. (N.T.)

sim, a história terá que contar com os pobres da América, com os explorados e vilipendiados da América Latina, que decidiram começar a escrever eles mesmos, para sempre, a sua história. Já os vemos pelos caminhos, um dia e outro, a pé, em marchas sem termo, de centenas de quilômetros para chegar até os “olimpós” governantes a reclamar seus direitos. Já os vemos, armados de pedras, de paus, de facões, de um lado para outro, cada dia, ocupando as terras, fincando seus instrumentos na terra que lhes pertence, defendendo-a com sua vida; já os vemos, levando seus cartazes, suas bandeiras, suas palavras de ordem, fazendo-as correr ao vento, entre as montanhas ou ao longo das planícies. E essa onda de estremecido rancor, de justiça reclamada, de direito espezinhado que começa a se levantar por entre as terras da América Latina, essa onda já não parará mais. [...] Porque esta grande humanidade disse: “Basta!”, e se pôs a andar. E sua marcha de gigantes já não se deterá até conquistar a verdadeira independência pela qual morreram mais de uma vez, inutilmente. Agora, em todo caso, os que morrerem, morrerão como os de Cuba, os de Playa Girón, morrerão por sua única, verdadeira, irrenunciável independência.⁴⁵

A ênfase dessa sociedade civil emergente, obviamente, é colocada na emergência do *outro discriminado*, ou seja, concentra-se na denúncia de uma relação que reduz e mata.

⁴⁵ CASTRO, F. Segunda Declaración de La Habana. In: CASTRO, F. *La Revolución Cubana*, 1953-1962. México: Ediciones Era, 1972. p. 484-485.

A imposição cultural rebaixa e mata. A demanda de direitos da “terceira geração” permanece na sociedade civil local e internacional *dos outros* que desejam ser *eles* próprios, daqueles que Franz Fanon (1925-1961) caracterizou objetiva e subjetivamente como os “condenados da terra”. Em relação com a *emergência do outro*, do rebaixamento por sua diferença, ainda que se diferenciando em sua raiz social dos movimentos de libertação terceiro-mundistas determinados pela *Declaração de Havana*, se anuncia da mesma maneira o movimento de mulheres com teorias de gênero, um tipo de feminismo. Advertido sobre trabalhos como *O segundo sexo* (1949), de Simone de Beauvoir, o outro e a alteridade sociais discriminados por excelência, a mulher e o feminino, configura grande parte de seu novo discurso de subjetificação e autoestima com as ideias da produção social da feminilidade e a afirmação à autonomia pessoal da mulher como plenitude humana. A sociedade civil da legitimidade da diferença e das necessárias transferências de poder para os distintos discriminados é a que reúne, ainda que seus protagonistas nem sempre se encontrem, essas lutas políticas de gênero e a busca da independência e da dignidade nacional, étnica, pessoal e humana, o eixo da racionalidade reivindicativa que agita a “terceira geração” de direitos. A crítica da racionalidade abstrata e da atenção às relações sociais torna-se *racionalidade étnica e racionalidade sexual ou libidinal*. Cultura e libido, expostos pelos discriminados, demandam transferências de poder para

que seres humanos e cidadãos possam ser universais e diversos a partir de autonomias que produzem de si mesmos, mas em relação com outros. Essa sociedade civil emergente do outro posiciona radicalmente, da mesma forma, a ideia de que um referente universal como “humanidade” deve abrir-se à experiência de uma luta sócio-histórica complexa, não unicamente classista, ou seja, confirma seu caráter de conceito aberto e em produção. A diferença de caráter redutivamente abstrato, individualista e fechado que poderia se encontrar nas demandas da primeira sociedade civil emergente, ou da ênfase classista da sociedade emergente relacional, as novas exigências por transferências de poder determinam a complexidade e a fluidez das características relacionais e com elas a diversidade de tensões e desgarramentos que supõe a demanda e a prática de direitos humanos. Essas características foram reconhecidas de maneira insuficiente pelas diversas declarações sobre direitos humanos, dos povos e de diversos grupos realizadas pela Assembleia Geral das Nações Unidas durante a segunda metade do século passado. A partir de um ponto de vista epistêmico, já não é possível produzir um efeito de conhecimentos sobre esses direitos mantendo-se no campo filosófico, tampouco afirmá-los mediante uma autoridade política “superior” que reúna e promova os Estados e separa e invisibiliza os povos, suas cores, seu sexo, seus cheiros, suas comidas, suas gerações, ou seja, a gente. Direitos humanos se apresentam exigindo uma teoria social e uma antropologia

que assuma a diversidade irreduzível da experiência humana sobre o planeta e denuncie as tramas, também planetárias e em particular culturais, que por todas as partes negam a essa gente diferenciada seu estatuto de sujeito.

A quarta e quinta geração de direitos se vinculam à primeira com uma sensibilidade cultural que começou denunciando a poluição e a desertificação (empobrecimento e vulnerabilidade) do planeta e da Natureza derivadas da atividade econômica humana reinante, até chegar, por meio de um discernimento crítico “da” racionalidade moderna e do “progresso” ligado a ela, a uma reorganização do ser humano no cosmos (ecologia cosmocentrada). Trata-se de entender e atender aos seres humanos e à humanidade como processos em que suas práticas e suas instituições devem condensar e expressar responsabilidade pelas condições de existência (herança) dos que virão. A questão está constituída pela demanda de uma sociedade civil emergente cuja racionalidade específica rompe com o imediatismo utilitário (fugacidade/esterilidade, secularização, mistificação, multiplicação, simulacro) da sensibilidade burguesa orientada a consumidores e públicos e, no mesmo movimento, denuncia como ideológico seu mito fundante de “progresso” e “desenvolvimento”. A luta contra a devastação dos habitats, natural e social, reclama e promove uma humanidade como *comunidade colegiada de sujeitos* e como *intensa continuidade* que deve ser politicamente gestada e sustentada ou reproduzida por-

que sua existência não é espontânea, nem natural ou orgânica. Ao mesmo tempo, faz-se da responsabilidade social um valor cultural transcendente sem apelar a uma divindade mais além da história ou a uma teleologia. A *sociedade civil da intensidade e integralidade pessoais e da responsabilidade histórica transcendente*, criada no marco da desgarrada formação social industrial e pós-industrial e do cosmopolitismo totalitário do capital, gesta essa quarta geração de direitos humanos cujo imaginário integrador e holístico, criador de rupturas, ensina um perfil cada vez mais distante do esquizoide casal sociedade política/sociedade civil com predomínio do indivíduo ideologizado e do “seu” Estado com que se iniciou essa descrição.

A quinta geração de demandas por direitos humanos se liga com a incursão das tecnologias de ponta no mapa genético da vida e especificamente na genética humana. O ponto tem seu antecedente nas discussões sobre ações e experimentos com o substrato biológico e a vida de indivíduos em circunstâncias peculiares (pesquisa farmacêutica; diagnóstico pré-natal de malformações; aborto, enfermidades terminais e eutanásia; transplante de tecidos e órgãos; comercialização de óvulos para fecundar; transgênicos etc.). A investigação sobre o mapa genético desenvolvida na segunda metade do século XX tem fortalecido a demanda para que se respeite tanto a autonomia das pessoas sobre seu corpo como sua individualidade peculiar sem lesionar a necessidade de produzir conhecimen-

tos sobre o genoma humano e a estrutura da vida. Obviamente questões centrais são aqui a clonagem humana, a eugenia, a reprodução de recursos biológicos humanos pré-programados ou sua utilização como bancos de órgãos para transplantes etc., e os efeitos negativos e danosos que isso teria na maneira de ser humano em um mundo previamente determinado por cobiça, lucro, etnocentrismo, fundamentalismo, racismo e dominação (sujeição) política e geopolítica. Como se adverte, o questionamento se orienta contra as condições sociopolíticas e o *ethos* nos quais as tecnologias e as ciências se desenvolvem e tem efeitos. A conflitiva questão foi indicada, ainda que insuficientemente, pela *Declaração Universal sobre o Genoma e os Direitos Humanos* (UNESCO, 1997), em que se assinala que “o genoma humano em seu estado natural não pode dar lugar a benefícios pecuniários” e por acordos de alguns dos países centrais (Estados Unidos e Reino Unido), acordos que não fazem retroceder a suspeita sobre uma manipulação monopólica, econômica e geopolítica, dos códigos genéticos humanos e não humanos que Estados e empresas poderiam cometer contra a humanidade, os indivíduos e o planeta. A resistência contra esta manipulação unilateral e humanamente descontrolada, ou anti-humana, por antipopular, se estende aos diversos níveis de “contaminação transgênica” (sementes geneticamente modificadas com fins comerciais) enquanto essa tecnologia monopólica agride os entornos naturais, recorta a liberdade de escolha dos agricultores, produtores de

alimentos e consumidores, acentua a vulnerabilidade econômica e cultural de setores campestres “tradicionalistas” e põe em perigo a saúde humana e o equilíbrio do planeta. Esse tipo de sociedade civil emergente que põe em manifesto uma racionalidade afetiva e generosa, defensora da intimidade da vida e crítica da manipulação tecnológica determinada pelo mercado capitalista, apresenta um perfil cultural aberto, ou seja, humanizador: procura proteção material, moral e genérica contra as instituições socioeconômicas, políticas, culturais e geopolíticas determinadas pela cobiça. Denuncia seus efeitos sobre as tecnologias e as ciências subordinadas à acumulação de capital e constitutivas da “economia do conhecimento” e concebe e propõe um mundo sem “*frankensteins*” sociais, em que a imaginação e a solidariedade, ilustradas ou gratuitas, a criatividade e o jogo, e a responsabilidade de cada uma para com todos e com a Natureza em um mundo coletivo, sejam dominantes.

