

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS

**DIREITOS HUMANOS SEM FUNDAMENTOS? UMA ABORDAGEM
RETÓRICA DOS DISCURSOS DE (DES)LEGITIMAÇÃO NO
(PÓS)MODERNO**

MARIA LUIZA CAXIAS ALBANO

JOÃO PESSOA

2017

MARIA LUIZA CAXIAS ALBANO

**DIREITOS HUMANOS SEM FUNDAMENTOS? UMA ABORDAGEM
RETÓRICA DOS DISCURSOS DE (DES)LEGITIMAÇÃO NO
(PÓS)MODERNO**

**Dissertação submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Ciências Jurídicas da
Universidade Federal da Paraíba, para a
obtenção do título de Mestra em Direito.
Orientador: Pedro Parini**

**João Pessoa
2017**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

A326d Albano, Maria Luiza Caxias.

Direitos humanos sem fundamentos? : uma abordagem
retórica dos discursos de (des)legitimação no
(pós)moderno / Maria Luiza Caxias Albano. - João
Pessoa, 2017.
98 f. : il.

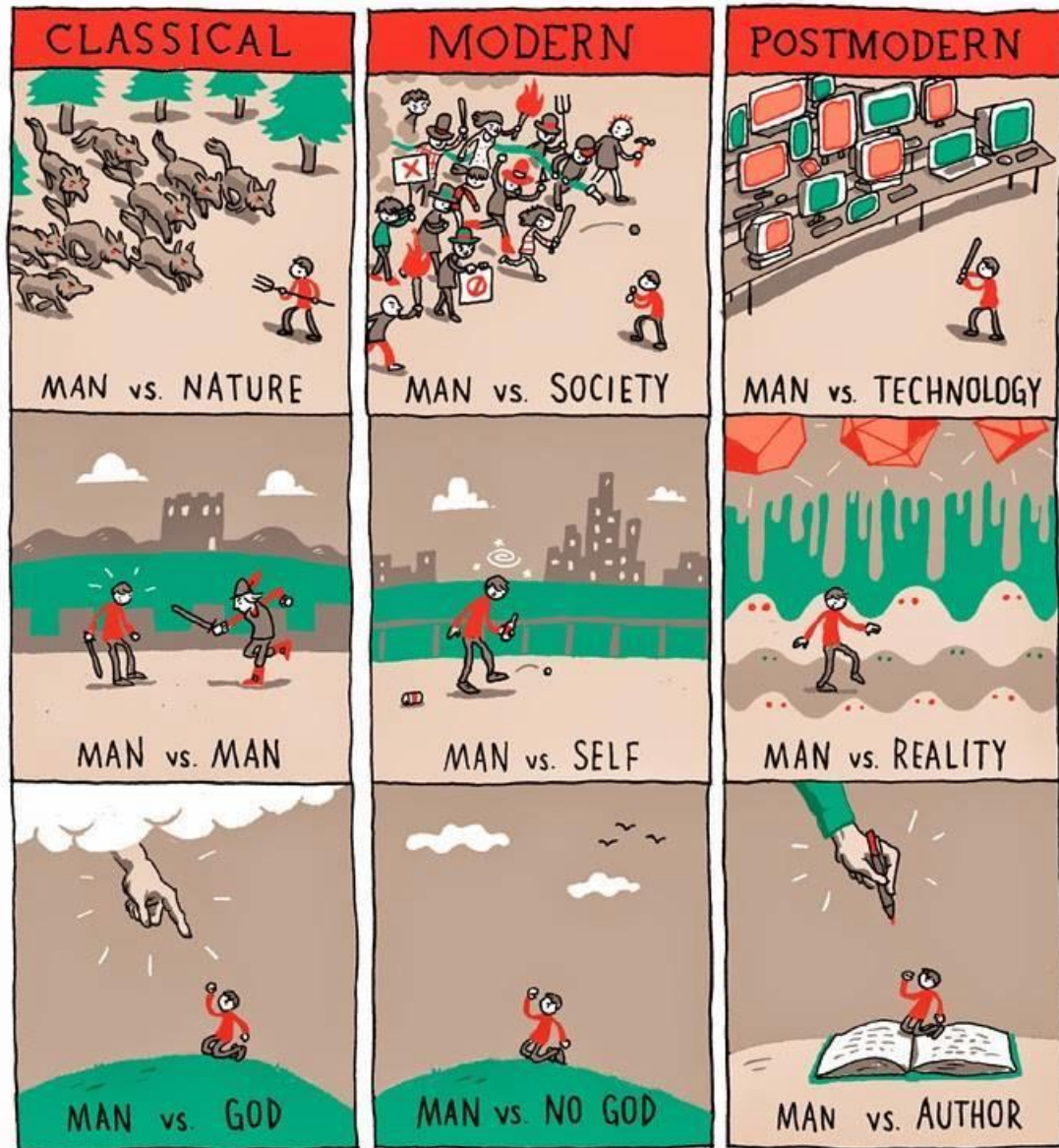
Orientação: Pedro Parini.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCJ.

1. Direitos humanos. 2. Jogos de linguagem. 3.
Discursos de (des)legitimação - abordagem retórica. I.
Parini, Pedro. II. Título.

UFPB/BC

CONFLICT IN LITERATURE



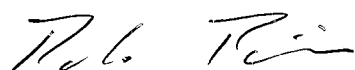
GRANT SNIDER

MARIA LUIZA CAXIAS ALBANO

**DIREITOS HUMANOS SEM FUNDAMENTOS? UMA ABORDAGEM
RETÓRICA DOS DISCURSOS DE (DES)LEGITIMAÇÃO NO
(PÓS)MODERNO**

Aprovada em 30 de março de 2017

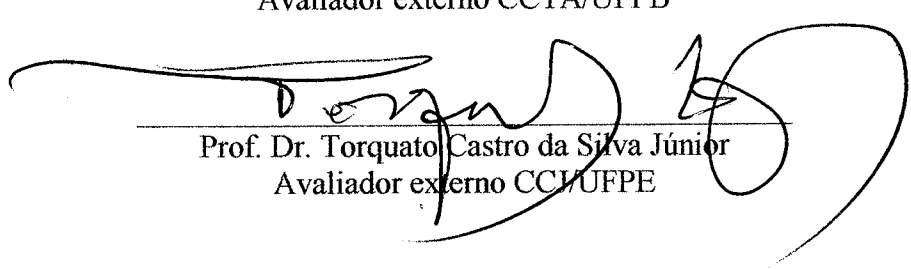
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Pedro Parini Marques de Lima
Orientador

Prof. Dr. Giovanni da Silva de Queiroz
Avaliador externo CCHLA/UFPB

Prof. Dr. Carlos Alberto Farias de Azevedo Filho
Avaliador externo CCTA/UFPB



Prof. Dr. Torquato Castro da Silva Júnior
Avaliador externo CCI/UFPE

AGRADECIMENTOS

São tantos, que se torna incoerente nomear. Vinte seis anos e muitas as formas que me capacitaram para essa pesquisa. Pensei em deixar em aberto, mas como não acredito haver espaços vazios e a incoerência é algo da qual não conseguimos escapar tão facilmente assim, irei direcionar esses agradecimentos ao menos para esse trabalho de dois anos. Então, vamos lá

A Neto e Hiara, sem el(x)s eu nada seria.

À Thereza, meu contraponto mais similar.

À família sertaneja que está no Vale do São Francisco, e que torce por mim todos os dias como torcida fanática de futebol.

A Rene, não o Descartes, mas o Xavier Silva, filósofo tão genial (ou mais) quanto o Rene Descartes fora em seu tempo.

A Bruna, Serja e Angélica, fiéis e leais escudeiras.

A todas as amigas de enfrentamento nesses dois anos de Programa de Pós-Graduação: Ju Serretti, Tayse, Dani, Sophia, Demócrito, Lorena Varão, Luísa e demais.

A Diego, Marcelle, Cristhovão, Felipe Aguiar e tod(x)s do Movimento Zoadá, minha saudade das terras recifenses e que não deixaram de estar comigo em terras paraibanas.

A(x)s aquarian(x)s: Abraão Bahia, originalíssimo, criativo e um dos melhores presentes que recebi da paraíba e Camila Caxias, exemplo de leveza, plenitude e babilônia que tenho ao meu lado.

A Pedro Parini, antes de um dedicado orientador, um amigo e psicólogo para as horas (e em qualquer hora) de empacamento na escrita e travamento das ideias.

À rabugenta Titia CAPES, que financiou a minha bolsa de pesquisa e puxou minhas orelhas nos prazos.

À Praça da Alegria, ao Bar do Contorno e toda a população extremamente inventiva do Castelo Branco e redondezas: Iago, Nilson, Cauê, Guilherme, Carla, Caíque, Felipe Bezerra, PhilL, Yasmin, Lorena Lee, Paulet, Roberto Dutra, Luciana, Atalaia, Débora, Pryscilla, Gil (o monstro) e demais.

A tod(x)s (x)s inomináveis e indescritíveis seres que me fizeram refletir e criticar toda essa massa social homogeneizante.

É isso, não está à altura das personalidades aqui descritas, mas eu tentei gente.

Vocês são demais!

RESUMO

Direitos humanos têm sido um tema amplamente debatido na contemporaneidade, e por isso, tornou-se uma trama complexa para análise. Nesse sentido, o presente trabalho é dedicado à abordagem dos pressupostos filosóficos dos direitos humanos tendo por base os processos de (des)legitimação no pós-moderno. Há, portanto, a necessidade de uma revisão nos fundamentos epistemológicos que legitimaram o moderno, e, portanto, formataram a concepção moderna dos direitos humanos. Desde a revisão de algumas dimensões da modernidade, que inclui o movimento de legitimação desse paradigma, até os movimentos de deslegitimação no pós-moderno, destaco formas de rever a abordagem a respeito dos discursos de direitos humanos a partir da utilização metodológica e retórica dos jogos de linguagem. Teço, portanto, uma rede de discursos a respeito não só dos direitos humanos como também daqueles discursos que tangenciam, porém (ainda) não assimilados pelas bases epistemológicas clássicas dos direitos humanos, além de reconsiderações a respeito dos modelos (im)possíveis de direitos humanos.

Palavras Chaves: Direitos Humanos, jogos de linguagem, deslegitimação, pós-moderno.

ABSTRACT

Human rights have been a widely debated topic in the contemporary world, and therefore, has become a complex plot for analysis. In this sense, the present work is dedicated to the philosophical assumptions of human rights based on the processes of (dis)legitimation in the postmodern. There is, therefore, a need for a revision of the epistemological foundations that have legitimated the modern, and therefore have shaped the modern conception of human rights. From the revision of some dimensions of modernity, which includes the movement of legitimation of this paradigm, to the movements of delegitimation in the postmodern, I highlight ways of revising the approach regarding human rights discourses from the methodological and rhetorical use language games. I therefore have a network of discourses concerning not only human rights but also those discourses that touch but not yet assimilated by the classical epistemological bases of human rights, as well as reconsiderations about the (im)possible models of human rights .

Palavras Chaves: Human Rights, Language games, Delegitimation, Postmodern.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	9
1.1 A partida: o jogo começou.....	9
1.2 Direitos humanos: problema ou solução? A proposição do remédio e do veneno.....	9
1.3 Sobre metodologias: as regras desse jogo.....	10
1.3.1 O(s) (re)encontro(s): bases filosóficas.....	10
1.3.2 O(s) método(s): a comunicabilidade da pesquisa.....	15
1.3.3 Uma colcha de retalhos: Hamurábi, recorte(s) e costura(s).....	17
1.3.4 Nem passado, nem futuro: realidades que se encontram a partir das bases epistemológicas adotadas.....	17
1.4 Sobre a apresentação da pesquisa.....	19
 2. CONSTRUÇÃO E LEGITIMAÇÃO DOS DISCURSOS DE DIREITOS HUMANOS NA ALTERNATIVA MODERNA DE VÍNCULO SOCIAL.....	 21
2.1 O discurso vencedor: breves incursões nas bases filosóficas do processo de legitimação na alternativa moderna.....	21
2.2 “Ao vencedor, as batatas”: versões que contradizem (ainda no plano moderno) o discurso vencedor de legitimação.....	29
2.3 Os discursos de direitos humanos a partir de 1948: um esboço do seu atual descrédito.....	37
 3. A ALTERNATIVA PÓS-MODERNA DE VÍNCULO SOCIAL E O MOVIMENTO DE DESLEGITIMAÇÃO FRENTE AOS DIREITOS HUMANOS.....	 45
3.1 A pluralidade em discursos dissidentes: a diferença enquanto identidade e sua (im)possível absorção através dos direitos humanos.....	45
3.2 Multidões singulares e o anti-fundacionismo: o esfacelamento dos discursos de direitos humanos?.....	68

4. DIREITOS HUMANOS SEM FUNDAMENTOS: UMA ABORDAGEM A PARTIR DE RICHARD RORTY.....	80
--	-----------

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	90
----------------------------------	-----------

REFERÊNCIAS

1 INTRODUÇÃO

1.1 A partida: o jogo começou

“Direitos humanos para humanos direitos”: escutei em um programa televisivo que servia para diversão a partir do deboche de pessoas que foram presas nas circunstâncias mais inusitadas de uma vida miserável. Foi a própria miserabilidade de um cotidiano apresentado nos almoços de uma população que pouco tempo tem para analisar o que está sendo proferido. Questionei. Primeiramente por ser uma pessoa que ocupou um espaço de privilégio: a academia. Eis a origem de todas as curiosidades que me levaram para a pesquisa ora apresentada. Contudo, no presente trabalho, pretendo fazer emergir a discussão a respeito dos direitos humanos sem qualquer compromisso moral com esse termo. Trato os direitos humanos como qualquer outro discurso político, sem pretensões de fazer um juízo de valor sobre o conteúdo moral desses. O objetivo desse trabalho é apontar alguns espaços vazios dentro dos discursos de direitos humanos a partir de discursos dissidentes – de não direitos humanos. Para tanto, utilizo os parâmetros de legitimação¹ e deslegitimação² dos discursos de direitos humanos para analisar até que ponto as promessas da modernidade foram cumpridas e, também, encontrar potencialidades das crises e rupturas que esses discursos têm causado.

1.2 Direitos humanos: problema ou solução? A proposição do remédio e do veneno

¹ Emprego o conceito de legitimação e deslegitimação utilizados por Lyotard. Nesses termos, legitimação seria o processo pelo qual algo se aproxima da verdade enquanto valor unívoco. O autor afirma que “a legitimação é um processo pelo qual um legislador é autorizado a promulgar esta lei como norma” (LYOTARD, 1986, p. 13), ou seja, dizer o que é válido/real/verdadeiro. Como legislador, Lyotard permite uma metáfora: são aquel(x)s que detêm a autoridade para tal. Ou seja, não há a necessidade de se investir de legislador para haver um processo de legitimação, o procedimento legitimatório se dá a partir da constituição de autoridade/poder ao que metaforicamente Lyotard atribui a legislador. Explica em relação a enunciados científicos, por exemplo: “aqui, a legitimação é o processo pelo qual um ‘legislador’ ao tratar do discurso científico é autorizado a prescrever as condições estabelecidas (em geral, condições de consistência interna e de verificação experimental) para que um enunciado faça parte deste discurso e possa ser levado em consideração pela comunidade científica” (LYOTARD, 1986, p. 13). A referência será melhor explanada no decorrer de todo o trabalho.

² Já por deslegitimação, tem-se o processo “(...) cujo motor é a exigência de legitimação” (LYOTARD, 1986, p. 71), ou seja, “(...) procede da erosão interna do princípio de legitimação do saber. Esta erosão opera no jogo especulativo, e é ela que, ao afrouxar a trama enciclopédica na qual cada ciência devia encontrar seu lugar, deixa-as se emanciparem” (LYOTARD, 1986, p. 71).