A sexta geração de direitos se liga com as formas com que o capitalismo transforma e perverte o tempo de existência dos indivíduos, ou seja, cada momento de sua vida, em *mercadoria*. Trata-se da execução, no limite, do fetichismo mercantil que se segue da organização mercantil capitalista de produção, do consumo e da troca. Rifkin (2000) o descreveu assim:

Os especialistas em marketing cunharam a frase “valor da esperança de vida” (VEV) para insistir sobre as vantagens de passar de um ambiente centrado no produto

para outro, centrado no acesso no qual se reduz a importância da negociação de transações mercantis pontuais e é mais importante assegurar e comercializar as relações com os clientes ao longo de suas vidas. Carl Sewell, que é distribuidor de automóveis, estima que, por exemplo, cada novo cliente que entra nas oficinas de um distribuidor de Cadillac representa potencialmente um valor de existência temporal superior aos 322 mil dólares [...] A chave está em encontrar o mecanismo apropriado para sujeitar o cliente por toda vida. (p. 64)

Como o marketing demanda agressividade, o “valor da esperança da vida” contém a exigência para os provedores de serviços de informação de todos os aspectos de existência de eventuais usuários para assim transformar (ligar) cada momento do cliente em uma experiência de mercado. Os provedores de serviços constituem, dessa maneira, uma rede ou trama virtual, equivalente a que apresenta o filme *Matrix*, e gestam duas impossibilidades para os seres humanos vistos como indivíduos e agregados: a de ter intimidade e “deixar de ser perscrutado” como objetos em vitrines e a de ser sujeitos autônomos para produzir o original: sua humanidade. Socialmente, o VEV contém um recorte utilitário da experiência humana, sua mediação integral pela equivalência mercantil e uma provocativa degradação da humanidade possível para todos. Um mundo de vigilantes e vigiados não pode albergar direitos humanos. A racionalidade dessa sexta geração de direitos exigirá que os circuitos mercantis

respeitem a existência de pessoas e sua intimidade, e demandará como próprio dela, como prerrogativas, o gozo de um lazer e uma estética, artística, religiosa, que não são manipuladas como negócios e heteronomias. Que isso não possa ser concedido ou não resulte factível para as instituições e lógicas que subordinam os grupos humanos integrados ao capitalismo avançado ou pós-industrial, unicamente enfatiza os conflitos entre racionalidades, sempre ao interior do *ethos* sociocultural dominante, porém buscando transcendê-lo, o que marca a plural e conflituosa demanda por relações sociais que potencializem o ser humano autônomo e o projetam nas sociedades modernas. Nessa trama de rupturas, aqui sumariamente desenhada, se enfrentam e excluem mutuamente diversas antropologias e distintas maneiras de assumir o cuidado humano de si e de suas produções.

16.

Esquema sobre sociedades civis emergentes e racionalidades

A consideração dos conflitos inerentes às demandas e racionalidades ou o caráter do poder que constitui as chamadas “gerações de direitos humanos” ajudará a construir aqui, resumidamente, um mapa da antropologia inerente à exigência desses direitos e suas raízes sociais.

Objeto da Demanda	Raiz Social	Antropologia
Capacidades fundamentais e políticas	Mundo burguês	Indivíduo natural racional, livre
Econômicos/sociais e culturais	Mundo do emprego e a discriminação	Ser humano determinado pelas tramas sociais
Reconhecimento do outro	Mulheres, culturas dominadas	Indivíduo diverso: Sujeito pleno
Empoderamento ambiental e pessoal	Crítica cultural e social da ciência e tecnologia	Ser humano cosmocentrado e integrado
Propriedade do genoma	Crítica político-biológica da ciência e da tecnologia	Comunidade responsável

(continua)

(continuação)

Autonomia pessoal efetiva	Capitalismo de acesso ou informatizado	Personalidade livre, sem sacrifícios, ócio criativo
		Mundo do Sujeito

A coluna designada como Raiz Social refere-se ao que chamamos de sociedade civil emergente. A matriz básica dessas sociedades civis emergentes é constituída pela plural conflitividade inerente às sociedades modernas sob domínio burguês. A falta de reconhecimento político dessa conflitividade plural é um dos fatores que contribui para manter a distância entre o que se diz e o que se faz no campo dos Direitos Humanos e contribui para bloquear, também, a assunção de uma antropologia imanente e holística, que se guia pelo testemunho institucional do reconhecimento e acompanhamento dos diferentes, remetendo-se a um horizonte de comunidade com nossa espécie e com a lógica da vida.

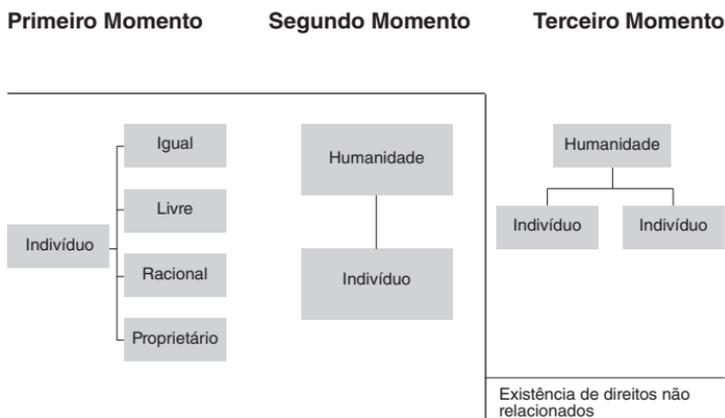
17.

Direitos humanos e introdução aos horizontes de esperança

Da análise esquemática das gerações de direitos e de sua associação com específicas sociedades civis emergentes, cujas relações entre si são complexas, convém agora destacar dois aspectos centrais: a receptividade cultural que esses direitos despertam ou avivam e o conceito de humanidade, ou inercial ou agonístico, que projetam.

A primeira geração de capacidades, reduzida às suas tipificações legais fundamentais e cívicas, forma parte das sensibilidades reinantes atuais, que chegam ao extremo no qual imaginários majoritários identificam exclusivamente “direitos humanos” com tópicos como liberdade de expressão (sem seu referente, o direito à informação verdadeira), em sua versão empresarial; democracia (como um epítome das liberdades

individuais e da institucionalidade do sufrágio); recurso ao *habeas corpus*; vedação à redução à escravidão ou servidão ou à tortura; ou a não despojado da propriedade; antiterrorismo etc. Esse tipo de direitos humanos funciona atribuindo aos indivíduos características genéricas universais que constituem, projetados como conceito e valor, a Humanidade. Sua matriz imaginária é uma concepção jusnaturalista do Direito que faz do ser humano ou um indivíduo igual, livre, racional e proprietário ou, ainda, um ser dotado de uma dignidade metafísica especial. Através de um processo de transformação ideológica, o conceito/valor *Humanidade* domina esse discurso sobre os direitos humanos, fazendo dos indivíduos uma manifestação da projeção ideológica. O esquema seguinte mostra essa matriz.



Os efeitos óbvios dessa matriz ideológica são que os indivíduos constituem direitos na ausência de qualquer relação social, isto é, racionalidade e propriedade, por exemplo, parecem carecer de qualquer determinação sócio-histórica significativa, e que o conceito/valor de “humanidade” se constitui como um universo fechado (includente/excludente metafísico) que facilita a rejeição tanto de “novas” experiências de humanidade (homossexualidade e socialismo, por exemplo) quanto de um imaginário que traga à “humanidade” uma noção agonística ou conflitiva. Em suma, a ótica jusnaturalista elimina a sócio-histórica. Esse é um facilitador dos discursos que a apresentam como uma matriz para condenar moral e politicamente e, quando necessário, perseguir e destruir “outras” experiências de humanidade. Para tal, pode-se inclusive lançar mão de recursos judiciais, expressão privilegiada, na qualidade de monopólio estatal, do imaginário burguês sobre direitos humanos “fundamentais”.

As lutas dos trabalhadores por direitos humanos econômicos/sociais e culturais se expressam principalmente no interior da matriz dominante, ou seja, da ideologização burguesa, individual/abstrata e deturpada, desses direitos. Isso significa, em prática, que os trabalhadores aspiram mais a serem reconhecidos como “humanos” do que como “trabalhadores” ou, em vez disso, não costumam contestar a relação conflitiva e destrutiva que existe entre ser assalariado e ser humano. As inspirações socialistas e anarquistas do século XIX são insuficientemente críticas

nesse sentido. A primeira porque assume que existe uma “natureza” humana, ainda que sócio-histórica e, a segunda, porque tende a reivindicar o indivíduo como uma mônada. O custo das demandas dos trabalhadores se inscreverem majoritariamente no universo ideológico burguês é o de se tornarem reivindicações jurídicas *ante* o Estado, como se este fosse uma instância acima de toda suspeita; e não se orientam, como exigiria uma consistência elementar, para uma transformação das relações sociais, isto é, do caráter antissujeito generalizado, porque afeta trabalhadores e empresários, contidos na relação salarial. Assim, as reivindicações sócio-humanas por direitos econômicos (sindicatos, convenções coletivas, greves etc.) não se tornam parte de uma cultura alternativa (contra-hegemônica), mas são satisfeitas legal e ideologicamente no interior de uma sensibilidade burguesa na qual podem ser manipuladas, subvalorizadas e tornadas ineficazes, uma vez que a exploração e a discriminação inerentes à acumulação privada de capital mantêm suas prioridades acima das necessidades e da expressividade humanas dos trabalhadores na qualidade de trabalhadores. Em suma, os códigos reconhecem a existência juridicamente humana de todos, inclusive dos trabalhadores (e esse é o resultado de uma árdua luta), mas não reconhece esses trabalhadores como um lugar social diferenciado e conflituoso, apenas como “humanos”.

Convém, em relação à segunda geração de direitos, estabelecer uma precisão: a sociedade civil emergente burguesa

se desenvolve complexa e permanentemente ligada à economia monetária, configurando uma sensibilidade socioeconômica alternativa ou um mundo *antes* de buscar o controle político que assegure seu domínio generalizado. Seu mundo está previamente dado, existe materialmente na economia/sociedade e é anunciado nas instâncias religiosas e em outros imaginários transgressores *antes* de seus triunfos revolucionários. A conquista política só o generaliza e o torna dominante, fator básico da constituição e da reprodução social. Por outro lado, o mundo do trabalho existe apenas como parte subordinada ao mundo do capital ou como *experiência de contraste*, ou seja, como desejo e sonho timidamente anunciados pela prática cooperativa ou sindical e pelas lutas empreendidas como um setor de classe. Mas o mundo material, sua cultura alternativa, que pode expressar uma solidariedade gratuita, por exemplo, só existe como ausência ou como um detalhe isolado e precário sob o império do capital. Existe, portanto, uma tendência inercial para expressar e reconhecer valores dos trabalhadores no marco dos valores jurídicos burgueses, como uma extensão quantitativa, não como uma necessidade de transformação qualitativa, revolucionária, da noção de “humanidade”. Esse é um dos fatores que facilita caracterizar as capacidades exigidas ou solicitadas dos trabalhadores, como “progressivas”, ao mesmo tempo que são privados de *crítica* cultural, em situações nas quais se explica a facilidade com a qual se tornam invisibilizados e são transformados em

politicamente impossíveis, ou seja, proibidos pela necessidade de reprodução do mundo de assimetrias reinantes. Dito diretamente, os direitos econômicos, sociais e culturais não foram precedidos por *processos de transferências efetivas de poder social* (manifestadas mediante práticas generalizadas de existência e condensadas como cultura ou sensibilidade pela existência cotidiana), mas como protestos e resistências materializadas pelo sistema sob a forma, no melhor dos casos, de um agregado jurídico. Isso prejudica decisivamente sua incidência cultural e, com isso, sua eficácia política e jurídica.