“A diferença entre o remédio e o veneno está na dosagem”. Se for possível utilizar a analogia para o caso, os direitos humanos têm sido apresentados através dos dois últimos séculos como um remédio a toda e qualquer mazela. Acontece que também, por vezes, acusado de funcionar como veneno. A questão está centrada nos limites práticos que os direitos humanos têm apresentado. Observa-se por um lado a constante e contínua (re)afirmação discursiva desses direitos enquanto condições mínimas de existência humana (dignidade humana) capazes de impedir atrocidades e, por outro, um processo de deslegitimação dos direitos humanos a partir de discursos dissidentes. Os discursos de legitimação e de deslegitimação dos direitos humanos são dois movimentos centrais no presente trabalho, esses se caracterizando enquanto fenômenos que ocorrem paralelamente de maneira inter-relacional e paradoxal. Nem os processos de legitimação, tampouco os de deslegitimação dos direitos humanos são apresentados necessariamente enquanto problemas: podem, inclusive, servir como soluções. Problemáticas³ são as crises causadas por esses fenômenos ambivalentes. Portanto, o ponto nodal da pesquisa está na análise desses dois movimentos e nas potencialidades que essas crises podem apresentar para o campo dos direitos humanos.

1.3 Sobre metodologias: as regras desse jogo

1.3.1 O(s) (re)encontro(s): bases filosóficas

A curiosidade tem sido a máquina propulsora do desenvolvimento dos meus trabalhos, porém, não só. As dúvidas advêm das experiências passadas nos vinte e seis anos de vida (se possível contar). Quando pela primeira vez me deparei com a necessidade de falar sobre uma metodologia ou sobre como a minha pesquisa se desenvolveria, pensei: *logicamente* de forma empírica⁴. Não haveria como ser de outra forma. Ou seja, esclareço desde já que todas as questões postas no presente trabalho, apesar da linguagem possivelmente abstrata, têm relação direta e objetiva com diversos

³ Quando coloco aqui que tais crises são problemáticas não realizo um juízo de valor a respeito: considerar uma situação problemática não quer dizer que seja ela ruim. Não há tal espécie de valoração. Por problema considero apenas o foco no qual a pesquisa estará centrada.

⁴ Sigo aqui a orientação colocada por Charles S. Peirce: “*Es verdad que una persona, a lo largo de sus estudios, puede encontrar razones para dudar de aquello que empezó por creer; pero, en tal caso, duda porque tiene una razón positiva para ello, y no en base a la máxima cartesiana. No pretendamos dudar en la filosofía de aquello de lo que no dudamos en nuestros corazones*” (PEIRCE, 1988).

casos&acaso com que me deparei no decorrer das minhas experiências. É sem dúvida uma pesquisa “baseada em fatos reais”. Acontece que com o amadurecimento acadêmico (talvez um dia eu ainda consiga alcançar essa terra tão sonhada e prometida), cheguei à conclusão (possivelmente não definitiva) de que as questões metodológicas estariam primeiramente associadas a uma transparência $d(x)$ ⁵ pesquisador(x) quanto à maneira de desenvolvimento da pesquisa ou quais as regras do seu próprio jogo linguístico. Explico: lendo as críticas direcionadas aos discursos⁶ científicos embasados em um lugar pretensiosamente neutro $d(x)$ pesquisador(x), convenci-me que esse espaço de neutralidade (e/ou indiferença) não existe. Os jogos de linguagem persistem ainda que não se enunciem as regras. Por não acreditar na existência desse lugar, é que, por uma questão de transparência, começo a escrever em primeira pessoa. Escrevo em primeira pessoa com a intenção de evidenciar o ponto de partida da narrativa e suas regras: a autora. Não como forma de estagnação desse discurso, compreendo que “(...) a escrita está atualmente ligada ao sacrifício, ao próprio sacrifício da vida; apagamento voluntário que não é para ser representado nos livros, pois ele está consumado na própria existência do escritor” (FOUCAULT, 1984).

É observável contemporaneamente o “desaparecimento das características individuais do sujeito que escreve; através de todas as chicanas que ele estabelece entre ele e o que ele escreve, o sujeito que escreve despista todos os signos de sua individualidade particular” (FOUCAULT, 1984). Essa característica já é percebida e “faz bastante tempo que a crítica e a filosofia constatarem esse desaparecimento ou morte do autor” (FOUCAULT, 1984).

Acontece que a ocultação $d(x)$ autor(x) por vezes é reduzida a um anonimato transcendental, que pretende inibir as características empíricas $d(x)$ autor(x) de forma quase que religiosa. Quando isso ocorre há o contentamento “(...) em apagar as marcas demasiadamente visíveis do empirismo do autor (...)” (FOUCAULT, 1984). Assim, evidencio a autora do texto a partir da utilização da primeira pessoa pretendendo não recair nessa tentativa frustrada de impessoalidade. Isso não quer dizer que o texto

⁵ Será utilizado no discurso o símbolo “(x)” como quesito para se referir a gêneros diversos (nos termos das teorias de gênero e o debate de identidades).

⁶ O referencial de “discurso” será utilizado durante todo o trabalho nos termos estabelecidos por Michel Foucault: “(...) suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (FOUCAULT, 1996, p. 8-9).

pertença a mim. Uma vez escrito, o texto tomará formas interpretativas diversas a partir daquele(x)s que o lerão, ou seja, não existe uma realidade textual a ser defendida por mim (autora). Mas ao mesmo tempo, coloco a minha existência enquanto autora por compreender que essa personagem (autora) exerce uma função⁷ no texto. E é essa a questão que quero evidenciar. Dentro do discurso existe uma função-autor (FOUCAULT, 1984) que não deve ser descartada e que, nesse presente trabalho, está permeando toda a sua estruturação, desde a delimitação dos objetivos até as conclusões que irão ser apresentadas. Esse foi o meu primeiro (re)encontro.

Configurado este ponto, passei para aqueles que permaneciam: continuava sem um método, ou melhor, um código linguístico comunicativo. Talvez meu segundo ensinamento sobre metodologia tenha sido a questão dos códigos de linguagem: compreendi que seria necessário decidir por meio de qual base teórica iria estruturar qualquer tipo de comunicação dentro da pesquisa. Tenho a compreensão de que não existe uma necessária relação entre os discursos, a experiência e os conceitos. Ou seja, por exemplo, “sociedade” não é “sociedade” por conter algum elemento que a remeta essencialmente como tal, “sociedade” é “sociedade” a partir de alguma base teórica discursiva. Início por estabelecer um dos primeiros pressupostos metodológicos: a retórica material (ou existencial) e a retórica analítica (ou metódica) como estabelecidas por João Maurício Adeodato. Esse foi o meu segundo (re)encontro.

Parto do pressuposto de que há o que se chamou de retórica material (ou existencial), essa como compreensão da realidade enquanto constituída pelos discursos, uma vez que toda percepção se dá na linguagem (sem pretensões de veracidade, apenas enquanto premissa comunicativa). Ou seja, “(...) a retórica material é o conjunto dos métodos vencedores, os relatos escolhidos dentre os diversos caminhos possíveis e concorrentes em determinada situação” (ADEODATO, 2013 p. 12). Tal pressuposto conduziu à identificação de determinados discursos que se constituíram enquanto vencedores na formação (da realidade) dos direitos humanos tradicionalmente concebidos, bem como aqueles que, na historiografia de tais direitos, apresentaram versões contraditórias. Uma vez considerada a retórica material enquanto pressuposto,

⁷ De acordo com Foucault, “(...) não basta, evidentemente, repetir como afirmação vazia que o autor desapareceu. Igualmente, não basta repetir perpetuamente que Deus e o homem estão mortos de uma morte conjunta. O que seria preciso fazer é localizar o espaço assim deixado vago pela desaparecimento do autor, seguir atentamente a repartição das lacunas e das falhas e espreitar os locais, as funções livres que essa desaparecimento faz aparecer” (FOUCAULT, 1984).

utilizo a retórica analítica (ou metódica) enquanto forma de abordagem. Explico: utilizo a retórica metódica para “descrever uma situação do próprio conhecimento humano e de sua linguagem, vez que também a ciência é um meta-acordo linguístico sobre um ambiente linguístico comum, o qual também é acordado”. (Des)construo discurso(s) enquanto realidade(s) e, concomitantemente, analiso-os produzindo também discursos, tratando-se de uma meta-metalinguagem (ADEODATO, 2013, p.16). Nesse sentido, o campo de análise são os discursos de (não) direitos humanos a serem colocados.

O terceiro (re)encontro está associado à linha filosófica francesa e contemporânea adotada para a produção da presente pesquisa. Encontro em Jean-François Lyotard (1986) o fio condutor do trabalho. A partir do método dos jogos de linguagem, Lyotard trata do problema da legitimação em um mundo construído sobre a base de um vínculo social apresentado como alternativa moderna enquanto admite a possibilidade de deslegitimação de um vínculo social como alternativa pós-moderna. Em “o pós-moderno”, o referido filósofo realiza a análise nas sociedades informatizadas a respeito dos processos de legitimação do saber nesses dois parâmetros de vínculo social. Assim, seguindo não apenas o método utilizado por Lyotard no referido trabalho como também a sua forma organizativa de apresentar o problema, tentarei analisar o mesmo processo de legitimação/deslegitimação a respeito dos discursos de (não) direitos humanos. Não se trata de uma apropriação acrítica dessa possibilidade filosófica (que no decorrer do trabalho será pontuado), mas escolho Lyotard como forma de narrar aquilo que tem sido pesquisado na área de direitos humanos.

1.3.2 O(s) método(s): a comunicabilidade da pesquisa

Como já estabelecido anteriormente, utilizarei tanto o viés da retórica analítica (metódica), mencionada anteriormente e fixada por João Maurício Adeodato, como também os pressupostos dos jogos de linguagem⁸ utilizados por Lyotard. O termo jogos de linguagem expressa uma metáfora que pode ser traduzida nas diversas regras que especificam e determinam as categorias de enunciados e os usos que delas se pode fazer, seria como em um jogo de xadrez, o qual “se define como um conjunto de regras

⁸ A referência feita por Lyotard aos *jogos de linguagem* está baseada na obra de Wittgenstein. Mas assumindo a própria condição da produção de discursos enquanto construção de realidades, prefiro colocar como pedra angular aquilo que Lyotard estabeleceu como jogos de linguagem.

que determinam as propriedades das peças, ou o modo conveniente de deslocá-las” (LYOTARD, 1986, p. 17). Em relação a enunciados, considera-se o remetente (aquele que enuncia); o destinatário (aquele que recebe); e o referente (aquilo de que trata o enunciado), além de uma condição geral da comunicação: é preciso que o enunciado seja compreendido. Acontece que essa mesma condição não permite a distinção entre os enunciados e os seus efeitos próprios, ou seja, após o ato de enunciação há a criação de um novo contexto (existe a coincidência entre o seu efeito e a sua enunciação).

Essa possibilidade inventiva da linguagem adotada enquanto pressuposto metodológico enfrenta aquilo que João Maurício Adeodato chama de abismo gnoseológico e abismo axiológico na ação de comunicar. Esses abismos estariam associados ao conhecimento. Enquanto componentes do conhecimento humano, adota-se a) o evento real⁹; b) a ideia (ou o “conceito”, “pensamento”); e c) a expressão linguística (ou simbólica). O abismo gnoseológico seria a não correspondência completa entre a ideia, a realidade e a linguagem, ou seja, a não existência de plena coincidência entre esses três elementos na ação comunicativa. Nesse sentido, o autor afirma que

(...) a ideia é incomunicável, pois o processo de concebê-la e transmiti-la a outrem passa por sua vez pela linguagem, a qual já passa a ser um evento da realidade, e submete-a aos critérios relativos ao receptor da mensagem, do ambiente e contexto da comunicação etc.” (ADEODATO, 2006, p. 187).

O abismo axiológico também estaria relacionado à capacidade criativa da linguagem e do modo como modernamente a constituição dos valores foram abordados de forma asséptica aos discursos científicos. O abismo axiológico estaria compreendido, portanto, na questão da (des)legitimação dos discursos higienicamente (sem a pretensa contaminação de valores) apresentados enquanto científicos.

Na tentativa de redução desses dois abismos, pois esses interferem objetivamente na comunicabilidade da presente pesquisa, utilizarei justamente os princípios dos jogos de linguagem apresentados por Lyotard, como forma de estabelecer as regras do discurso ora construído. Primeiramente, tem-se o princípio de que “(...) falar é combater, no sentido de jogar (...)” (LYOTARD, 1986, p. 17). Para Lyotard isso

⁹ Para João Maurício, o evento real seria “(...) o acontecimento único e irrepitível que, aparentemente de maneira independente do sujeito cognoscente, coloca-se presente em sua experiência. Esta experiência, seja sensível, intelectual, de qualquer tipo, parece ser também única e irrepitível” (ADEODATO, 2006, p. 184); por ideia “(...) entende-se o estímulo que se completa no sujeito no ambiente de seu defrontar-se com os eventos, pois o ser humano é experiência. (...) A ideia é o resultado de um processo que tenta abstrair os aspectos particulares do ato gnoseológico” (ADEODATO, 2006, p. 185-186); enquanto a expressão linguística “(...) busca representar e comunicar a ideia” (ADEODATO, 2006, p. 188).

não significa necessariamente que nos jogos de linguagem haverá sempre um(x) ganhador(x), poderá, na opinião do autor, existir a possibilidade de se jogar simplesmente pelo prazer de inventar, por exemplo (LYOTARD, 1986, p.17). Já João Maurício Adeodato segue na linha de que “(...) o discurso procura sempre estabelecer uma versão vencedora sobre o ambiente (...)” (ADEODATO, 2013, p. 19). Assumo a posição de Adeodato quando proponho uma abordagem dos discursos vencedores na construção dos direitos humanos, e por que não quanto ao meu próprio discurso metalinguisticamente tratado? Existe a possibilidade de que esse trabalho venha mesmo na tentativa, ainda que inconsciente, de estabelecer como hegemônica essa verdade particular que aqui apresento. Mas de forma racional considero os apontamentos de Lyotard quanto ao meu próprio discurso (metalinguisticamente). Isso por que a metodologia aqui adotada assume uma postura de instrumentalidade, ou seja, não pretendo através do discurso proferido para fins de comunicabilidade do trabalho estabelecer verdades, mas suscitar modos de interpretações, ou, criações de novas possibilidades quanto às realidades discursivas.

O segundo princípio colocado por Lyotard “é que o vínculo social observável é feito de ‘lances’ de linguagem” (LYOTARD, 1986, p. 18). Adeodato afirma, por sua vez, que “o discurso procura sempre estabelecer uma versão vencedora (da realidade) sobre o ambiente, diante de versões contraditórias e muitas vezes conflitantes” (ADEODATO, 2013, p. 18), ou seja, esse segundo princípio faz com que situe o meu próprio discurso em um local onde as realidades são (também) constituídas linguisticamente.

Para a admissão desses dois princípios, resta ainda realizar três observações a respeito dos jogos de linguagem aqui adotados por meio do trabalho de Lyotard (1986, p. 17):

- 1) (...) suas regras não possuem sua legitimação nelas mesmas, mas constituem objeto de um contrato explícito ou não entre os jogadores (o que não quer dizer todavia que estes as inventem).
- 2) (...) na ausência de regras não existe jogo.
- 3) (...) todo enunciado deve ser considerado como um ‘lance’ feito num jogo.

Assim, através dos métodos aqui estabelecidos, venho a colocar as regras na construção do meu próprio discurso enquanto parte produtora da pesquisa.

1.3.3 Uma colcha de retalhos: Hamurábi, recorte(s) e costura(s)

Em trabalho intitulado *Não fale do Código de Hamurabi!*, Luciano Oliveira menciona alguns dos problemas encontrados em dissertações de programas de pós-graduação em ciências jurídicas. Um deles, e aquele que intitula o referido trabalho, seria um resgate histórico

(...) que a muito grosso modo poderíamos classificar como pertencendo à linha do ‘evolucionismo’, onde as normas e valores do presente já existem em embrião no passado mais longínquo – [estando] de um modo geral, em desuso entre os historiadores há bastante tempo (OLIVEIRA, 2004, p. 12).

Luciano Oliveira explica que o resgate histórico não necessariamente será um problema, mas apenas quando “o jurista-autor adota um viés evolucionista sem consciência do que está fazendo” (OLIVEIRA, 2004, p. 12). Isso se refletiria em uma abordagem histórica apenas como um mero ritual a ter que ser realizado, não sendo “fruto de uma pesquisa original, mas via de regra, uma compilação de informações e autores os mais diversos e variados, muitas vezes colocados lado a lado sem um fio que os costure” (OLIVEIRA, 2004, p.12). Como exemplo, refere-se:

“(...) numa dissertação tratando de problemas trabalhistas brasileiros no começo do século XXI, a menção ao Código de Hamurabi como a primeira codificação a consagrar um rol de direitos comuns a todos os homens, o que é sem dúvida um anacronismo, e – anacronismo ainda maior – como precursor do moderno salário mínimo” (OLIVEIRA, 2004, p. 12).

Para afastar o problema apresentado, realizei recortes epistemológicos para a referida pesquisa. Ao tratar da temática de direitos humanos, não raramente existe a tendência em realizar esse resgate histórico anacrônico ao qual Luciano Oliveira se refere. Não se deve descartar a abordagem histórica completamente, mas ter acuidade ao realizá-la. Nesse sentido, reforço o recorte epistemológico adotado tendo em vista o objeto do trabalho, qual seja, os discursos de legitimação e deslegitimação dos direitos humanos, advindos dos movimentos construtivos de modernidade e pós-modernidade.

De acordo com Lyotard, a natureza do vínculo social na alternativa da modernidade tem como espécie de discurso dois principais modelos (LYOTARD, 1986, p. 20). O primeiro deles compreende a sociedade como um todo funcional tendo como exemplo aquele albergado no positivismo. Este encontra facilmente sua aplicação às técnicas relativas aos homens e aos materiais e que se presta a tornar-se uma força produtiva indispensável ao sistema social. No segundo, a partir de uma abordagem crítica do primeiro, a sociedade estaria dividida em duas partes a partir de uma, esse modelo seria representado pela linha do marxismo e suas escolas as quais seguem o

princípio da luta de classes e a dialética como dualidade trabalhando a unidade social¹⁰. Porém, ambos partem de um mesmo pressuposto: “a sociedade é uma totalidade unida, uma ‘unicidade’” (LYOTARD, 1986, p. 21). Essa concepção está ancorada no “desejo de uma verdade unitária e totalizante” (LYOTARD, 1986, p. 21).

Já o vínculo social pós-moderno, Lyotard o caracteriza considerando alguns fatores como a mutação das técnicas e das tecnologias e a(s) mudança(s) de função dos Estados, além de outros que serão delineados no aprofundamento do tema. Esses elementos estariam centralizados nos circuitos de comunicação como fenômenos cruciais para tal mutação. O vínculo social enquanto alternativa pós-moderna passa a ser compreendido ele mesmo como jogos de linguagem e não como uma totalidade sistêmica, monolítica. Seria o jogo da interrogação “(...) que posiciona imediatamente aquele que a apresenta, aquele a quem ela se dirige, e o referente que ela interroga: esta questão já é assim o vínculo social” (LYOTARD, 1986, p. 29). Esse modelo traz, então, a “decomposição dos grandes Relatos” (LYOTARD, 1986, p. 28), que será melhor analisado no decorrer do trabalho.

Assim, os recortes e as costuras serão analisados pelo viés das premissas ora apresentas.

1.3.4 Nem passado, nem futuro: realidades que se encontram a partir das bases filosóficas adotadas.¹¹

Importante nesse momento refletir sobre o papel da construção histórica no discurso aqui estabelecido. No segundo capítulo, intitulado “A construção e legitimação do discurso de direitos humanos na alternativa moderna de vínculo social”, será realizada uma abordagem histórica dos acontecimentos que marcaram os movimentos de legitimação e deslegitimação dos direitos humanos no vínculo social moderno. A possibilidade histórica só existe nesse ponto devido à forma como o vínculo social

¹⁰ “Este modelo origina-se nas lutas que acompanham o cerco das sociedades civis tradicionais pelo capitalismo. Não se trata aqui de seguir os periplos que são a matéria na história social, política e ideológica de mais de um século. Basta lembrar o balanço que dela se pode fazer hoje, pois seu destino é conhecido: nos países de gestão liberal ou liberal avançada, a transformação destas lutas e dos seus órgãos em reguladores do sistema; nos países comunistas, o retorno, em nome do próprio marxismo, do modelo totalizante e de seus efeitos totalitários, tendo sido as lutas em questão simplesmente privadas do direito à existência” (LYOTARD, 1986, p. 23).

¹¹ A partir do jogo estabelecido para se jogar.

moderno está estabelecido. Isso não ocorre necessariamente no terceiro capítulo, intitulado por “A alternativa pós-moderna de vínculo social e o movimento de deslegitimação frente aos direitos humanos”, uma vez que o vínculo social pós-moderno sobreleva o saber construído a partir das narrativas em detrimento do saber científico.

O saber construído a partir de relatos faz “(...) o tempo deixa[r] de ser o suporte da memorização e torna-se uma cadência imemorial que, na ausência de diferenças observáveis entre os períodos, impede de enumerá-los e os relega ao esquecimento” (LYOTARD, 1986, p. 40). Ou seja, os discursos (não) universais analisados no terceiro capítulo não seguem a regra histórica de acontecimento, são, inclusive, responsáveis pela decomposição dos grandes Relatos¹² historicamente estabelecidos na possibilidade de vínculo social moderno, esse enquanto “(...) representação paradisíaca de uma sociedade ‘orgânica’ perdida” (LYOTARD, 1986, p. 28). O tempo não passa enquanto o significado das palavras permanece. Isso também não faz com que o vínculo social moderno seja colocado como existente no passado enquanto o vínculo social pós-moderno no presente ou futuro. São estruturas que estão em contato e em pleno movimento de construção e desconstrução. São mecanismos interdependentes: acontecem em planos que se entrelaçam. Passamos por momentos de “verdadeira relação de recriação do próprio mundo” (VATTIMO, 2010, p. 11). E isso ocorre (também) devido à fragmentação temporal das narrativas. O “aqui” e o “agora” dizem respeito à construção desse próprio jogo metanarrativo, com sua temporalidade deslocada de um sentido unívoco e linear.

Nesses termos, o resgate histórico realizado em algumas partes do trabalho diz respeito mais à tentativa de servir à ação em curso (de produção do discurso) que propriamente a conhecer e reviver o passado como se esse porventura tenha existido tal qual fora narrado. Em relação à temporalidade, de acordo com Vattimo, esta é a atitude correta a se adotar diante do “passado”:

A atitude correta diante do passado consiste na prioridade atribuída a esse elemento não histórico sobre o histórico. Mais precisamente, isso significa que o passado é conhecido e revivido na consciência histórica apenas na medida em que serve à ação em curso, sem nenhuma preocupação de objetividade e de reconstrução fiel, mas com o objetivo de intensificar, facilitar e fortalecer o presente (VATTIMO, 2010, p.19).

¹² Essa decomposição dos grandes Relatos de acordo com Lyotard é “(...) o que alguns analisam como a dissolução do vínculo social e a passagem das coletividades sociais ao estado de uma massa composta de átomos individuais lançados num absurdo movimento browniano” (LYOTARD, 1986, p. 28).

Nesses termos, independentemente de ser a atitude correta ou não, é essa a que assumo no trabalho.

1.4 Sobre a apresentação da pesquisa

A pesquisa é apresentada em mais três capítulos com seus respectivos subtópicos. No **segundo capítulo** apresento os discursos filosóficos dos direitos humanos alocados no que Lyotard considera enquanto alternativa moderna do vínculo social. Nesse sentido, nos subtópicos desse capítulo, narro respectivamente a constituição dos dois modelos colocados no vínculo social moderno, liberal e socialista, pelo viés da constituição dos direitos humanos: o primeiro relacionado às bases filosóficas que legitimam os Direitos do Homem e do Cidadão e o segundo os discursos que contradizem essa primeira versão. Primeiramente o modelo respaldado no Estado liberal, através do qual foi possível construir e fundamentar a existência de “Direitos do Homem e do Cidadão” e, posteriormente, “Direitos Humanos”; e, no segundo subtópico, observo como fatores sociais fizeram emergir os discursos que contradizem essa primeira ordem de direitos. No terceiro subtópico serão tratados os direitos humanos contemporaneamente a partir do seu marco inaugural representado pela *Declaração dos Direitos Humanos* de 1948. Coloco ainda nesse terceiro ponto as crises enfrentadas atualmente pelos discursos de direitos humanos: tais problemáticas estão associadas tanto à dificuldade em se efetivar tais direitos quanto à descrença nessa ordem de direitos.

No **terceiro capítulo** há a abordagem dos discursos que poderiam envolver o processo de deslegitimação dos direitos humanos. São aqueles que margeiam o discurso hegemônico de direitos humanos. Isso a partir da natureza do vínculo social enquanto alternativa pós-moderna. Para tanto, serão utilizadas análises de casos como forma de exemplificar alguns pontos críticos do discurso de direitos humanos bem como a observância da emergência de discursos inditatórios, a profusão de multidões singulares e o discurso descolonial. O primeiro subtópico está atrelado à emergência dos discursos identitários concentrados em setores como os discursos de gênero, raça, sexualidade (...). Já no segundo subtópico, será abordada a desestruturação inclusive dos discursos identitários: críticas que nascem no seio desses discursos. Trata-se dos discursos que não mais se concentram em sujeitos essencializados, na diferença enquanto identidade, mas em multidões de singularidades. Será realizada, portanto, uma

breve análise de como esses discursos têm reverberado na política de direitos humanos, tendo em vista que não reivindicam necessariamente tal lugar. Exatamente por esse motivo adoto no presente trabalho a grafia “(não) direitos humanos” a fim de apresentar tanto os discursos de direitos humanos quanto aqueles que (ainda?) não foram hodiernamente institucionalizados nesse rol. Permeará por todo o capítulo a análise daquilo que Lyotard considera por processo de deslegitimação: “O grande Relato perdeu sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido” (LYOTARD, 1986, p. 69). E isso inclui os discursos de direitos humanos universalmente considerados.

No **quarto capítulo**, considero as possibilidades de interpretação dos discursos (não) universais de (não) direitos humanos, colocando algumas alternativas teóricas com foco na filosofia adotada por Richard Rorty. Diante do quadro apresentado, seria possível resgatar a legitimidade imputada aos direitos humanos frente a esse processo de deslegitimação? Pensando nesse questionamento, o capítulo traz algumas propostas para o contexto apresentado. Há a apresentação de Richard Rorty e da sua aceção de solidariedade e educação sentimental inseridas no que se convencionou chamar de campo dos direitos humanos anti-fundacionistas. Importante ressaltar que, como afirmado anteriormente, as críticas direcionadas a essa representação metódica ou clivagem metodológica do vínculo social em alternativa moderna e pós-moderna serão devidamente consideradas. Bem como não há a pretensão de encontrar necessariamente melhores respostas para os problemas estabelecidos no trabalho.

CAPITULO 2 – A CONSTRUÇÃO E A LEGITIMAÇÃO DO DISCURSO DE DIREITOS HUMANOS NA ALTERNATIVA MODERNA DE VÍNCULO SOCIAL

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo.
(Walter Benjamin, *Teses sobre a filosofia da história*)

2.1 O discurso vencedor: breves incursões nas bases filosóficas do processo de legitimação dos direitos humanos

Existe, no campo das teorias de direitos humanos, uma tradição a respeito dos fatores que contribuíram para a formação dos embasamentos filosóficos desse discurso. Nesse sentido, parto no presente subtópico das bases já adotadas pelo viés das Teorias dos Direitos Humanos, que correspondem à análise das apropriações dos discursos de determinadas bases filosóficas para a fundamentação e a legitimação dos Direitos do Homem inicialmente desenvolvidos no início do século XVIII e, posteriormente, transformados em direitos humanos, consagrados na *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948.

Inicialmente, destaco o deslocamento do paradigma medieval para o moderno. A ruptura desse paradigma medieval faz surgir e surge a partir de novos fenômenos econômicos e sociais, com a aparição do sistema econômico que desembocaria no capitalismo, a ascensão de uma classe social, a mudança do poder político com a aparição do Estado, a mudança impulsionada pelo humanismo e pela reforma sob as bases do individualismo e do racionalismo, juntamente com a secularização e a colocação do sistema científico enquanto norteador do conhecimento, associada à ideia de liberdade e contrato social, esses que permearão toda uma construção nova do que venha a ser direito, e etc. Tais acontecimentos serão decisivos na construção filosófica dos direitos humanos na modernidade.

As rupturas com a idade medieval e a necessidade de distanciamento de seus pressupostos centraram as bases filosóficas para o modo de se **conhecer/descobrir** o mundo através do desenvolvimento de **métodos/metodologias**. Parte-se do pressuposto de que é possível atingir o conhecimento **verdadeiro**, e, essa será a preocupação da

filosofia moderna, traduzida na busca por um método capaz de apreender esse sentido. Assim, tem-se por marco o movimento iluminista, ligado à concepção do conhecimento enquanto científico. Se anteriormente muitas coisas haviam sido concebidas a partir da autoridade da Igreja, nesse momento a legitimação do conhecimento passa a ser trabalho dos cientistas. Acredita-se/acreditou-se que através de processos racionais (e da produção de ciência) haveria como se **conhecer** a verdade, dentro de um arquétipo científico de produção do conhecimento— questão gnoseológica e, também, justificar, legitimar a produção do direito sem necessariamente aludir a termos valorativos de forma objetiva – questão axiológica. Enquanto possibilidade desse arquétipo jurídico, considero a virada do paradigma jusfilosófico da teologia à metodologia delineado por Nelson Saldanha (2005).

Nesses termos, Bertrand Russell afirma que o racionalismo moderno se divide em duas principais correntes de desenvolvimento: a tradição racionalista e o empirismo britânico. Chamo atenção para o empirismo britânico, centrado nas personagens de Hobbes e Locke. Parto para demonstrar como o jusnaturalismo racional concebido no seio dessa corrente filosófica irá embasar o movimento tido por liberalismo, sendo os Direitos do Homem, emergentes entre o final do século XVIII e início do século XIX, um desdobramento de seu desenvolvimento. Conforme Russell (2002, p. 303), “o liberalismo foi um produto das classes médias em ascensão, em cujas mãos se desenvolviam o comércio e a indústria” e à qual “opunha-se às arraigadas tradições de privilégios, tanto da aristocracia como da monarquia”. Nesse sentido, a doutrina da lei natural embasada em um modelo racionalista de contrato social, desenvolve um traço dominante da atitude liberal, qual seja, o respeito ao individualismo (RUSSELL, 2002, p. 304). É nesse aspecto que se destacam personagens como Hobbes e Locke, pois, como afirma Lynn Hunt, em pleno século XVII, os ingleses já haviam produzido dois autores universalistas capitais (HUNT, 2009, p. 118).

Para Costas Douzinas (2009, p. 83), “Hobbes é o fundador da tradição moderna dos direitos individuais, o primeiro filósofo a substituir completamente o conceito de justiça pela ideia de direitos”. Ainda conforme o referido autor, Hobbes centraliza a concepção de direitos na natureza humana, essa desenvolvida ficticiamente em um “estado natural” prévio à sociedade civil. Nesse estado de natureza, os homens estariam livres (concepção de inexistência de restrições externas ao próprio homem), sendo a autopreservação a única lei regente. Seria essa a lei natural, inata. Ou seja, os indivíduos

teriam a liberdade plena, havendo apenas o interesse individual de autoconservação. Acontece que, pela teoria hobbesiana, e conforme explicitado por Douzinas, tal situação pré-social acarretaria estados de permanentes guerras, o que poria em risco a própria lei natural, qual seja, a de autopreservação. Para evitar tal situação, os indivíduos, em comum acordo, e utilizando da sua própria faculdade de dispor da sua liberdade (exatamente por se encontrarem livres), constituem o contrato social, estabelecendo a figura de um Estado soberano e absoluto, o qual seria responsável pela salvaguarda desse direito natural individual. Assim, na teoria hobbesiana, de acordo com Douzinas (2009, p. 89) “o desejo de autopreservação faz os homens abandonarem a liberdade em troca da segurança oferecida pela comunidade criada por meio de sua sujeição contratual ao Soberano”. A sociedade, portanto, é apresentada como o resultado de liberdade e comum acordo dos indivíduos, enquanto “a supremacia da autoridade do Estado espelha a liberdade natural do indivíduo” (DOUZINAS, 2009, p. 91). Destaca-se o modo de formação do poder estatal: é através dos processos de racionalização, via contrato.