Os direitos da sociedade civil do “outro”, ou terceira geração, tiveram sortes distintas. As lutas da libertação nacional se mostraram insuficientes frente ao neocolonialismo econômico e geopolítico, às oposições e fragmentações internas e ao colapso das sociedades do socialismo histórico na transição dos anos 1980 para a década de 1990. O “outro” africano ou asiático, “de cor” ou “latino”, islâmico ou confuciano, não conseguiu dobrar o racismo e o etnocentrismo pelo qual são rebaixados e cooptados como bárbaros, imundos, traficantes de drogas e hipócritas. O Terceiro Mundo continua condenado a empobrecer-se no manancial da história (Fukuyama), ou ser submetido por armas através de uma “guerra das civilizações” (Huntington). Em verdade, quando são assassinados, por meio do genocídio, dezenas ou centenas de milhares de pessoas no Iraque, em Ruanda ou no Burundi, quem humanamente se importa?

Que peso eles têm diante dos três mil civis também executados em Nova York no 11 de setembro? E ante estes mesmos, a quem importa, se deixamos de lado os parentes mais próximos, as mortes por doenças curáveis de que sofrem mais de um bilhão de empobrecidos estruturais do Terceiro Mundo e do Primeiro Mundo, ou a vulnerabilidade de centenas de milhares destes em relação à AIDS? O imaginário reinante e massivo, com capacidade para banalizar tudo ao que se propõe, determina que os discriminados em situação de vulnerabilidade não sofrem um brutal ataque geopolítico ou cultural. Não foram empobrecidos, mas são apenas uma expressão da pobreza mundial. Mesmo o símbolo mais generalizado de um Terceiro Mundo que já é memória difusa, Che Guevara é exibido com uma modificação decisiva: é um signo moral, um lutador heroico, uma espécie de santo laico camusiano, um Cristo, não um empobrecido que faz da sua dor uma causa política libertadora, ou seja, humana.

Diversamente, por enquanto, foi a situação do “outro” de gênero. Pode-se dizer, no extremo, que até a década de 1960, o século XX parecia dominado e caracterizado pelas mobilizações anticoloniais. A partir dos anos 1970, no entanto, adquirem ressonância e projeção as lutas das mulheres, com a teoria de gênero e os movimentos ecologistas. Enquanto as mobilizações do Terceiro Mundo não conseguiram superar o etnocentrismo e o racismo inerentes à gestão geopolítica e empresarial dos direitos

humanos (talvez suas minorias dirigentes tampouco quissem), a experiência da opressão de gênero na relação entre casais e famílias contribuiu para decodificar o mundo que até então prevalecia como uma ordem constituída por violações e violências. A dominação patriarcal e masculina agredia diretamente mulheres, mas também idosas, crianças e jovens, alimentando todas as outras violências sociais, políticas e geopolíticas. Quando internalizado por maiorias femininas como subjetividade, induzia as mulheres a se verem e se julgarem a partir do exterior de si mesmas, levou-as a torturar-se, a tentar se transformar (ou, pelo menos, pretendê-lo) em objeto de sedução, de “encantamento”. A raiz libidinal da violência tornou-se possivelmente mais chamativa e próxima que a terceiro-mundista para fissurar a cultura falsamente universalista de patriarcas, homens e corporações, mas sem poder se unir ou ser compreendida como expressão decisiva dos impérios geopolíticos e econômicos. Compreender e assumir que existe luta política onde quer que haja relações de dominação ou jogos de poder e que direitos humanos se vinculam com relações sociais que potencializem a autonomia e a autoestima de todos e de cada um, ofendido, embora sem ainda ter conseguido amenizar, a cultura sexista dominante, a sexualidade orientada para a reprodução, a santidade unilateral da maternidade, a ideia de que os machos, e com eles a guerra, são imprescindíveis. Talvez sejam as objetivas relações libidinais da sociedade moderna, isto é, a re-

produção forçada de suas *sobrerrepressões*,⁴⁶ as que, como as relações monetárias no mundo medieval, configurem a mais vigorosa força emergente dentre as atuais sociedades civis contestatórias e transformadoras.

Algo semelhante, embora seu ponto de partida esteja em outro lugar, ocorre com os movimentos ecologistas radicais. Comovem, impactam e rompem, embora não consigam estabelecer as lógicas e as instituições alternativas. Como as mulheres e os que lutam contra as discriminações de gênero e a *sobrerrepressão*, já não apenas se tolera, mas os teme, combate, desqualifica e persegue. Constituem, sem dúvida, uma referência central por direitos humanos e um conceito ampliado, aberto e libertador, porque descentrado, de humanidade.

A quinta geração de direitos encontra, contudo, limitações de expressão. Muitas de suas reivindicações podem associar-se, com boas razões ou sem elas, com fundamentalismos religiosos e, portanto, com esquemas autoritários próprios do Direito Natural. Todavia, falta conseguir fixar suas reivindicações como positivas na liquidação política de uma tecnologia/ciência (racionalidade) brutalizada pela ganância e pelos lucros monopólicos e geopolíticos. O medo não constitui

⁴⁶ O autor utiliza a expressão *“sobrerrepressión”*, neologismo que acrescenta “sobre” à palavra *“repressión”* como se o sufixo fosse para reforçar o sentido da palavra *repressão* de modo a significar uma *repressão* desmedida. No processo de tradução, optamos por manter a palavra grifada em itálico em atenção ao modo de escrita do autor. (N.T.)

um motor para a transferência de um poder libertador, que contém toda a exigência de direitos humanos e seu reconhecimento. Não é a partir da ansiedade ou da crença em uma justiça divina ou cósmica, ou em um sentimento metafísico de justiça derivado da “autoridade” ou da “hierarquia” das coisas, que se enriquece libertadoramente a complexa prática que produz humanidade.

Na sexta geração exigível de direitos humanos está em jogo de maneira radical a autonomia das pessoas e, com isso, o caráter do sujeito como coletivo universal e diferenciado em e na produção do gênero humano. Os critérios de não discriminação e de autonomia constituem a base da invenção e do desdobramento da exigência das capacidades sociais, culturais e políticas. O critério de não discriminação contesta que nenhuma instituição ou lógica deve alterar profundamente em inferioridade as diferenças entre indivíduos ou grupos. O critério de autonomia determina que nenhuma lógica social que bloqueie, postergue ou destrua a possibilidade do sujeito humano, isto é, a sua capacidade de dar caráter e sentido aos processos em que intervém e que o produzem, como o trabalho, segundo o que temos visto, pode considerar-se como legítima. Todas as lógicas e as instituições que as condensam e expressam devem ser resistidas e combatidas na medida em que contêm, para os seres humanos, uma perda de si e, com ela, a falta de viabilidade para cuidar de si e de suas produções. O oposto da autoconstituição

de sujeitos humanos é constituído por mecanismos de alienação socialmente produzidos e consentidos inercialmente. Esses mecanismos geram uma autoestima falsa e destrutiva, o que em linguagem teológica tem sido descrito como práticas idolátricas. Em uma cultura idolátrica, os seres humanos são impossíveis e, com eles, também, o aumento das suas capacidades e a efetividade dos seus direitos.

18.

Direitos Humanos e experiência popular

Assim como o principal desafio de direitos humanos é a distância entre o que se pensa, se diz e se faz, uma questão que, do ponto de vista das racionalidades encontradas, que são o seu fundamento, agora admite outro entendimento, a sua contribuição mais significativa como discurso se relaciona com sua incidência em vários horizontes da esperança popular. Tidos como não cumpridos e barbaramente cortados e violados, os direitos humanos constituem permanentemente experiências de contraste com o valor político popular. Contado por um exemplo dramático e centro-americano: quando uma mulher hondurenha imigrante não desejada, socioeconomicamente empobrecida, “insignificante” para a sensibilidade que prevalece na Costa Rica, vai três ou quatro vezes a um posto policial

para denunciar seu companheiro, outro imigrante hondurenho, porque ele a maltrata e ameaça matá-la, e a polícia não a atende, de modo que a mulher é, por fim, brutalmente assassinada, a situação se abre a duas perspectivas: para o patriarcalismo e o machismo imperantes, a vítima foi sempre uma não-pessoa, uma mulher idiota, empobrecida e feia, estrangeira, miserável, imigrante. Com a morte dela ninguém perdeu nada. Contudo, a leitura popular diz que a pobre mulher pensou que tinha direitos e ousava pedir por eles, em vez de exigi-los. Embora nenhum deles tenha sido cumprido, acreditou que teria direitos e se mobilizou como pôde, à altura de suas forças, para ver se poderiam ser cumpridos. Ela morreu na tentativa. Foi uma mártir. Essa é a perspectiva popular de direitos humanos. Não é o martírio cruel ou a timidez ensimesmada, desde já, mas a sensação de que é possível produzir direitos se você lutar por eles.

Uma compreensão sócio-histórica de direitos humanos, ou seja, uma que radica seu fundamento na luta social, leva esse fundamento a todas as suas fases. A luta não apenas expressa necessidades, reivindicações e exigências, mas também seu caráter testemunhal que gera as condições de sua incidência cultural e legitimidade, remove e convoca sensibilidades. A irradiação da luta se faz presente, assim, na judicialização das capacidades, no controle individual e social das decisões dos tribunais e na satisfação ou na gratificação sociais com que são recebidas suas sentenças. A institucionalização de uma

capacidade social admitida como plenamente humana demanda uma atenção (luta) política permanente. Dessa maneira, o tema do fundamento, subestimado em algum momento na qualidade de filosófico, questão considerável, ou deslocada pela proteção estatal e internacional de direitos, um assunto que reintroduz a metafísica na história, mostra que esse é de fato um aspecto incontornável de sua eficácia.

Um corolário dessa abordagem é que nenhuma capacidade legitimamente humana e reconhecida como um direito pode ser considerada eterna ou sagrada. Cada uma e todas elas podem ser perdidas, congeladas, não se cumprir legalmente ou reverter-se, uma vez que expressam um compromisso político, certa correlação de forças que os setores populares devem defender a cada momento. Isso até que a sociedade seja outra. E lá o compromisso de produção e defesa não varia, apenas que não está orientado “contra” outros.

19.

Luta popular e direitos humanos

Desde o critério de uma compreensão sócio-histórica, ou seja, popular, dos direitos humanos, estes devem ser reivindicados ou alcançados por, pelo menos, dois tipos de práticas. Uma corresponde à constituição de um movimento social de direitos humanos que os torne uma reivindicação singular e específica no marco das sociedades que os propõem, mas que não os permitem nem, muito menos, os cumprem. Para esse critério de luta, direitos humanos deixa de ser um assunto de casos, embora não seja abandonado, e se constitui como mobilização social e política permanente após o objetivo de uma cultura de direitos humanos (*ethos*), que equivale a uma sociedade em permanente mobilização (responsabilidade, controle, avaliação) política e transformação cultural.