Seguindo na esteira da doutrina racionalista do contrato social, Michel Villey afirma que Locke adota o sistema de Hobbes¹³ quanto ao mito da natureza e o direito natural do homem, modificando-os eventualmente (VILLEY, 2007, 152). A teoria lockiana, assim, tem por base também um determinado estado de natureza pré-social, mas que, diferentemente daquele estabelecido na teoria hobbesiana, insere nesse contexto a propriedade. Nesse sentido, no estado de natureza hobbesiano prevalece o direito monolítico centrado na autopreservação. Já na teoria lockiana, Villey (2007, p. 155) afirma que “o direito do homem já não é somente de fazer (*of doing*) o que lhe é útil, mas, além disso, direito a coisas, *to meat and drink, and such other things*”, ou seja, a propriedade seria um direito do homem já presente no estado de natureza. Por consequência, o estado pré-social lockiano, explica Villey, não necessariamente é um lugar de violência¹⁴, podendo ser pacífico caso a lei comum (acima da razão de cada indivíduo) de respeito mútuo às propriedades individuais seja observada (VILLEY,

¹³ Destaca-se a distinção da classificação de Villey para Douzinas. Douzinas considera Hobbes como o pai dos ideais liberais, enquanto Villey o coloca como pensador do absolutismo.

¹⁴ Douzinas (2009, p. 95) afirma que o estado de natureza tanto em Hobbes quanto em Locke parecem muito semelhantes, contudo, este concluiu que o direito de autopreservação conduz a um governo limitado.

2007, p. 157). Há, portanto, a partir desse contexto, a reformulação das cláusulas do contrato social hobbesiano:

uma vez que o estado de natureza já não é um estado de miséria e guerra permanente, já não lhes será necessário abdicar de seus direitos. Ao contrário, vão estipular no contrato social a conservação de seus direitos naturais de propriedade (VILLEY, 2007, p. 157).

Na teoria lockiana, portanto, o Estado será limitado pelo contrato social¹⁵.

Assim, segundo Norberto Bobbio, Locke seria o pai do jusnaturalismo moderno¹⁶, lançando a “ideia de que o homem enquanto tal tem direitos por natureza que ninguém (nem mesmo o Estado) lhe pode subtrair, e que ele mesmo não pode alienar” (BOBBIO, 2004, p. 28). Dessa forma, “o liberalismo de Locke provocou uma comoção um tanto espetacular e revolucionária. Na América, o liberalismo se transformou no ideal nacional, entronizado na constituição” (RUSSELL, 2002, p. 312).

A doutrina dos direitos do homem nasceu da filosofia jusnaturalista, a qual – para justificar a existência de direitos pertencentes ao homem enquanto tal, independente do Estado – partira da hipótese de um estado de natureza, onde os direitos do homem são poucos e essenciais: o direito à vida e à sobrevivência, que inclui também o direito à propriedade; e o direito à liberdade, que compreende algumas liberdades essencialmente negativas” (BOBBIO, 2004, p. 68).

Foi a partir das apropriações do jusnaturalismo racional que surgiram as possibilidades de construção dos discursos que legitimaram os documentos revolucionários do século XVIII: os norte-americanos *Declaration of Independence* (1776), *Bill of Rights* (1791) e o francês *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* (1789). Conforme Douzinas (2009, p. 99), tais diplomas simbolicamente inauguram o marco inicial da modernidade. Não pretendo no presente trabalho realizar um aprofundamento teórico em tais documentos, principalmente porque existem diferenciações substanciais na construção de cada um. Afinal, apesar de serem também consideradas e englobadas enquanto revoluções que inauguram tempos modernos, a Independência Norte-Americana e a Revolução Francesa guardam em suas respectivas estruturas históricas peculiaridades que as distinguem. Chamo atenção para as

¹⁵ Douzinas (2009, p. 95) afirma que “o contrato social de Locke era um contrato de sujeição tanto quanto o de Hobbes” e que “(...) apesar de o estado de natureza parecer muito semelhante em Hobbes e em Locke, este conclui que o direito de autopreservação conduz a um governo limitado.

¹⁶ Douzinas (2009, p. 91) afirma que “o liberalismo, a filosofia política que trata os direitos como o fato político fundamental e finalmente identifica a função do Estado com a sua proteção, encontra seu documento fundador em Hobbes.”. Para o presente trabalho, não vem ao caso saber qual dos dois filósofos, Hobbes ou Locke merece a congratulação pela fundação do liberalismo, mas sim, situar ambas as teorias dentro das bases jusfilosóficas da Teoria dos Direitos Humanos.

convergências existentes entre os direitos proclamados nessas ocasiões: são direitos declarados universais e absolutos, discursivamente embasados a partir de uma doutrina jusnaturalistas racional.

A apropriação dos discursos jusnaturalistas racionais como forma de legitimação das mencionadas declarações (símbolos da modernidade) requer particular consideração. A respeito do jusnaturalismo, abordo o tema por meio da perspectiva de João Maurício Adeodato. Para esse autor, a doutrina jusnaturalista deve ser considerada a partir de dois postulados fundamentais. O primeiro está associado à existência de uma ordem “natural” não construída/produzida pelo homem. O segundo postulado está relacionado com a superioridade dessa determinada ordem: está hierarquicamente acima de qualquer outra ordem socialmente construída/produzida pel(o) homem, sendo aquela que deverá prevalecer em caso de conflito com outras ordens afins (ADEODATO, 2006, p. 124). Através desse fio condutor, é possível, segundo Adeodato, considerar correntes jusnaturalistas diferenciadas. Irei me ater, devido ao recorte epistemológico realizado, ao jusnaturalismo de cunho antropológico, que em outras palavras, e na presente narrativa, seria aquilo considerado por jusnaturalismo racional.

No que convém chamar por jusnaturalismo antropológico não há uma negação de Deus (como no teológico não há necessariamente uma negação da razão). Acontece que nessa abordagem jusnaturalista “a razão não é apenas o meio para conhecer o direito emanado da divindade [ou do estado de natureza ficto criado através de processos racionais], mas passa a ser também fonte de todo o direito” (ADEODATO, 2006, p. 128). Assim, existe uma tentativa no jusnaturalismo racional em “eliminar a vontade de Deus como elemento exterior ao direito, buscando uma base irracional independente” (ADEODATO, 2006, p. 112). Através dessa base filosófica foi possível justificar o “contrato social” (racionalização) para a criação do Estado. Se por um lado o discurso jusnaturalista antropológico consegue fundamentar a criação do Estado enquanto resultado do processo racional de indivíduos livres exercendo sua liberdade em um estado pré-social, por outro, concentra nesse ente o poder de regulação social por vias jurídicas.

Na formação do que se denominou de modernidade em âmbito jurídico, João Maurício Adeodato destaca as características (primordiais) que levam uma organização social a ser considerada enquanto juridicamente moderna. Em primeiro está a pretensão de monopólio do que é direito através do Estado, ou seja, essa seria a “instituição que se

arvora competência para monopolizar o direito” (ADEODATO, 2006, p. 167). Portanto, é direito aquilo que o Estado considera como tal dentro de um rito processualístico. Como segunda característica está a sobrepujante importância das fontes estatais de produção do direito em detrimento de outras fontes, tal qual o costume, por exemplo. E, a terceira, é a “relativa emancipação da ordem jurídica frente às outras ordens normativas, a auto-referência do sistema jurídico” (ADEODATO, 2006, p. 169). É importante destacar, então, que essas características apresentadas enquanto base de um direito moderno tem relação com um parâmetro qualitativo, ou seja, não é um conceito temporal, “nem tudo que é contemporâneo, nem tudo o que vem após a Revolução Francesa ou a Segunda Grande Guerra, é moderno” (ADEODATO, 2006, p. 171). Direito moderno dentro dessa acepção será aquele que corresponde a esses padrões estabelecidos. E, exatamente por isso, não diz respeito também a um estado evolutivo de organizações sociais: nem todas as sociedades irão se organizar dessa forma em algum ponto do tempo-espaço, ou necessariamente chegarão a desenvolver tal formato. Tampouco se pretende estabelecer que tal modelo organizacional de direito (ou seja, o direito moderno) é o melhor ou o modelo de estruturação jurídica.

Estabelecidas as bases do direito moderno, parto para a “verdade” dentro desse sistema jurídico (no âmbito da filosofia do direito) que está associada a duas vertentes de análise interrelacionadas: a do processo de conhecimento (ou procedimento de produção) desse direito, abordagem gnoseológica; e a delimitação do conteúdo desse direito em termos de valores, ou seja, abordagem axiológica. Adentro, por esse viés, na seara da ética, tendo por essa a “teoria do conhecimento e realização desse desiderato” (ADEODATO, 2006, p.121), para além do que seria bom ou correto, ou a “melhor” conduta. Nesses termos, a ética em âmbito jurídico na era moderna passou a ser tratada a partir da tentativa de separar o moral do jurídico ou o religioso do político, isolando-os de suas bases éticas comuns, o que visa/visava apoiar a emergente autonomia do Estado por meio de uma instrumentalização do direito (ADEODATO, 2006, p. 121).

O direito moderno, portanto, foi edificado por meio de paradigmas que, com pretensões de universalidade e veracidade absoluta, puseram-se como formas superiores de pensamento e justificação tendo por base teórica o jusnaturalismo racional (e/ou direito natural laicizado), transformando a razão/o racionalismo no discurso vencedor. Nesse sentido, “(...) ‘a razão’ aparece, de um lado, como fundamento externo do sistema jurídico, critério superior e aferidor de sua legitimidade, mas, por outro lado, pretende

ao mesmo tempo ser ‘positiva’, isto é, demonstrável, sistematizável, transmissível” (ADEODATO, 2006, p. 132).

Nesses termos, o positivismo jurídico passa a ser tratado enquanto método científico. Na formação discursiva do direito moderno, o positivismo tem por base o racionalismo e o iluminismo, colocando-se em um lado oposto/contrário à metafísica persistente em períodos pré-revolucionários. O positivismo transmuta, então, o paradigma ao tratar de “fenômenos”: temas sociais e políticos são traduzidos em fatores e em elementos. Em tudo existe a permanência do traço longo e pesado do cientificismo, trazendo sempre para o saber social o modelo das ciências naturais, compreensão que fora também transpassada para o âmbito jurídico: o pensamento jurídico consolidou o seu racionalismo como formalismo, quer na linha alemã com a influência da ‘escolástica’ wolfiana, quer na linha francesa com o racionalismo do código e o legalismo da exegese” (SALDANHA, 2005, p. 60-68).

Torna-se possível, então, afirmar que se por um lado o positivismo jurídico teve essa tarefa objetiva de assepsia do direito moderno, por outro (porém não de forma independente), o jusnaturalismo racional foi responsável por elaborar a ideia de direitos inatos, tidos como verdades auto-evidentes, os “direitos do homem” ou “humanos”, que seriam a medida valorativa/moral da comunidade política, mas que dela (de maneira ideal) independeriam. Nesse aspecto, a positivação das Declarações de Direitos do Homem (e, posteriormente, Humanos) teria uma utilidade basilar na estruturação da sociedade moderna, determinando, de modo a se tornar inquestionável¹⁷, os valores éticos que regeriam a organização jurídico-político-econômica então estabelecida:

(...) a positivação das Declarações de Direitos Humanos, nas constituições, tinha como objetivo conferir segurança aos direitos nelas contemplados, para tornar aceitável pela sociedade a variabilidade do Direito Positivo, requerida pelas necessidades da gestão do mundo moderno (LAFER, 1988, p. 21).

Resta como “(...) legado uma teoria da legitimidade que toma por base um direito natural formal, sem conteúdo material específico, elaborado a partir de uma ideia de humanidade enquanto tal, de um ser humano abstratamente considerado como um fim em si mesmo” (ADEODATO, 2006, p. 132-136). É importante ainda retomar que o positivismo jurídico, apesar de trazer em seu bojo a perspectiva de um esvaziamento de

¹⁷ Tornam-se inquestionáveis pelo próprio processo que a positivação coloca: os valores ali estabelecidos foram atingidos por meio de processos racionais, paradigma máximo da modernidade.

conteúdo, ele próprio aparece como também uma ideologia, a qual advém de um jusnaturalismo racional com feições de verdade/ciência/neutralidade.

Já em tempos revolucionários do final do século XVII e início do século XVIII, há a incidência de críticas ao discurso dos Direitos do Homem e do Cidadão, sendo Edmund Burke um dos seus precursores mais expressivos. As críticas estão concentradas em dois principais fundamentos: na impossibilidade de direitos absolutos e universais, e, na natureza por demasiadamente abstrata do sujeito dos Direitos dos Homens. De acordo com Douzinas, Burke chegou a considerar que “o ponto de vista absoluto e universal cega o político diante do concreto” (DOUZINAS, 2009, 161) impossibilitando o exercício do governo, isso porque, “(...) métodos acreditados devem ser frequentemente colocados de lado em deferências às reviravoltas e guinadas do acaso ou da fortuna” (DOUZINAS, 2009, 161) ou seja, “a contingência, o contexto e o acaso, ao contrário da especulação teórica, determinam a política” (DOUZINAS, 2009, 161). Quanto à natureza do homem abstrato, Burke aparece nas considerações de Douzinas como aquele que considerava que essa

(...) é socialmente determinada e cada sociedade cria seu próprio tipo de pessoa. (...) não existem direitos gerais do homem, ou caso existam, eles não têm valor (pois) os direitos eficazes são os criados por uma história, tradição e cultura (DOUZINAS, 2009, 166).

Burke aparece como reacionário e conservador na história das revoluções supramencionadas, principalmente pelas críticas ferrenhas que a elas direcionava, afinal, a ideia de liberalismo do século XVII surge nesse contexto como uma força de liberação: “liberou aqueles que o praticaram de todas as tiranias políticas e religiosas, econômicas e intelectuais, às quais ainda se aferravam as agonizantes tradições do medievalismo” (RUSSELL, 2002, p. 304). O que observo é que esse(s) discurso(s) que contrariam as premissas revolucionárias liberais não aparece(m) nesse momento enquanto ruptura do paradigma moderno, mas de forma reacionária, ainda que tendo similitude com as críticas que irão surgir a partir de movimentos de deslegitimação subsequentes, como as advindas das ideias socialistas.

Bertrand Russell (2002, p. 305), a respeito da força liberadora ocorrida a partir das revoluções liberais e do estabelecimento da modernidade, chega a afirmar que

(...) com advento da sociedade industrial do século XIX, o liberalismo foi uma poderosa fonte de melhoria social das classes trabalhadoras miseravelmente exploradas. Esta função foi mais tarde assumida pelas forças mais militantes do nascente movimento socialista (RUSSELL, 2002, p. 305).

A interpretação russelliana do acontecimento talvez se assemelhe à aceção de Ernst Bloch (2011) sobre algo como uma semente revolucionária, um sentimento de revolta/rebelião inerente a determinados condicionamentos, o que moveria as forças de libertação de massas subjugadas (de forma imanente ou até ontológica – uma espécie de jusnaturalismo marxista, se é que isso é possível). A respeito dessa interpretação de acontecimentos relativos à força liberadora ocorrida na revolução burguesa, as teorias socialistas irão contestar realizando uma pergunta simples: força libertadora para quem? O posicionamento ou o estabelecimento dessa visão socialista enquanto discurso é a abordagem do próximo ponto: versará sobre a interpretação desses acontecimentos pelo viés marxista/marxiano.

2.2 Ao vencedor, as batatas¹⁸: versões que contradizem (ainda no plano moderno) o discurso vencedor de legitimação

A respeito da interpretação do que ocorreu no momento das revoluções do século XVII para o século XVIII, passam a existir versões que contradizem os discursos hegemônicos (vencedores) e homogeneizantes do que foram ou deveriam ser os Direitos do Homem e do Cidadão. Começo pela versão de Harold J. Laski (1973) a respeito do liberalismo europeu. Para o referido autor, a inserção da propriedade enquanto direito natural na teoria lockiana já restringe tais direitos, os quais se colocam enquanto universais. Ora, na Inglaterra do século XVII (bem como na Europa continental) ser proprietário não era/seria um status que caberia a qualquer homem, mas sim a um grupo social específico, à classe média em ascensão, à burguesia. Desde então, coloca Laski, os direitos tidos por universais, nas palavras de “todo Homem”, já carregavam em si a distinção: eram direcionados à proteção dos interesses da burguesia em detrimento do poder monárquico, esse ainda resquício da idade feudal. Sobre Locke, quem, para o referido autor, elaborou teorias responsáveis pela doutrina liberal para quase dois séculos (LASKI, 1973, p.76), afirma:

Locke elaborou para a burguesia um Estado em que, efetivamente, não haverá regulamentação alguma sem que ela dê seu prévio consentimento. Fôra descoberta a filosofia que a habilitava a limitar as regulamentações de acordo com a concepção que a própria burguesia tivesse da sabedoria de tais

¹⁸ O termo faz alusão à obra de Machado de Assis (1994, p.6), “Quincas Borba”, onde a frase está relacionada, de forma irônica, à necessidade de se premiar o triunfo de uma coletividade que conseguiria, em um momento de conflito, vencer outra.

regulamentos. Criara-se um Estado em que a propriedade era o título efetivo da cidadania (LASKI, 1973, p. 111).

Nesse sentido, argumenta-se que “seus valores universais [da burguesia], numa palavra, são os seus valores particulares, decorrentes de uma lógica toda especial e ignorante de suas próprias limitações” (LASKI, 1973, p. 113). Nessa constituição do paradigma de modernidade, a emergência do capitalismo, do individualismo e das nacionalidades constituídas por cidadãos de múltiplas origens étnicas e linguísticas, compeliu, de algum modo, os dirigentes da ordem burguesa pós-revolucionária (vencedores das revoluções), a uma estratégia de unificação da linguagem e dos valores axiológicos/éticos (ABREU, 2008, p. 118). Por ser fruto da modernidade, a ideia inicial de direitos humanos seria edificada por meio de paradigmas que, com pretensões de universalidade e veracidade absoluta, puseram-se como formas superiores de pensamento e justificação: através do jusnaturalismo racional¹⁹ (e/ou direito natural laicizado), a razão se torna a linguagem do poder (LASKI, 1973, p. 98).

Se por um lado a preocupação da burguesia foi na estabilização desses elementos político-sociais (valores, língua, cultura) a partir da construção de discursos que legitimaram a própria produção epistemológica enquanto unívoca e verídica (científica), por outro, o jusnaturalismo moderno/racional aparece enquanto fundamento legitimador dessa ordem. Nesse sentido, o discurso de viés crítico contesta a versão da existência de universalidade nos termos colocados pela doutrina liberal, partindo do socialismo o ataque frontal a essa ideia.

Não cabe no presente trabalho realizar incursões pormenorizadas a respeito do socialismo, até porque esse, no decorrer da história, passa por reformulações e distinções em correntes que, construídas a partir das mesmas bases teóricas, divergem entre si. Coloco as referências de viés crítico no presente trabalho para que seja possível a visualização do embate em torno do conceito de direitos humanos classicamente consagrados. No século XIX, a principal fonte de discursos contrários ao liberalismo “derivou da compreensão de que a ideia liberal garantia à classe média uma participação

¹⁹ Em relação ao direito natural racional, Ernst Bloch tece algumas considerações: “*La deducción ininterrumpida desde unos principios distingue al Derecho natural racionalista, de modo principal, de la desintegración y concatenación de conceptos, agudas, pero carentes de criterio unitario (...). El método del continuo ratiocinationes filo deducere convirtió entonces al Derecho natural junto a la matemática y casi con su mismo prestigio, en el ideal de una ciencia demostrativa.*” Continua: “*...triunfaba entonces la fe en una generalidad en la que todas las determinaciones son homogéneas y constantes: en la idea niveladora de la naturaleza mecánica*” (BLOCH, Ernst. 2011. p. 133)

total nos privilégios, ao mesmo tempo que deixava o proletariado em seus grilhões de sempre” (LASKI, 1973, p. 172). Foi realizada a cisão da modernidade entre os detentores dos meios de produção, proprietários, e aqueles que não detêm propriedade, e, portanto, estão submetidos à condição de exploração, os trabalhadores/operariado. Até então, a constituição das “novas” estruturas modernas havia sido realizada através de um discurso hegemônico e homogeneizante – discurso liberal, enquanto que a ideia socialista possibilitou a visualização de condições materiais distintas que confrontavam as premissas universalistas liberais: a existência de classes.

Marx e Engels aparecem como personagens protagonistas na formulação da ideia socialista, essa centrada na concepção de que “a revolução burguesa transferira, meramente, o poder político efetivo dos proprietários da terra para os donos da propriedade industrial” (LASKI, 1973, p. 172). Por isso, o Estado aparece não como um ente direcionado à proteção de um “bem comum” universal ou comunitário, mas como “um poder coercivo que impunha à classe trabalhadora aquela disciplina social requerida pelos detentores da propriedade em sua busca de lucros” (LASKI, 1973, p. 173). Nesse sentido, através da ideia socialista seria/é possível conceber que a classe trabalhadora poderia/pode derrubar os seus patrões (e toda a estrutura que esses construíram a seu favor) como um dia a classe média (burguesia) derrubara a aristocracia feudal (LASKI, 1973, p. 173). Assim, “os socialistas rejeitaram a ideia liberal porque viram nela, simplesmente, mais uma proposição particular da história procurando mascarar-se de proposição universal” (LASKI, 1973, p. 173). Os valores consagrados enquanto universais no século XVII e XVIII, pelo viés socialista, são alocados como historicamente contingentes, ou seja, “pode(m) ser explicado(s) pelas circunstâncias históricas da época” (ABREU, 2008, P. 36), perdendo através dessa ótica o caráter ontológico auto-evidente.

Quanto aos valores consagrados como direitos humanos classicamente concebidos, Manuel Atienza (2012) aponta duas linhas teóricas “marxistas”: a primeira coloca elementos de continuidade existente entre o liberalismo e o socialismo e vê no marxismo o desenvolvimento e aprofundamento do rol de direitos do homem e do cidadão (ou humanos clássicos). Já a segunda põe em ênfase os elementos de ruptura e a impossibilidade de uma transição pacífica (através do direito de sufrágio e da democracia) do capitalismo ao socialismo e condena os direitos humanos (clássicos) como produtos exclusivamente burgueses e capitalistas (ATIENZA, 2012, p. 35).

Elenco no discurso de Atienza os adeptos das linhas acima descritas.

Como representante da primeira linha, Atienza apresenta Engels que realiza uma possibilidade de via pacífica ao socialismo dentro desse conjunto. Nesse sentido, na introdução de *A luta de classes em França de 1848 a 1850*, apoiou o sufrágio universal como instrumento de emancipação da classe trabalhadora, defendendo a disputa institucional por partidos de trabalhadores. O que não exclui a sua posição quanto à necessidade de extinção do Estado. Kautsky, também colocado na primeira linha por Atienza, em 1918 denuncia, em *A ditadura do proletariado*, a ditadura dos soviets na Rússia como um governo arbitrário de uma minoria e critica a interpretação que fazia Lenin sobre a “ditadura do proletariado”. Também defendia o sufrágio universal e criticava o poder absoluto dos soviets como gerador de uma nova burocracia e de uma nova sociedade de classe. Defendia a ideia de que as melhores condições para a educação do proletariado eram as que ofereciam o regime democrático através da liberdade de discussão, comunicação etc. Na Itália, Mondolfo, em 1906, defendia a ideia de que o movimento socialista moderno era a continuação e consequência inevitável da Revolução Francesa e de suas Declarações de direitos. Enquanto Ernst Bloch realiza uma interpretação de que Marx colocou a liberdade como um glorioso direito humano como base da sua própria crítica da propriedade privada. Não liberdade em se ter o direito da propriedade garantida, mas a liberdade em detrimento da propriedade, não liberdade de comércio, mas liberdade a respeito da anarquia egoísta do comércio não regulamentado (ATIENZA, 2012, p. 38-42).

Na segunda linha, Atienza coloca Lenin e Pashukanis. De acordo com Atienza, Lenin considera que em um momento anterior ao momento revolucionário, ou seja, na democracia liberal, as liberdades burguesas poderiam servir ao proletariado como forma de organização própria. Porém, na “ditadura do proletariado” já não caberia falar de direitos humanos no sentido de “direitos de todos os homens”, pois nesse momento o que se pretenderia seria a liberdade de igualdade, ou equivalência. Já na sociedade plenamente socialista os direitos humanos deixariam de ter sentido já que a consequência da igualdade e da liberdade plena significaria também o desaparecimento do direito e do Estado. Com a extinção do Estado, extingue-se também a democracia. A democracia para Lenin é o Estado que reconhece a subordinação da minoria à maioria, quer dizer, uma organização chamada a exercer a violência sistemática de uma classe contra a outra, de uma parte da população contra outra. Sufrágio universal como um

instrumento de dominação da burguesia. Por sua vez, ainda nesse campo, Pasukanis considera que a ideia de liberdade e igualdade juridicamente concebidas como pertencentes a todos os homens é uma exigência da sociedade burguesa e capitalista. Nesses termos a liberdade e a igualdade assim consideradas são formas ideológicas que distorcem a realidade e deixarão de ter sentido na sociedade comunista, pois a liberdade e a igualdade terão atingido uma dimensão real (ATIENZA, 2012, p. 42-44).

Apesar da abordagem realizada por Atienza a respeito das possíveis ligações entre direitos humanos e marxismo, esse reconhece que existem problemas teóricos para relacionar esses dois elementos²⁰. Primeiramente porque existe uma atitude crítica que Marx adota comumente contra o uso de expressões como “justiça”, “dever” e “moral”. Além do mais, na obra de Marx não existe nada que pareça com uma teoria dos direitos humanos, ainda que existam teorias marxianas dos direitos humanos. E, completando os obstáculos expostos, a própria atitude de Marx frente aos direitos humanos foi consideravelmente ambígua: em alguns momentos Marx qualificou os direitos humanos enquanto cristãos, atribuindo a esse elemento uma característica abstrata, ilusória e definitivamente falsa; por outro lado, já em uma segunda fase, Marx outorgaria uma grande importância prática à conquista de certos direitos humanos por parte do proletariado, colocando sempre esses na categoria de meios e não fins, concedendo um valor mais político que propriamente ético (ATIENZA, 2012, p.36-37, 45-46).

O que objetivo, contudo nesse momento do trabalho não é traçar investigações a respeito da existência ou não de uma teoria de direitos humanos na linha marxista, ou, ainda mais, das (im)possibilidades de desenvolvimento de teorias de direitos humanos pelo viés marxiano. Pretendo alocar o discurso socialista, inserido dentro do paradigma de vínculo social moderno, como uma das rupturas expressivas do discurso liberal:

²⁰ Sobre o assunto, Rabossi (1989, p. 339) expõe: *En el trasfondo de las posiciones de los filósofos de extracción marxista se puede detectar, con grados variables de explicitación, un paradigma teórico, que calificaré de sociohistoricista. Su objeto teórico no son los derechos humanos, sino las relaciones de producción y de poder en las que surgen, por ejemplo, la distinción entre hombre y ciudadano, y la protección de los intereses de la burguesía. Los derechos humanos son, en consecuencia, recursos de índole valorativa, históricamente contingentes y variables, condicionados en cuanto a su vigencia, enumeración y gradación por los factores que conforman esa dinámica social. En la versión canónica de este paradigma (digamos, el planteo de Marx en La cuestión judía) el tema de los derechos humanos es secundario y básicamente espurio. En las versiones posteriores al desarrollo del dh, el paradigma conserva el enfoque historicista y su modelo de dinámica socioeconómica, pero exhibe ribetes fundacionistas al remitir los derechos humanos a las necesidades humanas y a aspectos universales como la solidaridad y la cooperación.*

aquele enquanto discurso que confronta esse discurso hegemonicamente estabelecido. Observo que se o discurso socialista não conseguiu se impor enquanto verdade única, ou trazer consigo o fim do capitalismo, foi um daqueles que atingiu o patamar de força político-social suficiente para que o próprio sistema liberal fosse capaz de assimilar as críticas realizadas (ainda que de forma reformista).

Assim, “desde a década de 1840, os fundamentos da sociedade capitalista e da institucionalidade liberal passaram a ser questionados pela emergência dos movimentos proletários e por sua potencial identificação com as críticas e projetos socialistas” (ABREU, 2008, p. 213). Isso fez com que as exigências da sociedade burguesa, baseadas nos supostos do liberalismo clássico utilizados para mobilizar classes contra a ordem estamental na defesa da modernidade, entrassem em um processo de deslegitimação (ABREU, 2008, p. 213). A sociedade capitalista teve, então, que dar respostas positivas às “questões sociais”, passando por um reordenamento com a finalidade de evitar uma ruptura total das estruturas estabelecidas no final do século XVIII e início do século XIX.

Como expoentes das ideias reestruturantes da sociedade capitalista a partir do discurso deslegitimador socialista, Haroldo Abreu chama atenção para Stuart Mill e Tocqueville: “(...) para eles as reformas além de inevitáveis, precisavam ser intelectual, moral e politicamente dirigidas em consonância com a racionalidade e os valores liberais” (ABREU, 2008, p.214). Nesse aspecto, Stuart Mill defende que a base reformista parte de

uma estratégia de reconhecimento, consenso e solidariedade que precisa ser dirigida pelo princípio supremo de que as concessões aos trabalhadores e as reformas sociais e democráticas supõem o reconhecimento por parte das ‘camadas inferiores da sociedade’ do direito de apropriação privada (ABREU, 2008, p. 218).

Enquanto que Tocqueville expõem, de acordo com Haroldo Abreu, a “necessária constituição de uma ‘solidariedade social’ capaz de garantir os direitos civis privados”. Defende, assim, a “republicanização da ordem burguesa liberal, que limitasse tanto as desigualdades inerentes às suas condições de existência quanto a tendência histórica rumo à igualdade” (ABREU, 2008, p. 218-220). A questão aqui colocada é que tais discursos tiveram reflexo direto na concepção do que viriam a ser os direitos humanos atualmente (1948) concebidos. Se a partir das revoluções burguesas os direitos “do homem e do cidadão” tinham uma base estritamente liberal quanto a direitos

individuais, depois dos dois movimentos seguintes a) o processo de deslegitimação por parte dos discursos críticos (principalmente de cunho socialista); b) a assimilação das críticas pelas estruturas burguesas com o fim estratégico de manutenção da ordem ainda que reformada, haverá o desenvolvimento do que ficou conhecido como “direitos sociais e coletivos” inseridos no rol de positivação de direitos inerentes.

Dessa forma, o discurso de “direitos do homem e do cidadão”, dentro de uma perspectiva jurídica de positivação, colocado como hierarquicamente em um patamar superior controla/estabiliza uma realidade na qual a hegemonia (e por isso a “legitimação” em constituir o modelo organizativo) deve permanecer dentro dos parâmetros daqueles que foram os responsáveis por estruturá-la (os vencedores). O que se pretende visibilizar com isso é que o discurso clássico e, posteriormente o reformado, de direitos humanos é direcionado para fins muito menos abrangentes daqueles que se autoproclamaram. Assim, aqueles que com tanta confiança declaravam no final do século XVIII que os direitos do homem eram universais tinham algo muito menos inclusivo em mente como referência de humano (HUNT, 2009, p. 16):

Não ficamos surpresos por eles considerarem que as crianças, os insanos, os prisioneiros ou os estrangeiros eram incapazes ou indignos de plena participação no processo político, pois pensamos da mesma maneira. Mas eles também excluíam aqueles sem propriedade, os escravos, os negros livres, em alguns casos as minorias religiosas e, sempre e por toda parte, as mulheres (HUNT, 2009, p. 17).