É uma *sociedade cidadã* na compreensão de que a coisa pública é entendida como uma abordagem e uma resolução política de conflitos e instabilidades e que a expressão “cidadania” assume a intensidade do compromisso social e, com ela, sua particularização, e também a assunção de suas responsabilidades internacionais, sem deixar-se suplantado nem diminuir pelo Estado. O conceito de “cidadania ampliada” é derivado dos desafios que representam o cosmopolitismo do capital e a geopolítica que o respalda. Em um ângulo, propõe que os desafios mundiais sejam assumidos por atores republicanos nacionais, regionais e globais com capacidade de incidência global. Isso mostra a necessidade de que os governos transcendam o marco nacional e que se interessem e resolvam os conflitos decorrentes da coexistência mundial com um estilo republicano completamente diferente do atual — o obsoleto e sempre antidemocrático Conselho de Segurança das Nações Unidas — ou a vontade hegemônica de uma superpotência como os Estados Unidos ou de hegemonias dentro de blocos ou regiões, como nos casos da União Europeia ou da Rússia, ou o do hiperempírico e simultaneamente invisibilizado domínio global das corporações.

Esse republicanismo de novo tipo, ou mundial, articula a cidadania nacional, regional e global. Supõe, portanto, um compromisso cidadão de intensidade inédita. Altera, por isso, a duração e a qualidade do *tempo social* que o cidadão deve dar à sua incidência *pública*. A partir dessa recharacterização qualitativa

va, a noção de cidadania ampliada em intensidade e jurisdição, articula-se com a categoria de “cidadania particularizada”. O conceito designa a necessidade de romper com o esquema “politicista” e economicista do imaginário burguês, reconhecendo como próprio do cidadão seu interesse ou sua raiz social particular. Dessa maneira, será cidadã-mulher, cidadão-agricultor, cidadão-executivo-corporativo, cidadão-estudante, cidadão-consumidor, cidadão-empregado etc. Essa particularização social da prática cidadã tem efeitos tensionadores, articuladores ou integradores da existência social e aponta, também, para uma maior transparência do que e como se discute e também a respeito de como se resolvem, executam e avaliam os assuntos públicos. Trata-se de uma participação republicana socialmente determinada. A ampliação jurisdicional da cidadania e sua determinação social são funções da necessidade de uma intensa participação cidadã nas formações sociais modernas enquanto complexas de grandes números. Por si só, a satisfação dessa necessidade⁴⁷ implica transformações sociais decisivas em relação à quantidade e à qualidade do tempo dedicado à responsabilidade cidadã, à conformação de espaços de encontro de diversos e ao planejamento e à responsabilidade coletiva, com ênfase popular (*poder local*) dos projetos públicos. Organizar para intervir e incidir politicamente deve ser entendido como acrescentando

⁴⁷ Hoje atendida mediante práticas unilaterais como a guerra preventiva global contra o terrorismo, o estatal-governamentais, como o protocolo de Kioto sobre a mudança climática.

tanto ou mais valor à existência social como quando se cumpre com o trabalho produtivo.

O segundo tipo de prática é a que vincula as demandas particulares e específicas dos setores populares com direitos humanos. Essa é uma questão que tem sido negligenciada e pelo menos dois fatores contribuíram para isso. Primeiro, a redução “politicista” dos direitos humanos, que os vincula centralmente com os direitos fundamentais e políticos. Nessa redução se agrega o tradicional desdém “classista” pelo tema dos direitos humanos. O caráter particular (social) que foi dado à cidadania, bem como a sua ampliação, faz com que uma luta camponesa pela terra se faça, também, sob a bandeira dos direitos humanos. O mesmo ocorre com as lutas por melhores condições do trabalho operário ou dependente ou por reivindicações de gênero. Diz bem Mariana dos Santos, uma ativista agrária, quando enfatiza que: “Quem luta pela terra está apenas cobrando uma dívida social que o Estado brasileiro contraiu com os pobres. Por isso, quem luta pela terra e por reforma agrária, luta também pela transformação da estrutura agrária e pelas mudanças sociais no Brasil”.⁴⁸

O que não faz dos Santos é vincular específica e enfaticamente a existência dessa dívida social com os direitos humanos dos trabalhadores rurais brasileiros na qualidade de trabalhadores rurais. O mesmo vale para as outras “mudanças

⁴⁸ DOS SANTOS, M. Brasil: Raíces del MST. *ALAI*, São Paulo, 31 mai. 2004. Dos Santos integra a Direção Nacional do Movimento dos Sem Terra (2002).

sociais”, como o acesso à educação, ao que alude a liderança dos pobres do campo. Sua experiência, porém, a fez notar a incidência cultural que, em relação à eficácia que uma judicialização de direitos apresenta na luta social popular:

Na história do MST aprendemos que a força da opinião pública pode favorecer ou dificultar as vitórias. Chegamos aos vinte anos apoiados pela sociedade brasileira. O debate para elaborar um projeto popular para o país: a alternativa é o projeto popular porque somente este pode garantir definitivamente os direitos negados pelo capitalismo.⁴⁹

O “apoio da sociedade brasileira”, que legitima a luta dos pobres do campo, é básico para a eficácia cultural de uma judicialização que verse sobre a legitimidade da existência de instituições camponesas como expressão humana legítima com incidência de humanidade. E, de fato, apenas o “projeto popular”, que faz parte da luta do rural empobrecido, pode tornar efetivos e eficazes os direitos humanos contidos no trabalho camponês e exigidos por ele, como o Comércio Justo, por exemplo. O projeto popular se inscreve em uma cultura, e isso quer dizer em um processo permanente de libertação dentro de um marco de satisfação diferenciada das necessidades humanas.

A vinculação de toda a luta popular com direitos humanos decorre da categorização desses setores como “empobrecidos”,

⁴⁹ Idem.

ou seja, como negados em sua condição de sujeitos socialmente situados. No mesmo movimento em que esse aspecto é reconhecido, aparece o caráter necessariamente genérico (humanizador) e estratégico (social) das lutas populares. E se coloca em evidência a urgência e a radicalidade dessas lutas.

20.

Excursus: a categoria de não-pessoa e direitos humanos

A categoria de cidadania ampliada e social está nas antípodas da imagem da não-pessoa (e com ela a negação metafísica de seu caráter de sujeito) que geralmente é usada por aqueles que interpretam a realidade social a partir do Direito natural. Em texto recente,⁵⁰ um comentarista mexicano determina ilegítima a campanha do Ministério da Saúde do México para que não discrimine os homossexuais. Para o comentarista, os homossexuais são rejeitados e discriminados em toda a justiça e razão porque violam a hierarquização da ordem natural das coisas com seu comportamento anormal, que ele chama de

⁵⁰ REDING VIDAÑA, S. I. Homofobia y racionalidad. In: *Tiempos del Mundo*, San José de Costa Rica, ano 8, n. 21, mai.-jun. 2005.

“aberração”. O Ministério da Saúde mexicano, portanto, também violenta as pessoas “normais” quando almeja que elas não tenham, ou pelo menos diminuam, os sentimentos homofóbicos.

No que é mais interessante aqui, o expositor indica que “os homossexuais e seus defensores falam de ‘direitos’ próprios, só que tais direitos não aparecem em nenhuma parte, nem nas leis, nem em códigos morais, nem em doutrinas religiosas”.

Essa opinião pode ser lida pelo menos de duas maneiras. Na primeira, é abertamente falsa porque a letra constitucional geralmente garante, no México e em muitas partes, que não se pode discriminar legalmente ninguém pelo exercício de sua sexualidade, e isso inclui lésbicas e homossexuais masculinos. Também é falsa porque em muitos lugares o exercício privado da homossexualidade não constitui delito e, portanto, está ligado ao direito. Portanto, nesses lugares, México incluso, os direitos dos homossexuais como homossexuais aparecem em códigos jurídicos. A segunda leitura diz, em vez disso, que se alguma lei positiva (ou seja, reivindicável perante os tribunais) impede discriminar, interiorizar ou assediar “racionalmente” homossexuais, então essa normativa não constitui “direito”, posto que viola a lei natural. Para essa segunda interpretação, os homossexuais não são pessoas e, por isso, não são sujeitos de direito. Efetivamente, uma não-pessoa carece de todo direito. Por isso, e como sua mera presença ou existência violenta as coisas, convoca a violência restauradora da ordem hierárquica

natural. Nessa leitura, liquidar homossexuais não constitui delito, mas um ato de justiça.⁵¹

O ponto é ainda mais claro porque o autor associa o homossexual com as figuras do assassino contratado, violador reconhecido, traficante de droga, consumidor de cocaína compulsivo com ataques de delírios e alcoólico violento que “destrói o que encontra ou prejudica quem está na sua frente”. Nessa apreciação existe um conflito, porque essas figuras são constitutivas de delitos e os delinquentes respectivos são sujeitos de direitos e, normalmente, se são detidos e indiciados, são parte no processo judicial pertinente e sancionados. Mas um homossexual é uma não-pessoa, um princípio de caos (pecado metafísico) na ordem das coisas. Portanto, convoca a extinção metafísica.

O autor, porém, é condescendente com os homossexuais que “tratam de levar uma vida normal”. A essas semi-não-pessoas se lhes pode conceder a “lástima que humilha”. Caridoso, o homem. Provavelmente se trata de um católico formado em seus preconceitos na primeira metade do século XX.

Mais interessante que a opinião pitoresca e brutal desse expositor do Direito natural clássico é inserir os caracteres do tipo de sujeito que enuncia esse discurso. Trata-se de um sujeito *universal* (não admite minorias nem diferentes), racional

⁵¹ É provável que Reding seja incapaz de matar uma mosca. Mas o que aqui interessa é a matriz de seu pensamento, a espiritualidade que o anima. E, a partir dela, se pode liquidar os “diferentes” e as minorias sem remorso, porque são não-pessoas.

(a graça o ilumina para entender como “razão natural” o que vê); por universal, “normal” e, por isso, moral. Aqui, moral não implica cuidar de si para produzir contextos de opção e exercer uma liberdade responsável, mas obedecer à única boa ordem objetiva transcendente. Pode inferir-se que se trata, ademais, de um sujeito macho para o qual as relações de império (poder) são “naturais” e, por isso, invisíveis, porque não podem ser evitadas senão pela transgressão do pecado que convoca a morte.

No interior desse imaginário, e por isso foi escrito este *excursus*, não podem dar-se nem se constituir direitos humanos.

21.

Uma apresentação não popular de direitos humanos

Foi apontado anteriormente que nenhuma das variedades do Direito natural poderia fundamentar direitos humanos. Tampouco poderia materializá-los e torná-los socialmente eficazes uma concepção histórica e política que fizera do Estado uma figura metafísica ou se adornara com valores “eternos”, como a reivindicação da dignidade humana. Pelo contrário, afirmamos que o caráter de direitos humanos está vinculado à legitimidade das lutas sociais populares particulares e à capacidade desses setores para irradiar essa legitimidade à existência social ou coletiva. Esse último significa convocar outros segmentos da população (ainda que seja mediante um sentimento de empatia e um esforço de compreensão) para essa luta.

Nas linhas seguintes, mostraremos, a título de contraexemplo, uma exposição liberal recente sobre direitos humanos. Tomamos do ensaio de Michael Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatria* (Os direitos humanos como política e idolatria),⁵² e mais especificamente da apresentação crítica desse trabalho pela autora de seu prólogo, Amy Gutmann. Referimo-nos ao texto como de autoria de Gutmann-Ignatieff, considerando o segundo autor como matriz para a reação de Gutmann. Ignatieff gostaria de ter uma concepção puramente pragmática (operativa, procedimental), e ao mesmo tempo progressiva, de direitos humanos. Gutmann mostra que ele falhou no primeiro. A concepção sócio-histórica ou popular indica que o enfrentamento entre as racionalidades que fundamentam demandas diversas de direitos humanos não poderia ser satisfeita pela organização capitalista do mundo (talvez não possa sê-lo) e que isso anula a possibilidade de falar de uma única via para eles e qualificar o trânsito por essa via (inexistente) como “progresso moral”.⁵³

⁵² IGNATIEFF, M. *Los derechos humanos como política e idolatria*. Barcelona, España: Paidós, 2003. Todas as referências seguintes pertencem a esse texto. Ignatieff é professor em Havaré e produziu os trabalhos contidos no volume citado para a Universidade de Princeton. Gutmann, sua comentarista, é catedrática em Ciência Política desta última universidade.

⁵³ Ignatieff resume sua sensação de que existe um progresso moral mediante referência a Richard Rorty: “Um aumento de nossa capacidade de considerar um número cada vez maior de diferenças entre as pessoas como irrelevantes do ponto de vista moral” (p. 30). A citação corresponde a *Truth and Moral Progress: Philosophical papers* (Verdade e progresso moral: documentos filosóficos, em tradução livre).

Gutmann inicia sua apresentação fazendo referência a uma eventual *revolução jurídica* em matéria de direitos humanos a partir de 1945. Para exemplificar sua qualificação, remete à Declaração Universal das Nações Unidas, à Convenção de Genebra e à Convenção Internacional sobre o Estatuto dos Refugiados, esta última de 1951. Esse ponto de vista já foi apresentado por N. Bobbio e se deverá insistir que, estritamente e do ponto de vista jurídico, mais importante que as declarações são os pactos, porque esses últimos são vinculantes, ou seja, exigíveis aos Estados signatários. As declarações apenas criam expectativas de direitos, não direitos reivindicáveis perante algum tribunal. Por isso, Gutmann reconhece que:

[...] afirmar que os direitos humanos são juridicamente vinculantes não significa que exista um agente com poder suficiente para obrigar os Estados a acatarem a lei. Por esta e outras razões, a revolução dos direitos humanos está longe de haver se completado e sua capacidade para aproximar-se da consecução de seus objetivos é muito discutida (...). Ademais, não está absolutamente claro o que devemos alcançar para poder dizer que a revolução dos direitos humanos foi concluída com êxito, e tampouco se tal coisa foi claramente estabelecida na teoria ou na prática dos direitos humanos na cena internacional. (p. 9-10)

Estariamos, segundo Gutmann, em uma revolução *em processo*, cuja meta não está esclarecida porque seu(s) fundamento(s) não está/estão estabelecido(s) e, especialmente,

porque não existe acordo internacional para estabelecer uma força que puna seus violadores ou proteja os bens de seus sujeitos jurídicos. Entretanto, Gutmann designa direitos humanos como “os” direitos, o que parece estabelecer que ao menos como proposta ou expectativa eles já estão claros.

Em relação aos pontos anteriores, a concepção sócio-histórica indica que apenas literariamente se pode falar de uma “revolução” ligada a direitos humanos, porque eles fazem parte de um processo de transformação radical mais amplo. Fora desse processo de transformação do capitalismo, a “revolução” de direitos humanos de Gutmann-Ignatieff seguirá sendo função de sua violação, inteiramente independente da boa vontade de seus teóricos ou acadêmicos liberais. A concepção sócio-histórica tampouco está de acordo em colocar o artigo “os” aos direitos humanos, porque isso tende a anular seu caráter processual e as diversas racionalidade que encorajam esse processo, e porque impede captar sua incidência na noção de “produção de humanidade (genérica)” que lhes é inerente. Coincide, por outro lado, com a observação de Gutmann de que a indeterminação dos fundamentos de direitos humanos tem um custo sensível em sua inobservância jurídica. Esse ponto, recordemos, contradiz inteiramente a socializada opinião de Bobbio no sentido de que hoje é mais importante proteger direitos humanos do que fundamentá-los.

Quanto ao fundamento dos direitos humanos, Ignatieff o encontra na necessidade de assegurar a *agência humana*.

Existe essa agência se há um *sujeito* que atua deliberadamente e se faz, por isso, responsável pelos efeitos de suas ações. Direitos humanos teriam como função proteger a liberdade dos indivíduos contra o abuso, a opressão e a crueldade. Seu núcleo, portanto, seria o das liberdades negativas que comentamos anteriormente ao falar sobre a primeira geração de direitos. A essas liberdades negativas, Gutmann acrescenta o direito à *subsistência*. Indica corretamente:

O núcleo dos direitos humanos tampouco está formado unicamente por liberdades negativas. O direito à subsistência é tão necessário para a agência humana como o direito a não ser torturado. O direito à subsistência não é uma liberdade negativa, enquanto o direito a não ser submetido a castigos cruéis ou excessivos o é. Uma pessoa com fome não possui maior capacidade de agir que outra sujeita a um castigo cruel e excessivo. (p. 11)

Direitos humanos, portanto, na versão de Gutmann-Ignatieff, protegeriam a agência humana (a vocação de sujeito das pessoas), entendida como sua liberdade de não aceitar um tratamento cruel e degradante e sua subsistência, exemplificada pela pobreza extrema. Trata-se de uma concepção que fundamenta direitos humanos em *valores*. Gutmann reconhece que em Ignatieff (que intenta protagonizar um discurso pragmático e não filosófico) a agência humana aparece como algo valioso que se deve proteger. O mesmo pode ser dito da

sobrevivência, proposta por ela. Apesar de sua operacionalização mais material, a sobrevivência indica que uma renda mínima (em espécie ou dinheiro) é um valor que deve ser promovido e realizado universalmente. A fundamentação por referência a valores, os de agência, sobrevivência ou dignidade humana, por exemplo, servem para violar direitos das pessoas, porque esses valores não têm (fora de um discurso analítico) um conteúdo político ou cultural único: são polivalentes. Sua interpretação, portanto, depende de *autoridades* e da prática de seus poderes. A instituição da Igreja Católica, por exemplo, defende a dignidade humana ao discriminar as mulheres e elas poderiam acrescentar que estão sujeitas a um tratamento cruel e degradante nos espaços e ritos religiosos dessa instituição. Outros, no entanto, verão na comunhão e no sacerdócio uma ordem comunitária em que resplandece a caridade divina. Ignatieff resolveria essa situação indicando que as mulheres católicas pertencem a essa instituição porque aceitam a discriminação. Porém, o ponto que se discute em direitos humanos não é esse, mas se a discriminação ofende o gênero humano, que pode estar personificado por mulheres não católicas, católicas e homens. Na América Latina, ademais, não é evidente que muitas mulheres possam decidir não serem católicas. O catolicismo não constitui para elas uma opção clerical, mas uma determinação cultural. Em outro exemplo, o governo dos

Estados Unidos interveio no Chile em 1970-73; na Nicarágua, na década de 1980; ou no Afeganistão no início no século XXI, a fim de evitar a essas populações (e também aos estadunidenses) um tratamento cruel e degradante, antes derivado das práticas “comunistas” e hoje das “terroristas”. Essas bandeiras permitiram então e agora, destruir civis que não estavam em guerra, desaparecer pessoas e declarar muitos prisioneiros como não-pessoas. Todas essas ações permanecem impunes. Muitos estadunidenses se sentem orgulhosos delas. Entretanto, não interessa a anedota (que para as vítimas não o foi) histórica. O ponto é que um critério centrado unilateralmente em valores não permite fundamentar direitos humanos porque eles são interpretados arbitrariamente (ou seja, não em termos universais ou integrais) por alguma *autoridade*. O que aparece em questão, portanto, é o caráter dessa autoridade ou, o que é o mesmo, o *caráter de poder*. Essa realidade é, inclusive, aceita por Gutmann quando aponta que a agência humana, a dignidade inerente ao ser humano e sendo criações divinas, como fundamentos de direitos humanos, geralmente são mais respeitados como princípios por seus defensores que os direitos que deveriam ser neles fundamentados. Gutmann qualifica isso como “idolatria” das ideias (valores) abstratas e estima que “tal idolatria se converte em um grave problema político” (p. 23). Para Ignatieff, no entanto, a “idolatria” em direitos humanos significa situá-los, “mas além da política”, como um

“conjunto de cartas ganhadoras, cuja função consiste em resolver e concluir os conflitos políticos” (p. 48).⁵⁴ Agora, para Ignatieff, “a política” é basicamente o que fazem os governos e o que reproduz a estabilidade dos Estados. Como os Estados são maquinarias de poder, no limite, não existiriam mais direitos do que aqueles que se dobram para sua força. Usualmente a isso se chama “realismo”. Não é o que Ignatieff quer, mas é o que se segue de sua abordagem conservadora e, como mostra Gutmann, jusnaturalista.

No entanto, Gutmann-Ignatieff não seguem o caminho da discussão anterior, o caráter das práticas de poder e a luta de racionalidades inerentes a *relações sociais conflitivas*, mas concentram sua atenção em outros dois campos temáticos: a proliferação de demandas por direitos humanos e a legitimidade das intervenções internacionais para assegurá-los (?). A primeira questão corresponde aos conteúdos de uma plataforma e agenda *minimalista* em direitos humanos e tem como corolário uma polêmica sobre a pluralidade ou a unicidade de seu fundamento moral. O segundo discute as limitações das intervenções de Estados poderosos contra Estados e populações vulneráveis (entre outras coisas, desagregadas e confrontadas) em nome de direitos humanos.