Isto é, pela ótica crítica, apesar de este sistema socioeconômico permitir/admitir a afirmação e a positivação de alguns direitos sociais, que, formalmente, visam erradicar a miséria e construir uma sociedade livre, igualitária e solidária, por meio de processos “racionais” (e, portanto pretensamente “neutros” e “verídicos”), resta a percepção de que existe uma desigualdade fática insuperável dentro desses parâmetros anteriormente colocados. Isso demonstra tanto a artificialidade do discurso dos direitos humanos tradicionalmente desenvolvidos enquanto universais como também o caráter histórico desses direitos. Esse caráter que permeia os direitos humanos é também uma análise realizada pelo viés marxista: os fatores econômicos, sociais, culturais e políticos explicam através dos séculos a origem histórica dos direitos humanos.

Nesse sentido, G. Peces-Barba Martínez afirma que “o processo conducente à formação integral dos direitos humanos corre por meio de estágios e só através da análise histórica você pode entender sua complexidade” (MARTÍNEZ, 1987, p. 234).

Por meio da análise histórica de viés marxista, torna-se possível a desconstrução dos argumentos naturais e universalistas estruturados nos séculos XVII e XIII:

A importância da história para a caracterização e fundamentação dos direitos humanos também é visto por uma evolução a partir desse momento inicial que vai culminar no século XVIII. Desde as origens do Estado liberal, a filosofia dos direitos fundamentais não será estável e homogênea, mas vai evoluindo de muitos níveis, até os dias atuais, onde, a meu ver, o fundamento ético tem uma boa posição para superar o positivismo dialético da lei natural. (...) Uma das razões pelas quais os direitos humanos são um conceito histórico está na inseparabilidade com o poder liberal e democrático, que é, na verdade, uma forma do Estado moderno (MARTÍNEZ, 1987, p. 234-235).

Observa-se, então, que a formação dos direitos humanos, por estar vinculada a uma ideia de estruturação social específica (liberal e ocidental), associa-se a um grupo hegemônico (vencedores) a fim de proporcionar a segurança jurídica na perpetuação das estruturas pós-revolucionárias estabelecidas. Ou seja, proclamam-se direitos humanos, pretensiosamente universais e absolutos, mas se encobre através desse discurso que a efetivação desses direitos será observada (ou não) dentro da permissividade que o sistema social admitir. Os humanos dos direitos humanos serão aqueles que a estrutura socioeconômica conceber/permitir como tais. É nesse contexto que, dentro do campo dos direitos humanos, surgem retóricas que vão de encontro à concepção universalista (clássica), e que, só têm sentido quando os discursos emergentes são aqueles proferidos por coletividades dissidentes que trazem na voz as vivências apagadas pela construção hegemônica de uma realidade. É admitir, primeiramente, que não há consenso ou pacificação do que venha a ser direitos humanos. Ou seja, atentar para a questão de que o abrangente campo dos direitos humanos é também conflituoso, por refletir as contradições colocadas pela estrutura social.

Assim, para determinadas coletividades, uma vez que não se conquistou a liberdade por meio dos discursos tradicionais de direitos humanos, falar em conflito nessa conjuntura é ao menos ter a possibilidade de dizer que não se é livre (GADOTTI, 1984, p. 74). Questiona-se, portanto, a inserção de novos atores no campo de direitos humanos, que consigam traduzir suas vivências marginalizadas pelo sistema socioeconômico. Como afirma Douzinas, “é uma lição histórica comum o fato de revolucionários vitoriosos transformados em governantes poderem tornar-se tão opressores quanto seus predecessores” (DOUZINAS, 2009, p.121). A cada reclame, existe uma luta, que quando vencida (ou perdida) passa-se à imposição das regras do jogo dos vencedores. Essas rupturas são os pontos que travarão as crises estabelecidas

contemporaneamente no campo dos direitos humanos.

2.3 Os direitos humanos a partir de 1948: um esboço do seu atual descrédito

O breve século XX, que foi designado como a Era dos Extremos pelo historiador Eric Hobsbawm (1995, p.16), por em seu seio abrigar, na concepção do autor, tanto a Era da Catástrofe (as décadas que vão da eclosão da Primeira Guerra Mundial aos resultados da Segunda) quanto a Era de Ouro (1947-1973), foi também considerado como a Era dos Direitos por diversos pensadores²¹, devido à proliferação dos padrões de direitos humanos. O marco considerado como *Declaração de Direitos Humanos* de 1948 ressurge entre as cinzas. A reafirmação dos pressupostos filosóficos da modernidade na voz dos direitos humanos em 1948 já ressurge com seus fundamentos estritamente abalados. Explico: por um lado, tal momento é compreensível, a história europeia passou, com a Segunda Guerra mundial, por um susto, no qual o Estado desde então, idealizado dentro dos parâmetros lockianos de fundação, funcionou como máquina de tortura. O nazismo/fascismo alemão/italiano demonstrou a outra face do sonho europeu do Estado-nação, um Estado totalitário legitimado por meio das próprias premissas modernas (e positivistas).

O assombro europeu em face do nazismo/fascismo é a relação da crise do paradigma europeu adotado durante a modernidade: o Estado criado como forma de liberação passou a funcionar, dentro dos parâmetros de sua própria fundação moderna, de forma contrária ideologicamente: um Estado totalitário. Essa crise é uma angustia em ver os seus próprios paradigmas serem questionados por uma experiência existente no quintal de casa. Pois, nesse mesmo período, os povos das colônias europeias permaneciam subjugados sem ter sequer a possibilidade de constituição de um “Estado-nação”²² próprio. Enquanto a modernidade tentava constituir a sua imagem de organização social consagrada na justiça e no direito, os parâmetros simbólicos de

²¹ Dentre tais pensadores estão Upendra Baxi (2007) e Norberto Bobbio (2004).

²² Não que fundar um Estado-nação fosse aquilo almejado pelas colônias: no findar das metanarrativas, percebo que muitas independências dessas colônias e o estabelecimento do “Estado-nação” serviram mais à democracia neoliberal que qualquer outra coisa. Gostaria apenas de ressaltar que enquanto europeus e norte-americanos brigavam entre si pela posse do mundo na Segunda Guerra mundial, exterminando qualquer diferença que se encontrava pela frente, existiam outros mundos massacrados há muito tempo: as colônias.

construção do “humano” se modificavam: o Estado totalitário estabelece de forma legítima a desconsideração desse conceito a uma multidão. Essa multidão seria, para Hannah Arendt, estabelecida juridicamente a partir do movimento de apatria. Nesse sentido,

a desnacionalização tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes (ARENDT, 2012, p. 237).

A questão da desnacionalização, num momento em que o Estado-nação funcionava (ainda que de forma imagética) como proteção ao cidadão-indivíduo, serviu como a máquina jurídica do Estado totalitário para a desumanização de minorias. Assim, a retirada desse status, permitiu legalmente o extermínio em massa. A *Declaração Universal de Direitos Humanos* de 1948, então, vem por tentar sanar essas falhas captadas e existentes no modelo de constituição do Estado moderno:

Desprovido de importância, aparentemente apenas uma anomalia legal, o apátride recebeu atenção e consideração tardias quando, após a Segunda Guerra Mundial, sua posição legal foi aplicada também aos refugiados que, expulsos de seus países pela revolução social, eram desnacionalizados pelos governos vitoriosos (ARENDT, 2012, p. 244).

Deveras, não se nega como a apatria funcionou nesses termos arendtianos na Segunda Guerra Mundial, e permanece hoje em âmbitos mais complexificados quando o poder do Estado-nação enquanto ente diminui frente ao processo de globalização²³ e não se trata mais somente do status de “refugiado”, mas de choque entre culturas que formam uma estrutura hierárquica de poder (onde existem culturas fortes e culturas subalternas). A questão é em torno da proposta da declaração de direitos humanos como solução para esse momento: tornou-se uma proposta baseada nas premissas de uma modernidade que almejava (ao menos em discurso) um mundo comum, baseado na segurança da pluralidade e da diversidade, onde haveria o exercício pleno da liberdade dos seres humanos, impedindo, assim, a reconstituição de um novo “estado totalitário”.

Acontece que se o paradigma moderno da filosofia do direito não conseguiu dar conta da não-razoabilidade que caracterizou uma experiência como a totalitária embaixo das barbas da Europa, mesure no resto de todo esse mundo construído por europeus. Nesse contexto, “(...) convém frisar que o estado totalitário, não foi fruto de

²³ Tema a ser tratado em ponto específico adiante.

uma ameaça externa mas, ao contrário, foi gerada no bojo da própria modernidade e como desdobramento inesperado e não razoável de seus valores” (LAFER, 1991, p. 19).

Isso pode ser demonstrado a partir dos próprios argumentos de defesa de Eichmann:

Era assim que as coisas eram, essa era a nova lei da terra, baseada nas ordens do Führer; tanto quanto podia ver, seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu dever, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei* (ARENDT, 1999, p. 152).

De fato, Eichmann, enquanto mero funcionário público estava dentro da legalidade de seu tempo em uma Alemanha nazista. A questão, então, centra-se na moral. Não à toa, os direitos humanos declarados em 1948 dizem mais respeito à imposição de uma ética universal (ocidental) a ser respeitada por tod(x)s que propriamente uma negociação jurídica ou algum tipo de contrato (algum pretensão consenso “universal” de valores). O revanchismo pós Segunda Guerra Mundial, tendo como uma das consequências a *Declaração de Direitos Humanos* de 1948, incorre no erro de procurar culpados sem apontar o dedo para as estruturas paradigmáticas modernas. Desse modo, tenta-se reafirmar de forma obsoleta paradigmas já identificados, desde o século XIX, como aqueles que legitimaram a existência da barbárie europeia. Realizando esse resgate, seria de se imaginar que a *Declaração* de 1948, com configuração de manifesto, meramente recomendatório teria conseguido repercussão tão generalizada a ponto de ser politicamente válido questionar sua auto-proclamação de universalidade? (ALVES, 2011, p. 50).

Desde então, da *Declaração de Direitos Humanos* de 1948, abriu-se o precedente para todo o resto de declarações mais específicas relacionados à “dignidade humana”. De acordo com Norberto Bobbio (2004, p. 63), essa multiplicação – proliferação – ocorreu de três modos: a) porque aumentou a quantidade de bens considerados merecedores de tutela; b) porque foi estendida a titularidade de alguns direitos típicos a sujeitos diversos do homem; c) porque o próprio homem não é mais considerado como ente genérico, ou homem em abstrato, mas é visto na especificidade ou na concreticidade de suas diversas maneiras de ser em sociedade, como criança, velho, doente etc. Em substância: mais bens, mais sujeitos, mais *status* do indivíduo. Há de se considerar que nunca antes na história se esteve em uma situação em que a linguagem

dos direitos humanos quase que substituiu todas as outras linguagens morais²⁴. Nesse aspecto:

A criação da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948 assinalou a fundação do movimento moderno de direitos humanos. Tomou a noção de direitos e articulou-se no plano internacional, aplicando-a a todas as pessoas. Cinquenta anos depois, o movimento de direitos humanos tornou-se um fenômeno verdadeiramente global, de vez que para todo o mundo a Declaração e seus direitos constituem uma forma de expor suas necessidades (POOLE, 2007, p. 85).

Como afirmado por Michel Villey, de forma irônica, as declarações/convenções de direitos humanos/do homem proclamadas desde 1776, nos Estados Unidos da América até as mais recentes, passando pela *Declaração Universal das Nações Unidas* de 1948, funcionaram especificamente como uma arma defensiva (uma espécie de técnica de controle):

Elas foram, repito, uma arma defensiva; em 1789, contra o pretendo absolutismo da monarquia capetiana (não é seguro que ela merecesse esse qualificativo); ou, em 1948, contra o fantasma de Hitler: contra as ditaduras de todos os tipos. Geralmente, um remédio para a desumanidade de um direito que rompeu suas amarras com a justiça. (...) Em toda a parte, a insuficiência das leis. Os direitos humanos seriam o recurso (VILLEY, 2007, p. 4).

Não por acaso ou coincidência, os eventos históricos expostos anteriormente enquanto marcos de Declarações de Direitos Humanos estão relacionados a trocas de poder na esfera política de sociedades ocidentais consideradas atualmente “desenvolvidas”, no “centro do mundo”. Trata-se de um discurso utilizado como forma de controlar as rupturas do paradigma moderno e dessa “(nova?) ordem social”. Nesse sentido, se por um lado a linguagem dos direitos humanos se propagou enquanto discurso uníssono e normativo de códigos morais considerados universais, reconhecidos atualmente por diversas ideologias políticas enquanto conteúdo fundamental de uma ideia de justiça (ATIENZA, 2012, p. 34), por outro, esse mesmo discurso não tem trazido a efetividade esperada para determinados setores da sociedade. Ocorre que o século terminara em um estado de inquietação e peculiar ceticismo frente a tais direitos, levando a um processo de questionamento dessas premissas norteadoras. Assim, chegou-se a afirmar que o século XX é o mais assassino de que se tem registro, contendo catástrofes humanas que produziram desde as maiores fomes da história, até o genocídio sistemático e a limpeza étnica, havendo em seu desenvolvimento no mínimo um

²⁴ “Jamais o conceito de direitos humanos foi tão bem cotado; a não ser no final do século XVIII, talvez também depois do caso Dreyfus (fundação da Liga dos Direitos do Homem) e por ocasião da queda de Hitler. Mas hoje estão instalados; impensável desalojá-los” (VILLEY, 2007, p. 2).

paradoxo (DOUZINAS, 2009, p. 20).

Desde tal percepção, alguns pontos foram considerados a fim de fundamentar a não efetividade dos direitos humanos amplamente considerados: a) o fato de esse campo ser dotado de vagueza; b) constituir uma classe variável de direitos, ou seja, modificarem-se no transcorrer da história; e c) serem direitos heterogêneos, e por isso, diversas vezes, incompatíveis e antinômicos entre si, uma vez que duas concepções distintas dos direitos humanos, a liberal e a socialista, por exemplo, encontrar-se-iam frente a frente e se oporiam (BOBBIO, 2004, p. 17-21). Acontece que se por um lado a inefetividade dos direitos humanos é reconhecidamente detalhada em discursos, por outro, permanece-se utilizando o discurso dos direitos humanos para práticas diversas daquelas que, ao menos formalmente, pretendia-se concretizar. Assim, caso se considere que o discurso clássico dos direitos humanos tem por base premissas díspares que acarretam até mesmo a impossibilidade de serem concretizados paralelamente, não se percebe maiores preocupações na busca por maneiras resolutas para lidar com essa questão. De outro modo, o termo clássico “direitos humanos”, por abrigar o discurso supra-histórico de convergência, cristalizando padrões valorativos absolutos e universais ao menos em teoria, é utilizado, não raramente, como discurso intermediário a fim de atingir objetivos contrários à própria ideia simbólica que os direitos humanos representa(ria)m.

Daí o emprego da discursividade dos direitos humanos nas suas mais variadas formas e para os mais diversificados fins: serve como álibi para intervenções militares “humanitárias” de superpotências ocidentais em países miseráveis e como sacralização da tirania do mercado (ZIZEK, 2010, p. 11). Concomitantemente, questiona-se: o que acontece com os direitos humanos daqueles excluídos da comunidade política, ou aqueles que estão morrendo de fome, expostos cotidianamente à violência de classe, raça e gênero? Percebe-se que a concretização dos direitos humanos está condicionada às contingências, podendo agir a favor de uns e contra outros a depender do contexto e da forma como são aplicados. Dessa maneira, pergunta-se: a quem interessaria tal (in)efetividade, e mais, tal universalidade?