Ignatieff parece ser contundente quanto ao caráter mínimo, ou seja, estritamente limitado, que deve ter uma agen-

⁵⁴ Em outro lugar, os descreve como “religião laica”, “o humanismo adorando-se a si mesmo” (p. 75). A crítica tenta superar o jusnaturalismo, questão que, como Gutmann mostra, não consegue.

da de direitos humanos. Relaciona-o negativamente com o ativismo “insaciável” de agentes não governamentais e, consequentemente, com o que ele considera idolatria:

Quando os fins morais são universais, mas os meios são escassos, a decepção é inevitável. O ativismo seria menos insaciável e menos vulnerável à decepção se os ativistas pudessem apreciar até que ponto o próprio discurso dos direitos humanos se impõe — ou deveria se impor — limites. (p. 44)

Por sua parte, Gutmann chama a não confundir direitos humanos com uma garantia de justiça social nem como substitutos de concepções ambiciosas da boa vida. Embora postule que é necessário ir mais além das liberdades negativas, incorporando direitos de subsistência e “talvez em defesa de muitos outros direitos” (p. 14) sua abordagem, que não intenta ser minimalista, tampouco é aberta:

Um regime de direitos humanos não deve ir mais além de aspirações razoáveis, mas também deve evitar um minimalismo tão acentuado que sua aplicação deixe as pessoas mais vulneráveis sem aquele (minimamente) necessário para proteger sua capacidade de viver uma vida minimamente decente, segundo critério razoável [...] Será muito difícil chegar a um consenso sobre o que deve ser um programa mínimo de direitos humanos, mesmo quando seja necessário para sua aplicação efetiva. Porém, há boas razões para pensar que um regime efetivo de direitos

humanos deve garantir os direitos de subsistência tanto quanto as liberdades negativas. (p.13)

Se recorremos às opiniões de Gutmann, encontramos que a autora separa direitos humanos de justiça social e da ambição por uma vida boa. Ao contrário, concentra os direitos humanos no amparo aos vulneráveis que deveriam gozar de agência e subsistência. Essa tese recorta e fragmenta o caráter integral de direitos humanos e sua universalidade. Como a literatura majoritária (que pode estar equivocada) reconhece nessas características sua peculiaridade, na verdade Gutmann não estaria falando de “direitos humanos”, mas sim de algum tipo de benevolência social que poderia ou não estar plasmada na legislação. Gutmann não se pergunta, por exemplo, porque existem pessoas “mais vulneráveis” que outras. Os empobrecidos socioeconomicamente, por exemplo, ou as mulheres *na qualidade de mulheres*. Ambos os setores, e cada um de seus indivíduos, constitui um tipo de “perdedores”. Aqui se averte que os direitos de subsistência e liberdades negativas devem ampliar-se de modo tal que as lógicas sociais não contenham discriminação. O termo-chave para entender a “agência”, de Ignatieff, ou os “direitos de subsistência”, de Gutmann, é o de uma formulação social que não aceita lógicas de discriminação, isto é, que não reconhece como legítimo o próprio tratamento de determinados seres sociais como objeto. Entretanto, casualmente, esse é o tema da justiça social e da

vida digna, os quais nem Gutmann nem Ignatieff se dispõem a debater nas sociedades modernas.

Limitar direitos humanos ao entendimento de proteção de um princípio abstrato de agência (acrescido da ajuda para sobreviver) significa fragmentar e recortar sua integralidade (comprometer toda a potencialidade humana. Esse comprometimento significa que a capacidade para se desempenhar como sujeito autônomo está comprometida por todos e cada um dos entornos e suas variáveis que constituem a experiência humana. Nesse sentido, “direitos humanos” não se vinculam com “aspirações razoáveis”, mas com uma utopia. Essa relação é que desagrada a Gutmann-Ignatieff. Quando Ignatieff fala do sentido de direitos humanos, o sintetiza da seguinte maneira: “Os direitos humanos somente têm sentido se conferirem direitos e imunidade aos indivíduos; só vale a pena dispor deles se puderem ser defendidos frente a instituições como a família, o Estado e a Igreja” (p. 87).⁵⁵

Trata-se de um texto curioso porque nenhuma produção humana pode conferir “imunidade” aos indivíduos (todas são reversíveis porque são estabelecidas mediante forças sociais) e porque o término se relaciona com prerrogativas

⁵⁵ Não levaremos em consideração que as instituições não são intercambiáveis. A igreja é uma instituição à qual se pertence voluntariamente (com agência, na linguagem de Ignatieff) e, assim, ela não viola nenhum direito humano, porque suas regras operam com o consentimento das vítimas.

como *privilégios*. Agora, direitos humanos, porque universais, não constituem privilégios, mas ausência deles. Contudo, entre as instituições sociais contra as quais Ignatieff enfrenta seus indivíduos privilegiados não aparece o mercado ou o sistema econômico. Pareceria que a existência econômica capitalista não afeta a agência humana, mas a pressupõe e a reforça ou realiza. Se assim fosse, o sentido de direitos humanos estaria dado pela lógica do mercado e poderia entender-se porque Ignatieff os deseja minimalistas ou referidos exclusivamente a liberdades negativas. Em breve, aqueles que fracassam no mercado e mundialmente são maioria, e são responsáveis por isso. Não souberam manejar sua “agência”. O mesmo valeria para o mercado da sexualidade (reprodutiva ou de realização pessoal). Ignatieff resolve todas essas situações com uma frase: “Os direitos humanos representam aquilo que é correto, não o que é bom” (p. 77). Contudo, em sociedades conflitivas (interna e internacionalmente), tanto o correto como o bom se experimentam e imperam ou defendem de maneiras variadas e determinadas. Existem, também, desafios em direitos humanos que articulam muito estreitamente o correto (eficaz) com o bom (moralmente devido): é o caso da destruição do habitat natural e seu correlato, sua banalização como efeito do caráter da civilização orientada ao lucro reinante.

A abordagem varia se atentamos a Gutmann, que não deseja nem um núcleo minimalista de direitos humanos,

tampouco sua proliferação. Para ela, esse ponto se aclara se em lugar de afirmar um único fundamento para direitos humanos (agência ou liberdades negativas), se aceita que existem muitos argumentos fundacionais. Para Gutmann, esse é o ponto do *pluralismo moral*. Direitos humanos terão maior eficácia se os admitimos edificados a partir de vários fundamentos, inclusive *hostis entre si*.

Um regime de direitos humanos compatível com o pluralismo moral deve ser coerente com múltiplos sistemas de crença. Não é necessário que seja coerente com todos eles, dado que alguns rechaçam claramente os direitos humanos (a título de exemplo, necessitamos somente pensar na ideologia nazi) (p. 23).

A reflexão de Gutmann perde peso porque se refere (ou exemplifica) exclusivamente a ideologias como a nacional-socialista. Direitos humanos, se é que a expressão “direitos” tem o valor de norma jurídica e de instituições, relaciona-se com práticas sociais, não exclusivamente nem principalmente com ideologias, seja com maneiras de enxergar a sociedade ou de falar delas. É precisamente por isso que o desafio central dos direitos humanos é a distância entre o que se afirma, o que se pensa efetivamente e o que se realiza em relação a eles. Adiantemos um ponto: a lógica do mercado capitalista rechaça claramente direitos humanos. E esta lógica não pode ser denunciada perante os tribunais.

Gutmann, no entanto, acaba encontrando a própria agenda minimalista em um conceito/valor demarcatório que estaria na base de todo pluralismo moral: “Uma negação absoluta do valor moral dos indivíduos é incompatível com os direitos humanos” (p. 23).

Evidentemente, trata-se de um “parto das montanhas” (enunciado exagerado),⁵⁶ não somente porque a tese é ideológica e metafísica, mas porque nenhum discurso humano contém a negação *absoluta* do valor moral dos indivíduos. O nazismo, antes citado, afirma o valor moral dos indivíduos das raças superiores e, dentro destas, o valor moral de seus dirigentes políticos. O que se nega é que os indivíduos das raças inferiores tenham algum valor moral. Por séculos, os cristãos católicos negaram o valor moral de quem não aderiu a suas instituições e suas crenças. No entanto, hoje, o termo “ateu” (em atmosfera clerical) contém a ideia de que se trata de alguém, ou algo, sem valor moral. Por esse motivo, no século XVII, Locke pediu tolerância zero contra eles. Um ateu, para esse pai liberal e mercantil, não teria nenhuma razão para respeitar os contratos.⁵⁷ Contudo, o mercado orientado ao lucro não necessita estabelecer nenhum valor moral aos indiví-

⁵⁶ Ao utilizar a expressão “*parto de los montes*” o autor, em referência a obra poética de Horácio, lança mão de uma frase comumente utilizada para se referir a acontecimentos que são anunciados como mais relevantes do que realmente são, ou seja, indicam um enunciado exagerado. (N.T.)

⁵⁷ LOCKE, J. *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos, 1988. p. 57: “Prescindir de Deus, ainda que seja somente em pensamento, dissolve tudo.”

duos, tampouco o requer o Estado liberal de direito. Para essas instituições, basta a adesão empática a suas lógicas ou o respeito a elas (temor). Enquanto se lhes obedeça, todo o resto não importa.

Criticada modernamente, a doutrina católica contém uma heteronomia: a moral consiste em seguir a vontade de Deus e as hierarquias do mundo. Mas o católico pode optar pelo inferno. Ainda que essa última opção talvez não seja em relação à felicidade eterna da salvação, o crente católico pode escolher, por exemplo, morrer sem os sacramentos e arriscar-se ao juízo final, de modo que a heteronomia, nem mesmo nesse caso, é absoluta. Distinto é o mercado ao qual se retorna após a posse (valores de uso) ou o lucro (valores de troca). O mercado capitalista não tem uma alternativa ontológica, como o inferno, por isso nele não cabe a decisão moral. Qualquer um se sujeita a ele.

Ademais, conceitualmente, “o valor moral dos indivíduos” é uma produção sócio-histórica, não um dado objetivo, natural e substancial, ao qual deveria plasmar-se a ação política.

Para a concepção sócio-histórica de direitos humanos, Gutmann aponta na direção correta, mas partindo de um lugar equivocado. O fundamento de direitos humanos é plural, porque se origina de diversas lutas sociais que contêm racionalidades encontradas, não porque envolvem diversos fundamentos ideológicos e culturais que ela converte em morais e metafísicos universais (p. 24). Ao apontar na direção correta, Gutmann se encontra com critérios próprios da concepção sócio-histórica

de direitos humanos: não existe acordo prático, entre culturas e setores sociais, por exemplo, sobre o que significa “prejudicar os demais”. O dano contido na sujeição de toda uma vida às diretrizes do Vaticano ou às manipulações dos vendedores de serviços (Rifkin), pode ser traduzido como uma “vida de santidade” ou “proporcionar uma existência confortável”. Tampouco existe acordo universal sobre o conteúdo de direitos humanos, uma vez mais porque eles se originam de racionalidades encontradas e de correlações materiais de forças, não de ideologias. Direitos humanos constituem decantações políticas e culturais cujo eixo se encontra nas transferências de poder que permitem ao até então “outros” produzir sentido jurídico legítimo. Isso é possível somente se a cultura reinante se transformar, isto é, alterar o que comumente se considera suas invariantes.

Gutmann “resolve” o próprio posicionamento de direitos humanos em um mínimo moral inteiramente em outro sentido. Para a autora, acompanhando Ignatieff, direitos humanos devem ser entendidos como uma deliberação acerca das discrepâncias. À diferença de Ignatieff, entretanto, ela compreende a deliberação sob os valores do respeito e da tolerância. A deliberação, entendida dessa maneira, conduz a acordos arrazoados e a significados consensuais. Sempre, isto sim, introduz um critério que permite eliminar a alguns de todo protagonismo deliberativo:

[...] a deliberação expressa algo mais que uma atitude de tolerância. Requer um respeito mínimo para com aqueles

que mantêm concepções diferentes, ainda que razoavelmente ponderadas, dos direitos humanos. Um regime de direitos humanos nos diz que devemos tolerar as pessoas pouco razoáveis, enquanto não representem um perigo para outros (p. 26).

Como se adverte, a deliberar se convoca somente aqueles que “ponderam razoavelmente”. Na prática, isso implica conversar e pensar no marco das invariantes do *status quo*. Restam de fora os “outros”, ou seja, quem se nega à razão. Pode-se tolerá-los, inclusive, sob a forma da queixa, *enquanto não suponham um perigo para outros*. Ou para suas propriedades. Ou para seus interesses geopolíticos. Ou para o avanço mundial do capitalismo e sua “cultura”. Novamente, que “algo” ou “alguém” “suponham um perigo” é o efeito de uma relação de práticas de poder, não um dado objetivo, ainda que o marco de práticas de poder se constitua como um valor objetivo. A afirmação de um mínimo moral universal para direitos humanos, na prática, não serviu a Gutmann mais que para parafrasear as concepções liberais jusnaturalistas e sacrificiais dos séculos XVII e XVIII. E note-se que, em seu diálogo ilustrado com Ignatieff, ela expressa o lado progressista e crítico.⁵⁸

O segundo ponto, a intervenção militar ou a pressão sob a bandeira de direitos humanos, constitui na prática

⁵⁸ Não é exagerado indicar que, em longo prazo, a sensibilidade de Gutmann que aceita “o razoavelmente ponderado” se aproximará ao ódio com que Reding afirma seu direito racional por discriminar e assediar os homossexuais.

um corolário da abordagem mais analítica de Gutmann-Ignatieff revisada anteriormente, a que se agrega algum critério etnocêntrico e geopolítico não explícito. Entre os aspectos que convém destacar, está o desmantelamento da soberania dos Estados vulneráveis (tanto em termos geopolíticos como de fragmentação interna) e terceiro-mundistas ou da periferia pelos Estados poderosos econômica e militarmente, ou por organizações internacionais controladas por eles, como as Nações Unidas, através de seu Conselho de Segurança. Obviamente, esse não é o vocabulário explícito de Gutmann-Ignatieff. Para eles, o desafio aos direitos humanos surge nas relações internacionais quando o nacionalismo se entende como autodeterminação dos povos, e essa autodeterminação se valora ou se propõe como um direito humano (p. 15).⁵⁹ Como os direitos são individuais, eles podem ser violados pela autodeterminação majoritária. Isso quer dizer que os povos fragmentados ou não constitucionais, os que tenham chegado tardia ou “inadequadamente” (após um passado colonial, por exemplo) à produção da nação, não podem algar soberania sobre si mesmos porque o que em verdade existe é uma dominação de alguns setores particulares sobre outros:

⁵⁹ A Declaração Universal dos Direitos dos Povos (Argel, 1976) faz da autodeterminação e da identidade nacional e cultural (arts. 2º e 5º) elementos centrais de suas exigências. O mesmo faz o Projeto de Declaração Universal sobre os Direitos dos Povos Indígenas (art. 1º). As racionalidades dessas proclamações não são as mesmas e por isso não atendem aos mesmos assuntos que as liberdades negativas e de subsistências que sustentam Gutmann-Ignatieff.

[...] isto ocorre, porque como reconhece Ignatieff, “o nacionalismo resolve os problemas dos direitos humanos dos grupos nacionais vitoriosos ao tempo em que produz novas vítimas coletivas, cuja situação em matéria de direitos humanos piora” [...] Não temos direito a oprimir os indivíduos em nome do povo ou da nação. (p. 16)

O que se nega aqui é a legitimidade da autoridade nacional das regiões da periferia para resolver seus desafios internos, aos quais Gutmann-Ignatieff traduzem como “desafios de direitos humanos”. Os direitos de gestão individuais (liberdades negativas) prevaleceriam nesses casos sobre a “autoridade” nacional. Em se tratando de regiões da periferia do mundo capitalista fica plenamente evidente na literatura de Ignatieff. Para ele, o maior desafio do sistema mundial do pós-guerra foi a fragmentação estatal em três lugares-chave da periferia: os Bálcãs, a região dos grandes lagos na África e a fronteira islâmica do sul da antiga União Soviética (p. 51). Quando agrega outras regiões conflitivas, se refere à Turquia, à Síria, ao Irã, ao Iraque ou ao Timor-Leste. As populações mencionadas são grupos da periferia: curdos, kosovares, albaneses, tâmiles (p. 41). Resumindo a causa da fragmentação estatal aludida, assinala:

[...] estas regiões se fragmentaram em parte pelas flagrantes violações de direitos humanos cometidas por tirânicas maiorias étnicas que trataram de criar Estados-nação e fracassaram. Contudo, em parte, a fragmentação também se deveu ao destrutivo impacto que tiveram as demandas

de autonomia e independência territorial por parte de grupos secessionistas. (p. 51)

Ignatieff queria que se intervisse em todas essas regiões em nome dos direitos de gestão. Parecia deixar de lado algumas questões que modernamente tem acompanhado os direitos humanos entendidos como liberdades negativas. A primeira é que as coletividades que “tiveram êxito” na construção da nação o fizeram impondo a matriz burguesa nelas e em seu Estado, o que viola os direitos de gestão (autodeterminação individual), embora, dizem seus defensores, em benefício de todos (a livre empresa orientada ao lucro gera riqueza e também liberdade), e por isso não conteria crueldade nem provocaria dor. Além disso, para aliviar os sofrimentos dos impérios contidos na construção exitosa da nação, empregando a terminologia de Ignatieff, se resolveu (com guerras e assédios brutais) que a religião não seria vinculante para suas populações, mas sim opção individual. Em parte, isso se fez também para transferir a força política e econômica das igrejas à religião civil das liberdades negativas e aumentar assim a introjeção secular da livre empresa e do comércio com ganância ou, o que é o mesmo, a determinação do mundo objetivo, subjetivo e “sujeitivo”⁶⁰ como espaço para os bons negócios sem interven-

⁶⁰ Com essa expressão o autor chama a atenção para a ideia daquilo que é próprio do sujeito. (N.T.)

ção clerical (secularização). Como deveria recordar-se, nem o “êxito” moderno na construção da nação, tampouco seu “constitucionalismo” são condições para que neles se respeitem e pratiquem “os” direitos humanos.

Em segundo lugar, Ignatieff esquece que essas regiões “fragmentadas” e “convulsionadas” da periferia foram criadas por Estados capitalistas e colonialistas que “acreditavam” e aderiam a direitos humanos, ao império da lei, à fraternidade cristã, ao Estado de direito e aos valores republicanos (às vezes também aos democráticos) ao menos desde o século XVIII. Obviamente, isso não lhes impediu de praticar com ardor o racismo, o etnocentrismo, a escravidão e considerar sua violência selvagem como expressão ou prolongamento de seu *Aufklärung* (avivamento ilustrado). Direitos humanos burgueses têm, além de uma proposta de liberdades negativas, um ou muitos traços terríveis e selvagens.

Lembrando-os, pode-se perguntar, porque é uma pretensão da Organização Mundial do Comércio e dos tratados de comércio preferencial, tal como se delineiam no hemisfério Ocidental, se esse direito de gestão não pode transferir-se dos indivíduos até as corporações capitalistas e, ainda mais, até a lógica de acumulação de capital. Ou se tal direito a ser sujeito, visto aqui como uma obrigação humana, e a não consentir em um tratamento cruel para perpetrar “bons negócios” (transferir investimentos para onde exista força de trabalho barata, por exemplo)

não penetra as ideologias capitalistas republicanas. No final das contas, no liberalismo ilustrado as formas de propriedade corporativa não contêm apenas uma extensão da livre e consentida gestão individual. Como os direitos dos indivíduos acionistas estão acima da autoridade estatal nacional, os Estados violadores desses direitos individuais e corporativos podem sofrer intervenção, se entende militarmente, ainda que também pudessem ser asfixiados economicamente. Esse imaginário tem raízes no liberalismo clássico e na Ilustração europeia, e expressa obviamente um discurso de poder. Intervém com violência quem tem capacidade para intervir, não quem tem razões, embora possa racionalizar a intervenção, defendê-la e vendê-la, especialmente se conta com o apoio dos meios de comunicação de massa. Sofrem essa violência aqueles que a atraem porque foram produzidos pelos diversos poderes como vulneráveis materiais culturais. Nenhuma intervenção militar internacional, cirúrgica ou massiva, tem como objetivo proteger direitos humanos ou restaurá-los, entre outras coisas porque compromete com sua violência a população civil indefesa. A guerra pode acompanhar a trajetória de direitos humanos, mas não os fundamenta nem os protege.