Os direitos humanos assim concebidos, portanto, pretendem ser, genericamente, os “direitos” – no sentido metafísico da expressão – de todos a desfrutarem de determinadas liberdades fundamentais no plano individual, social e político (ATIENZA, 2012, p. 34). Contudo, existem muitas nuances entre a teoria e a prática dos direitos

humanos que permanecem nos bastidores político-sociais, invisibilizadas por questão de conveniência, enquanto a não efetivação de determinados direitos continua como algo naturalizado, admitido e corrente na prática. Destarte, a descrença frente ao tradicional formato dos direitos humanos, que acompanhou o final do século XX e início do século XXI, coloca-se enquanto um fenômeno não apenas conjuntural. De forma sintomática, tem seus aportes não em uma singela falta de concretude inerente à natureza de tais direitos (essencializados), mas em problemas estruturais – e estruturantes – do paradigma filosófico que os embasa. Seguindo esta linha, a falta de efetividade dos direitos humanos não se mostra como um mero acaso: advém de uma construção histórica específica.

Construídos a partir do paradigma do racionalismo ético²⁵, os direitos humanos passam a ter por base dois dogmas estruturantes: a) existem fundamentos absolutos – verdades absolutas e universais – atingíveis pela razão; b) basta a demonstração desses fundamentos para transformá-los em inquestionáveis, irresistíveis e suficientes para que seja assegurada sua realização – dogma da demonstrabilidade. Segundo Norberto Bobbio tais premissas se configuram em ilusões do racionalismo ético, confrontadas e desmentidas pela experiência histórica, o que gera uma inegável crise dos fundamentos dos direitos humanos (BOBBIO, 2004, p. 21-23).

Seguindo no pensamento de Bobbio, tal crise deve ser reconhecida: não se trata de encontrar o fundamento absoluto – reconhecendo que este paradigma está fadado ao fracasso²⁶ –, mas de buscar em cada caso concreto, os vários fundamentos possíveis, estudo das condições dos meios e das situações nas quais este ou aquele direito poderá

²⁵ Norberto Bobbio coloca o termo “racionalismo ético” enquanto gênero onde o jusnaturalismo figura enquanto espécie. Nos termos do autor o jusnaturalismo é “a expressão histórica mais respeitável do racionalismo ético” (BOBBIO, 2004, p. 22). Nesse sentido, aduz-se que por “racionalismo ético” Bobbio se referencia, nessa passagem, ao paradigma filosófico da ilustração, que engloba também o direito natural racional.

²⁶ Os comentários realizados por Stanley Fish são elucidativos quanto a esse ponto: “Acreditar ou não acreditar em morais absolutas é uma posição filosófica, não uma receita de vida” ou “A habilidade para fazer julgamentos de certo ou errado não depende das suas crenças gerais sobre moralidade. Tudo que você precisa é ter apenas senso comum” (FISH, 2011a, tradução nossa). Ainda complementa: “A crença em morais absolutas como uma posição abstrata, não afirma nenhuma moral absoluta particular” e “Sua mente opera independentemente de você saber se tem ou não uma filosofia sobre isso” (FISH, 2011b, tradução nossa). No original: “*Believing or disbelieving in moral absolutes is a philosophical position, not a recipe for living*” e “*The ability to make judgments of right and wrong does not depend on your belief about morality in general; all that is required is common sense*”. “*A belief in moral absolutes, as an abstract position, affirms no particular moral absolute*” e “*Your mind operates independently of whether or not you have a philosophy of it*”.

ser realizado (BOBBIO, 2004, p. 23).²⁷ Até porque, apesar do intento na estabilização dos valores liberais, o processo de positivação não conseguiu desempenhar essa função – ao menos plenamente – a que aspirava o paradigma do direito natural laicizado na vertente moderna, pois o elenco dos “direitos do homem” contemplados pelo direito positivo foi-se alterando do século XVIII até os dias atuais. Esse processo de mudanças no percurso dos direitos humanos obedeceu à lógica do razoável a qual caracterizaria o paradigma da filosofia do direito na modernidade e que tinha como objetivo a interação entre governantes e governados, ao ensejar a governabilidade (LAFER, 1988, p. 21). Frente às crises, resta o questionamento quanto aos fundamentos universalistas dos direitos humanos e a sua legitimação: seria possível a reinterpretação desses direitos de modo que o discurso remetido à universalização não encubra/reprima realidades subalternas? A questão que se coloca atualmente diz respeito a se “os direitos humanos universais superam divergências morais ou são eles uma faceta do conflito? (DOUZINAS, 2009, p. 143).

Pergunta a ser respondida no decorrer do trabalho.

O discurso dos direitos humanos nasceu universal, é um modelo ideal. A pergunta que se coloca é: haveria a possibilidade de universalização (ou concretização universal desses direitos)? Mais, haveria o desejo de universalização de tais premissas filosóficas e fundantes? Vale destacar o colocado por Lindgren Alves:

No curso de seu meio século de existência, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada pelas Nações Unidas em 1948, cumpriu um papel extraordinário na história da humanidade. Codificou as esperanças de todos os oprimidos, fornecendo linguagem autorizada à semântica de suas reivindicações. Proporcionou base legislativa às lutas políticas pela liberdade e inspirou a maioria das constituições nacionais na positivação dos direitos da cidadania. Modificou o sistema ‘westfaliano’ das relações internacionais, que tinha como atores exclusivos os Estados soberanos, conferindo à pessoa física a qualidade de sujeito do Direito além das jurisdições domésticas. Lançou os alicerces de uma nova e profusa disciplina jurídica, o Direito Internacional dos Direitos Humanos, descartando o critério da reciprocidade em favor de

²⁷ Não há o desenvolvimento das críticas relativas à teoria traçada por Bobbio em relação à efetivação dos direitos humanos. Vale ressaltar que Bobbio, apesar de criticar o fundacionismo absoluto, não abre mão da estruturação racional dos direitos humanos: “(...) a razão é um instrumento necessário para elaborar e interpretar o Direito. É um instrumento necessário porque o Direito não é um dado da natureza pois a noção de ‘natureza’ é tão equívoca que não nos oferece um critério para diferenciar o jurídico do não jurídico. Daí a crítica de Bobbio ao jusnaturalismo que, não possuindo o atributo da eficácia, não garante nem a paz nem a segurança. O Direito para Bobbio, é uma construção, um artefato humano fruto da política que produz o Direito Positivo. (...) Por isso, lastreando um racionalismo crítico, opta pela democracia como um regime que conta cabeças e não corta cabeças” (LAFER, 2004, p. VII). Assim, a opção por Bobbio nesse trecho do trabalho tem o intuito de demonstrar que mesmo aqueles autores que permanecem acreditando na racionalidade como um viés assecuratório dos direitos humanos, reconhecem o fracasso do modelo tradicional de desenvolvimento desses direitos.

obrigações *erga omnes*. Estabeleceu parâmetros para a aferição da legitimidade de qualquer governo, substituindo a eficácia da força pela força da ética. Mobilizou consciências e agências, governamentais e não governamentais, para atuações solidárias, esboçando uma sociedade civil transnacional e transcultural como possível embrião de uma verdadeira comunidade internacional. É fato que nenhuma dessas conquistas se verificou sem controvérsias e lutas (ALVES, 2011. p. 22).

Os próximos capítulos se desenvolverão justamente em torno das (im)possibilidades de assimilação ou mudança dos fundamentos filosóficos dos direitos humanos nos termos dos discursos de (não) direitos humanos emergentes no vínculo social pós-moderno.

CAPITULO 3 – A ALTERNATIVA POS-MODERNA DE VINCULO SOCIAL E O MOVIMENTO DE DESLEGITIMAÇÃO DOS DISCURSOS DE DIREITOS HUMANOS

3.1 A pluralidade em discursos marginais: a diferença enquanto identidade e sua (im)possível absorção através dos direitos humanos

Parto, nesse momento, para os processos de deslegitimação dos discursos de direitos humanos. Não há pretensões de, no presente trabalho, encontrar o que está de “errado” nos discursos de direitos humanos que assim foram legitimados: seria uma tarefa árdua e provavelmente até inócua considerando que eu poderia apontar diversas causas para as suas inúmeras problemáticas, e, no entanto, poderíamos nos convencer de que qualquer um desses pontos (ou até mesmo todos) nos trariam os efeitos mal distribuídos desses discursos. Escolho, portanto, apenas realizar determinadas colocações a partir do movimento que Lyotard aponta enquanto deslegitimação aplicado ao âmbito dos direitos humanos. A tentativa, portanto, é compreender a construção dos discursos de identidade frente ao universal.

A legitimação por tantas vezes referida, trata-se, novamente em destaque, do movimento de isolamento de um discurso que se apresenta enquanto “único”, “verídico” e “absoluto”²⁸. Na linguagem dos direitos humanos, universal. O processo de deslegitimação, por sua vez, estaria associado ao questionamento e até mesmo à descrença de que possa existir um Relato com tais características. Ou seja, passa-se a observar, ou a tomar força, relatos que não fazem parte do Relato, mas que ainda assim, existem como fonte de construção discursiva (e, portanto, do saber). Nas palavras de Lyotard, a deslegitimação se dá quando o grande relato, ou o Relato, perde sua credibilidade, seja por qual for o modo de unificação que lhe é conferido (LYOTARD, 1986, p. 69). É importante destacar, novamente, que os processos de legitimação e deslegitimação não seguem uma ordem cronológica de acontecimentos: são constantes em suas ambivalências, ou seja, é possível considerar que um só exista devido ao outro. Tampouco que seja possível chegar a um status absoluto caso colocado em uma métrica

²⁸ O isolamento desse discurso se dá por meio do estabelecimento de poderes. Há uma luta, ainda que não admitida (ou oculta), por meio da qual o Relato vencedor se apresenta enquanto único, verídico e real.

linear: não se trata em saber se há a possibilidade de total descrença do Relato em detrimento dos relatos e vice-versa. São processos, ou melhor, jogos.

Nesse sentido, na pós-modernidade²⁹ o grande relato perdeu sua credibilidade, quer seja o relato especulativo ou de emancipação (LYOTARD, 1986). Para Lyotard, o declínio do “poder unificador e legitimador” dos grandes relatos da especulação e da emancipação pode ser compreendido como um “efeito do desenvolvimento das técnicas e tecnologias” (LYOTARD, 1986, p. 69); a tecnocracia, a partir da segunda guerra mundial. Acontece que o próprio Lyotard afirma ser decepcionante a busca por esses marcos de causalidade histórica do processo de deslegitimação: afinal, seria realizar o mesmo movimento de legitimação. E, novamente, volto à questão principal do processo de deslegitimação, os discursos que legitimaram a própria formatação do saber acadêmico: “Surge assim a ideia de perspectivas que não são distantes, pelo menos nesse ponto, das dos jogos de linguagem. Tem-se aí um processo de deslegitimação cujo motor é a exigência de legitimação” (LYOTARD, 1986, p. 71). A ciência seria ela mesma um jogo incapaz de legitimar todos os outros jogos, apesar de haver essa pretensão. A “verdade” (ou o discurso verdadeiro) enquanto forma de poder na legitimação do vínculo social moderno é centrada na forma do discurso científico (FOUCAULT, 2016, p. 52):

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 2016, p. 52).

A crise da ciência assim concebida se daria justamente em um jogo de linguagem a respeito da legitimação do próprio discurso legitimatório, algo como se provar a prova. Portanto, tal crise seria advinda do questionamento a respeito do processo de legitimação do Relato. As instituições produtoras do saber perdem gradualmente a credibilidade a respeito da sua função de legitimação. Isso muito pelo questionamento de tais premissas por meio daquel(x)s que margeiam os processos hegemônicos (e homogeneizantes) da produção epistemológica. Nesse sentido, o que

²⁹ De acordo com Lyotard, “A pós-modernidade não é uma era nova. É a reescrita de alguns traços reivindicados pela modernidade, e antes de mais da sua pretensão em fundar a sua legitimidade no projeto de emancipação de toda a humanidade com a ciência e com a técnica. Mas esta reescrita já o disse, está desde há muito em curso na própria modernidade” (LYOTARD, 1997, p. 42).

prevalece na visão de Lyotard é um processo de pseudolegitimação baseada na validade produzida pelo capitalismo³⁰: o sujeito moderno da produção de saber é um sujeito inserido em um contexto tecnocrata, onde as questões investigativas estão voltadas para os problemas práticos de uma sociedade centrada no progresso tecnológico a serviço do sistema capitalista (LYOTARD, 1986).

A crise de legitimação na produção do conhecimento (e, portanto, na produção dos discursos científicos)

(...) procede da erosão interna do princípio de legitimação do saber. Esta erosão opera no jogo especulativo, e é ela que, ao afrouxar a trama enciclopédica na qual cada ciência devia encontrar seu lugar, deixa-as se emanciparem (LYOTARD, 1986, p. 71).

Essa erosão, porém, não se trata de um processo completo ou total: os processos de legitimação e deslegitimação são relacionais, convivendo de forma quase que paralela e interdependente, conectados por redes que interligam essas realidades. Nesse sentido, Lyotard afirma que “nem a modernidade, nem a dita pós-modernidade podem ser identificadas e definidas como entidades históricas claramente circunscritas, onde a segunda chegará depois da primeira” (LYOTARD, 1997, p. 34). O saber pós-moderno, assim, é (des)construído de forma imanente sobre as regras de legitimação dos grandes relatos/metanarrativas.

Retirando de Nietzsche alguns fundamentos, Lyotard percebe que o “niilismo europeu” resulta da auto-aplicação da exigência científica de verdade a esta própria exigência (LYOTARD, 1986). É como se houvesse desde o final do século XIX, por meio da filosofia nietzschiana, um prenúncio de identificação do problema na construção do saber através do Relato, fundado e fundador dos científicismos. Na sequência histórica da filosofia europeia, especificamente da filosofia contemporânea francesa com marcos em Lyotard e Foucault, por exemplo, há uma sucessão desse reconhecimento: o Relato (ou processo legitimador) é deveras insuficiente para lidar com as fragilidades/rupturas existentes no modo prático de compreensão do mundo (que, de forma hegemônica, é apresentado enquanto modelo europeu e ocidental). Aparentemente, são filosofias de identificação dos próprios limites: esse mundo no qual

³⁰ Relativo ao sistema capitalista, Lyotard afirma: “É necessário ver o capital como o efeito, observável na terra, de um processo cósmico de complexificação e não como uma figura maior da história humana. O que está em jogo com o capitalismo é sem dúvida tornar o intercâmbio e a comunicação mais leves entre os humanos, como vimos pelo abandono do padrão-ouro na avaliação das divisas e na adoção dos meios de contabilidade eletrônicos, na instituição das multinacionais etc. Estão, aqui numerosos sinais da necessidade de complexificação das relações humanas” (LYOTARD, 1997, p. 73/74).

o Relato fora legitimado (e também instrumento legitimador) está em xeque. Os questionamentos vieram por meio de experiências que a própria teoria moderna não conseguiu lidar: provar sua eficiência (a existência de uma Alemanha nazista legalizada dentro dos parâmetros de um direito positivado, legal e legítimo, por exemplo).

Nesse sentido, a partir dos processos de deslegitimação, passa-se à fragmentação ou à criação de diversos outros relatos em contraponto àquele legitimado e estabelecido como a grande narrativa (a ciência seria ela própria o exemplo de uma metanarrativa). Considerando essas possibilidades inseridas nos jogos de linguagem, na pós-modernidade há a composição de diferentes regras para a estruturação desses relatos: jogos diferentes têm regras diferentes, e cada regra será definida a partir do jogo no qual se joga. Assim, como sujeit(x)s vivendo em interações sociais, esses jogos de linguagem bem como a formação das diversas regras nos constituem e são constituídos por nós. Não sem as interações de poder. A questão é que para Lyotard a modernidade enquanto paradigma é ela própria um exemplo de metanarrativa que além de ter em si um processo de desmembramento do seu próprio processo legitimatório, ainda passa a ter seus fundamentos questionados a partir da pós-modernidade.

É importante destacar que assim como a teoria marxista³¹, o que Lyotard coloca está posto à prova a partir das suas próprias premissas adotadas: o discurso dessa teoria poderá ser facilmente também desestruturado pelo próprio desenvolvimento de si. Porém, ao que parece, a necessidade de Lyotard não é colocar sua teoria como o Novo Testamento.