Logo, dissociar primeiro e enfrentar depois autodeterminação e soberania nacional e direitos humanos multiplica a vulnerabilidade dos Estados que não têm capacidade para replicar uma ação multilateral ou unilateral de Estados poderosos. Isso equivale, na prática, a sustentar que a lei do mais

forte⁶¹ e sua institucionalização resultam indispensáveis para a proteção universal dos indivíduos. Embora os Estados Unidos (que asseguram que seu “constitucionalismo” lhes impede de aceitar pactos internacionais de direitos humanos) bastassem como exemplo, pode agregar-se a Rússia, que já proclamou a própria versão da guerra global preventiva contra o terrorismo para aplicá-la aos combatentes da resistência nacional chechena. Não se conhece nenhuma iniciativa para intervir, unilateral ou multilateralmente, na Rússia e para castigar os políticos e militares assassinos. Tampouco para intervir na brutalidade da guerra palestino-israelense, desarmar e castigar os criminosos de ambos os lados e resgatar suas populações civis da crueldade, do abuso e da opressão. Como se adverte, o núcleo de moral universal é seletivo tanto em relação ao castigo como com a impunidade. Nacionalismo na periferia: perigo, bandeira vermelha. Deve-se intervir! Crueldade, opressão e abuso em Estados aliados, poderosos, geopoliticamente significativos ou insignificantes (dá no mesmo), ou na própria grande metrópole: olhemos para outro lado, aplaudamos, deixemos talvez escapar um suspiro moral. Confiemos que o sacrifício dos vulneráveis servirá para consolidar um progresso. Mas ali, no Primeiro Mundo, não se

⁶¹ O autor utiliza a expressão “*la ley del gorila matón*”, usualmente empregada para designar o exercício da força pelas pessoas que fazem a segurança de casas noturnas, gangues ou outros espaços sociais em que alguns grupos devem ser impedidos de acessar, como os jovens menores de idade, pessoas alcoolizadas ou mesmo grupos rivais impedidos de ocupar espaços a si interditados. (N.T.)

age militarmente porque a intervenção militar tem a ver com o monopólio da guerra exitosa, e não com direitos humanos. Aqui se adverte um terceiro tipo de idolatria (talvez o pior, porque se mescla com a hipocrisia) a respeito deles.

Esse enfoque geopolítico de direitos humanos se baseia na capacidade de agressão que se disfarça de mínimo moral universal (assim consegue Kant sua *paz perpétua*, por exemplo). É evidente que a agressão está nos antípodas de uma cultura dos direitos humanos. Gutmann envolve a agressão em melindrosas considerações, mas finalmente a aprova. E agressão é agressão:

A resposta mais polêmica — e às vezes a única potencialmente efetiva — às violações persistentes aos direitos humanos que levam a cabo os distintos Estados na intervenção [...]. Deve empregar-se em contadas ocasiões a menos que queiramos que se converta em uma justificação para os casos de violações dos direitos humanos por parte dos Estados que levam a cabo a intervenção. Mas deve empregar-se [...]. (p. 17)

Os autores dos países centrais sem dúvida vivem em outro mundo. As intervenções militares, inevitavelmente aterrorizantes, de Estados poderosos em Estados vulneráveis, se fazem todas em nome de direitos humanos, “da” democracia e dos altos valores humanísticos da cultura ocidental. Isso afirmam seus políticos em coro com sua imprensa e, aparentemente, racionalizam seus acadêmicos.

Os Estados Unidos recentemente conspiram contra o governo venezuelano encabeçado por Hugo Chávez, em nome da defesa das liberdades negativas de seus cidadãos e para alcançar sua derrubada inclui sugestões sobre sua associação “logo com Cuba!” e também com o terrorismo fundamentalista que se atribui a Bin Laden. Essas manobras ficam impunes, inclusive culturalmente. Se o governo dos Estados Unidos e seus sócios locais (empresários, igrejas, mídia) conseguem seus propósitos, a vitória será comemorada como um triunfo democrático e um progresso moral. Ao cabo de alguns anos só se falará da experiência de dignidade venezuelana frustrada como a causa de todos os males econômicos e culturais dessa nação e os responsáveis por seu cruel colapso (financiadores, políticos, sacerdotes, jornalistas, empresários, acadêmicos) não serão levados nunca perante nenhuma corte por crimes de lesa-humanidade contra um setor significativo, provavelmente majoritário, da população assediada e violada, da qual teriam conseguido arrancar até seus sonhos, ilusões e esperanças “nacionais”.

Ignatieff, homem ao fim, é menos melindroso na hora de justificar a agressão camuflada de “intervenção humanitária”. Indica que sua fonte está na Declaração Universal das Nações Unidas, embora não a cite para provar, mas recorre à estima de um dos seus redatores. Depois de escamotear, assim, os fatos, declara que essas agressões são limitadas e temporais. Havia que

explicá-lo às vítimas que perdem vidas ou bens durante elas! Segundo ele, a soberania fica nessas agressões apenas suspensa (teria de adicionar: recortada e reconfigurada mediante o terror e o desprezo). Desse modo, disse, se evita “que a intervenção se converta em imperialismo” (p. 64). Conclui:

Por isso, nossas intervenções militares estão desenhadas para autolimitar-se. Não intervimos para conquistar o território, mas sim para trazer paz e estabilidade e logo marchamos por onde viemos; nosso mandato consiste em restaurar a autodeterminação, não em extingui-la. (p. 64)

Mas nem ele consegue ocultar a comprovação dos fracassos dessas agressões “humanitárias”, e termina por confessar:

Encontramo-nos firmemente presos em protetorados de longo prazo na Bósnia, no Kosovo e em Timor-Leste, agindo como uma polícia imperial e sem ver a saída [...] Na Bósnia, a intervenção armada não permitiu a criação de uma sociedade estável e autogovernada. Em seu lugar congelamos uma situação de guerra civil étnica na área. Não conseguimos estabelecer uma cultura de direitos humanos no seio de algumas instituições comuns. (p. 64-65)

Embora ele talvez não perceba, a comprovação do fracasso o conduz ao cálculo que leva ao limiar do cinismo:

Se os direitos humanos são universais, sua violação nos compete onde quer que se produza. Mas não podemos intervir em todas as partes. Se não racionarmos nossos

recursos, como poderemos ser efetivos? O racionamento é tão inevitável como necessário. (p. 65)

Ou seja, o imperativo moral é seletivo, ou se preferir, com linguagem da periferia, discriminatório. É óbvio que, deverá existir algum critério para a discriminação, além da vulnerabilidade dos agredidos. Ignatieff não vacila ao enunciá-lo:

[...] a região [e população comprometida que é a que deveria ter direitos humanos] em questão deve ser de interesse vital, por razões culturais, estratégicas ou geopolíticas para uma das potências do mundo e outra potência não deve opor-se ao exercício da força. (p. 65, grifo nosso)

Não fica suficientemente claro o manuseio econômico e geopolítico de direitos humanos nesse “mínimo moral universal” que se diz liberal? Não fica claro também que a construção desse mínimo moral, que obviamente não existe nem existirá espontaneamente, deveria ser o resultado de complexas práticas de reconhecimento e acompanhamento sócio-históricos, também com tendência universal, uma questão sequer tentada e inviável para a racionalidade orientada ao lucro, e não a crença de ter já um “sólido” ponto a partir do qual se implanta uma violência militar salvífica determinada por interesses estatais de poderio regional ou global?

Muito despido se mostra esse imperador.

Em contraposição com esse enfoque dito pragmático, na realidade jusnaturalista de direitos humanos, a concepção

sócio-histórica e popular vê neles demandas de empoderamentos ou transferências de poder, de modo que se construa um mundo sem populações em condições de vulnerabilidade, no qual as agressões sejam casuísticas e não fiquem nem jurídica nem culturalmente impunes; direitos humanos cujo fundamento está na luta do povo. Por isso, inevitavelmente, proliferam demandas de direitos porque em todos os pontos do planeta são negados — isso é a geopolítica à serviço do cosmopolitismo da mercadoria e outros impérios aliados negam — às pessoas e a majoritários setores sociais sua capacidade para autoproduzir-se integralmente como sujeitos. Exige-se, entre outras lutas, ampliação e particularização da cidadania. A meta é uma cultura (sensibilidade) planetária de direitos humanos para a qual o sistema-mundo atual não oferece outro caminho que não o de sua transformação total.

Por aqui, quanto às relações entre Estados e seu alcance para as pessoas, é onde deve começar a discussão sobre os fatores de uma teoria popular dos direitos humanos que nutra e guie um movimento social local e planetário por esses mesmos direitos.

Referências

- BARBA, J. B. *Educación para los derechos humanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BOBBIO, N. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema, 1991.
- CASTRO, F. Segunda Declaración de La Habana. In: CASTRO, F. *La Revolución Cubana, 1953-1962*. México: Ediciones Era, 1972.
- DAHL, R. *La democracia y sus críticos*. 2. ed. Barcelona: Paidós, 1993.
- DOS SANTOS, M. Brasil: Raíces del MST. *ALAI*, São Paulo, 31 mai. 2004.
- FAURÉ, C. *Las declaraciones de los derechos del hombre de 1789*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- FERRAJOLI, L. *Derecho y razón*. Teoría del garantismo penal. Madrid: Trotta, 1995.
- GALLARDO, H. *Política y transformación social*. Discusión sobre derechos humanos. Quito: Tierra Nueva, 2001.
- GALLARDO, H. *Siglo XXI: militar en la izquierda*. San José de Costa Rica: Arlekin, 2005.
- GUTMANN, A. "Introducción" a *los derechos humanos como política e idolatría*. Barcelona: Paidós, 2003.
- HUNTINGTON, S. P. ¿Choque de civilizaciones?. *Foreign Affairs en Español*, México, verano 1993.
- IGNATIEFF, M. *Los derechos humanos como política e idolatría*. Barcelona: Paidós, 2003.
- LOCKE, J. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar, 1976.
- LOCKE, J. *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos, 1988.
- MACPHERSON, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo*. 2. ed. Barcelona: Fontanella, 1979.
- MASSINI, C. I. *El Derecho, los derechos humanos y el valor del derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1987.
- PANDEYA, R. C. Fundamentos filosóficos de los derechos humanos. La perspectiva hindú. In: *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Barcelona: Serbal/UNESCO, 1985.
- REDING VIDAÑA, S. I. Homofobia y racionalidad. In: *Tiempos del Mundo*, San José de Costa Rica, año 8, n. 21, mai.-jun. 2005.
- RIFKIN, J. *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2000.
- RORTY, R. *Truth and progress: philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Helio Gallardo é um intelectual chileno, professor catedrático da Escola de Filosofia da Universidade da Costa Rica e autor de livros como “Crisis del socialismo histórico: ideologias y desafios” (1991); “Fenomonología del mestizo” (1993); e “Teoria Crítica: matriz e possibilidades de direitos humanos”, publicado no Brasil em 2014.

A obra aqui apresentada se trata de uma aproximação complexa, multidimensional, que compreende os direitos para além de sua formulação jurídica, que sabe que alcançar sua positivação nos marcos normativos exige um alto nível de acumulação de força política e legitimação social, que vela pela necessária sensibilidade sociocultural, que entende que ainda existindo o marco normativo, o efetivo disfrute dos direitos só se sustenta a partir das lutas.

Manuel Eugenio Gándara Carballido