Concentrando nas questões voltadas ao processo da deslegitimação por meio dos jogos de linguagem, em que cada discurso estaria determinando e sendo determinado pelas próprias regras do jogo específico no qual se insere, adentra-se à concepção de diferendo trazida por Lyotard. Essa perspectiva nos traz a possibilidade da

³¹ Sobre a teoria marxista, vale destacar o colocado por Lyotard: “Marx detecta o funcionamento escondido do capitalismo. No centro do processo de emancipação e de tomada de consciência ele coloca a desalienação da força de trabalho. Assim, acredita ter podido identificar e denunciar o crime original de onde nasce o infortúnio da modernidade: a exploração dos trabalhadores. É como um detetive, imagina que ao revelar a realidade, ou seja, a sociedade e a economia liberais, como uma mentira, permite à humanidade escapar desta grande peste” (LYOTARD, 1997, p. 37) e depois acrescenta: “Saibamos hoje que o que a Revolução de Outubro fez, sob a égide do marxismo, é o que qualquer revolução faz e fará, reabrir a cicatriz. O local é o diagnóstico, podem mudar, mas é a mesma doença que ressurgue nessas “re-escritas” (LYOTARD, 1997, p. 37). No presente trabalho, a teoria marxista como as marxianas são consideradas como mais uma proposição da realidade.

aceitação de que dado um conflito esse se abstém de ter uma única regra de solução equitativa, devido à diferença de regras entre os jogos, e da pressuposição de que os jogos, entre si, são arbitrados sem uma escala hierarquizada. Ou seja, considera-se a existência de “(...) um caso de conflito entre duas partes (no mínimo) que não poderia ser resolvido equitativamente dado a falta de uma regra de julgamento aplicável às duas argumentações” (LYOTARD, 1983, p. 177). Não é a necessária ausência de regra aplicável ao caso, mas a inexistência de uma única regra que ofereça uma solução equitativa para as duas partes. Isso porque caso se aplique “(...) a mesma regra de julgamento a uma e a outra para resolver o diferendo como se este fosse um litígio, causamos um prejuízo a uma delas (no mínimo, e a ambas se nenhuma admite esta regra)” (LYOTARD, 1983, p. 177). Nesse contexto, insiro o debate dos discursos identitários constituídos a partir da identificação das diferenças.

A tese sustentada por Lyotard é de que existem vários regimes de regras que regem as relações sociais/ou a comunicabilidade dos discursos/ou a linguagem. Dentro desses vários regimes de regras, existem possibilidades heterogêneas e que, por isso, não são traduzíveis uma pela outra. E então, temos a impossibilidade de sistemas universais de regras. O que não impede necessariamente a expectativa de comunicabilidade, podendo esses discursos/enunciados/frases serem encadeadas(os) visando algum fim específico dentro de um gênero do discurso projetado para tal, porém, não haveria uma “linguagem” geral, exceto quando objeto de uma ideia (LYOTARD, 1983, p. 178). Trazendo para o plano prático, dentro dessa perspectiva, seria algo como: as experiências vividas por uma “mulher”³² estão inseridas dentro de um regime de regras completamente distinto daquele experimentado por um “homem”. Nesse sentido, um “homem” jamais saberá o que é ser “mulher”, pois, esse conjunto de experiências atreladas a essas identidades seriam intraduzíveis uma para outra. Porém, é possível que “homens” e “mulheres” se comuniquem e até troquem experiências para a consecução de algum fim específico, como por exemplo, a formação ou estruturação de uma banda musical, ou coletivo político para a disputa de eleições representativas.

Acontece que em conflito e na ausência de um regime comum de regras, ou seja, na presença do diferendo, de regimes heterogêneos, e na falta de um discurso que

³² A construção da identidade de mulher já é uma disputa discursiva e conceitual dentro do próprio movimento feminista (prática política de reivindicação do conceito de mulher contra-hegemônico), que nasce, a partir da identificação de relações de poder. Considerando essas identidades enquanto instituições acopladas a vários conceitos do que venha a ser identificado enquanto “mulher”.

detenha uma autoridade universal para regulá-lo, o que então legitimará/legitimaria alguma possível solução (considerando que seja possível encontrar uma)? Seriam os direitos humanos uma possível mediação do diferendo?

Antes, será preciso adentrar na seguinte questão: “discutir o modo como as relações globais repõem o problema das diferenças” (MONTERO, 1997, p. 47). Adentra-se na formação de identidades coletivas. O modo moderno de pensamento ocidental, narrado no segundo capítulo, fez aparecer as identidades forjadas em territórios geográficos (colonizados e colonizadores) estabelecidos em Estados-nação:

Uma vertente importante do debate em torno das identidades coletivas se inaugura no contexto da construção dos Estados nacionais — nas Américas no século XIX e na África na segunda metade do XX. Uma das características desse tipo de identidade coletiva é o fato de ele se forjar a partir de elementos culturais facilmente universalizáveis, fazendo coincidir simbolicamente uma cultura, um território e uma forma de organização política. As identidades nacionais se forjam, portanto, no sentido da domesticação das diferenças e das particularidades (MONTERO, 1997, p. 60).

O Estado parecia ter sido capaz de integrar as diferenças. Isso muito a partir da convicção de uma unidade forjada dentro da hegemonização de conceitos universalizáveis tais como cidadania, democracia, estado de direito. Isso produziu (através dos processos de legitimação) a “(...) convicção da universalidade das normas sociais e do alto grau de unidade cultural” (MONTERO, 1997, 53) dentro desses espaços limitados pela legitimação do vínculo social moderno. Os direitos humanos ressuscitados e reafirmados na *Declaração* de 1948 aparecem como uma tentativa de reestabelecer esses marcos, porém, no momento em que a ordem já estaria passando por alguns reajustes: um momento em que a ideia de história como processo unitário já está em dissolução juntamente (e talvez até principalmente) com a contestação das pretensões de hegemonia da própria formação dessa consciência coletiva – ou dessa identidade coletiva inventada em cada Estado-nação (VATTIMO, 1996).

O fim da modernidade, estabelecido (também) por Vattimo é algo anunciado pela própria filosofia europeia com bases em Heidegger e Nietzsche, ou seja, nada propriamente inovador se considerarmos que o pensamento ocidental vem sendo estabelecido a partir das bases epistemológicas ocidentais desde a construção histórica ocidental. A pós-modernidade é também produto epistemológico do centro de saber hegemônico. Mas é de se destacar sua importância se conseguirmos interpretar como filosofias que estabelecem seus próprios limites: o fim do humanismo estabelecido por

Gianni Vattimo (1996), por exemplo, e todas as teorias que se alocam nesse espaço da pós-modernidade é um reconhecimento europeu de que “(...) é indispensável um sujeito que não se pense mais, por sua vez, como sujeito forte” (VATTIMO, 1996, p. 36), capaz de hegemonizar o seu próprio Eu transportado para os Outros, isso, dissolvido “(...) na sua presença-ausência nos retículos de uma sociedade transformada cada vez mais num organismo sensibílimo de comunicação” (VATTIMO, 1996, p. 36).

Bom, isso dentro de um contexto europeu enquanto domesticador/vencedor de formatação dos discursos de legitimação é o reconhecimento do próprio lugar em que ocupa nas relações de poder: considerar que é necessário não se pensar mais centrado em um sujeito forte (sujeito esse muito bem delimitado dentro da identidade moderna, europeia, ocidental) é, inclusive, desconsiderar que muit(x)s “sujeit(x)s” (identidades e/ou performatividades) jamais pensaram ou foram fortes dentro do quadro de formação epistemológica do saber/conhecimento moderno³³. Seria essa a saída para aquel(x)s que não participaram dos processos de hegemonização do lado vencedor? Nesse sentido, seria mesmo possível conhecer o Outro sem, no processo mesmo do seu conhecimento, reduzi-lo ao Mesmo? (MONTERO, 1997, p. 62).

Tal “organismo sensibílimo de comunicação” colocado por Vattimo pode ser considerado como uma metáfora para o fenômeno que comumente é posto como globalização³⁴. De forma basilar, a sensação de encurtamento das distâncias proporcionada pelo desenvolvimento das redes tecnológicas (pressupondo a tecnocracia) gerou a “(...) aceleração da comunicação e dos transportes pela movimentação em massa de populações em direção aos centros hegemônicos do mundo” (MONTERO, 1997, p. 59). A força de hegemonização por um lado, inevitavelmente “(...) fez disparar os alarmes dos que temiam o desaparecimento ou a aculturação (leia-se perda de autenticidade) dos povos que a antropologia³⁵ estuda” (MONTERO, 1997, p. 59). Acontece que tais processos desencadearam “a

³³ Glauber Rocha em *A idade da Terra* coloca muito bem qual a questão epistemológica europeia, e nem a ~pós-modernidade~ escapa desta. Para além das questões de conjuntura das condições de uma América Latina colonizada.

³⁴ O conceito de globalização é complexo, primeiro porque existem vários. E não só conceitos como valorações a respeito do processo (bom ou ruim). No presente trabalho, a referência ao termo globalização será construída na própria narrativa, já que discutir somente sobre esse fenômeno já daria vazão para uma tese.

³⁵ O surgimento da antropologia enquanto ciência dentro dos parâmetros modernos já é algo que a própria Paula Montero questiona em seu artigo.

multiplicação acelerada de reivindicações de identidades etnicamente fundadas” (MONTERO, 1997, p. 60):

logo tornou evidente que a identidade, mais do que um conceito explicativo de um sistema cultural em si mesmo autêntico, era uma performance simbólica capaz de realizar politicamente a realidade que se propunha elucidar (MONTERO, 1997, p. 60).

A(s) identidade(s), portanto, deixa(m) de ser apenas objeto de estudo da antropologia enquanto ciência e passam também para o campo da disputa política³⁶. A partir da formação dos discursos identitários por meio da constatação dessas, temos o acoplamento de reivindicações, passa-se para o plano (também) simbólico de representação de tais discursos. Nesse aspecto, formatar identidade(s) dependerá da “codificação permanentemente renovada das diferenças culturais que o distinguem dos grupos vizinhos” (MONTERO, 1997, p. 63). Destaca-se que o fenômeno da identidade transpassa o plano conceitual, havendo a politização das condições materiais (contextuais, experimentais...) que formam tal coletividade: “a identidade cultural e a diversidade se carregam, pois de significados simbólicos capazes de mobilizar poderosamente e criar, à sua imagem, os grupos que elas designam” (MONTERO, 1997, p. 63). Não só criar como também mover ações políticas direcionadas a tais grupos a partir das lealdades afetivas e personalizadas cultivadas dentro deles.

Ou seja, para aquel(x)s que não participaram do(s) processo(s) de legitimação do mundo (discurso) moderno como vencedor(x)s, as filosofias europeias de reconhecimento dos seus limites (pós-modernidade) concederam a possibilidade de criação de tais discursos de (des)legitimação – ou legitimação de outros parâmetros que não aqueles concebidos como hegemônicos. Tais relatos (em oposição ao Relato) emergem dentro do espaço simbólico das identidades: pontos de vista (realidades) que passam a ser considerados como contrapontos a(O) sujeit(O) fundador do humanismo – o modelo ideal – o homem branco, europeu, cisgênero, heterossexual (...). Destaca-se a menção de Foucault a respeito da criação desse modelo:

Antes do fim do século XVIII, o homem não existia. Não mais que a potência da vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem. É uma criatura muito recente que a demiúrgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos: mas ele envelheceu tão depressa que facilmente se

³⁶ Aqui, utiliza-se política na acepção foucaultiana: “A política é a sanção e a reprodução do desequilíbrio das forças manifestadas na guerra. Em segundo lugar, quer dizer que, no interior da ‘paz civil’, as lutas políticas, os confrontos a respeito do poder, com o poder e pelo poder, as modificações das relações de força em um sistema político, tudo isso deve ser interpretado apenas como continuações da guerra, como episódios, fragmentações, deslocamentos da própria guerra” (FOUCAULT, 2016, p. 275).

imaginou que ele esperara na sombra, durante milênios, o momento de iluminação em que seria enfim conhecido” (FOUCAULT, 1999, p. 424).

Assim, a partir dos processos de deslegitimação da identidade coletiva do Estado moderno supramencionada, essa passa a ser fragmentada em identidades culturais/étnicas/de gênero e sexualidade, etc....

Podemos ver no contemporâneo, portanto, pluralidades de discursos que conseguem dialogar em grupos de coletividades específicos (e até então dissidentes ou contra-hegemônicos), porém não universais: feministas, negritude, LGBTTI's (...). Isso por conta da experiência marginalizada que cria esses relatos em contraposição ao Relato. Não à toa: no decorrer do trabalho, observo que a construção do Relato e dos relatos é forjada por uma intrínseca rede de poderes: não se trata apenas de jogos de linguagem em sua forma literal, mas também de jogos de poderes (a linguagem pode/poderia também ser considerada como reflexo/produto das tramas de poderes). Dessa forma, a existência desses relatos tem por base a diferença enquanto desigualdade. Tais coletividades, delimitadas entre si, não chegam no mesmo horizonte: ficam na impossibilidade de comunicação devido a adoção de regras distintas para a mediação comunicativa, apesar de partirem do mesmo pressuposto: a construção discursiva baseada na identidade.

Nesse sentido:

A época atual seria talvez de preferência à época do espaço. Estamos na época do simultâneo. Estamos na época da justaposição. Do próximo e do longínquo. Do lado a lado. Do disperso. Estamos em um momento em que o mundo se experimenta, acredito. Menos como uma grande Via que se desenvolveria através dos tempos do que como uma rede que religa pontos e que entrecruza sua trama (FOUCAULT, 1984, p. 78).

A questão passa a residir, então, na possibilidade (ou não) de acoplar (x)s sujeit(x)s que conseguem se identificar na diferença. Desse modo, o debate nesse ponto se dará a partir da construção dessas identidades diante do binômio diferença/acoplamento. Explica-se: diante da verificação das diferenças captadas casuisticamente, formam-se coletividades que compartilham das mesmas experiências. É nesse sentido que, por exemplo, observo a construção da identidade de “mulher”: assumir a identidade de mulher não diz respeito necessariamente a um valor ontológico existente biologicamente³⁷, está associado mais às experiências sociais que essa

³⁷Apesar de haver teorias (feministas) que colocam a existência de mulher como a formação biológica. Esse será um caso a ser tratado no ponto seguinte a partir das críticas de Judith Butler.

identidade passa a se constituir e a ser constituída. Daí, aquel(x)s que se identificam nesse interstício como “mulheres”, por exemplo. Acontece que isso não se dá dentro de uma univocidade do tempo ou em uma linearidade dos discursos. E eis o grande desafio inclusive de expor tais problemáticas por meio da escrita.

O Relato enquanto discurso hegemônico (e hegemonizante), construído dentro do paradigma moderno, e, portanto, com pretensões de universalidade, é uma técnica de univocidade do tempo. Ou seja, seleciona acontecimentos³⁸ que serão direcionados e alinhados em um eixo temporal sendo interligados de forma que tenha um sentido único. Existe através da construção universalista uma construção unívoca do que seria tempo, e, nesse sentido, história enquanto metanarrativa. A construção do discurso de direitos humanos segue esse imperativo. Nisso, torna-se possível a construção, acoplado a esse cenário, de sujeit(O)s também absolutizad(O)s e un(O)s, ou seja, personagens universais (modelos ideais estruturados a partir das tramas invisíveis de poder, não mencionadas na metanarrativa). Contudo, quando essa estruturação passa a ser questionada enquanto realidade absoluta, os próprios relatos emergentes também passam a ter a possibilidade de (des)estruturação da ideia desse tempo e dessa metanarrativa, bem como passam a gerar suas próprias personagens imbuídas, agora, dos discursos que ficaram à margem das epistemologias hegemônicas. Passa-se a não haver um pensamento fundante ou universalizante. Nesses termos, ocorre a “disseminação dos jogos de linguagem”, ou seja, “é o próprio sujeito social que parece dissolver-se” (LYOTARD, 1986, p. 75). Isso porque

o vínculo social é de linguagem (*langagier*), mas ele não é constituído de uma única fibra. É uma tecitura onde se cruzam pelo menos dois tipos, na realidade um número indeterminado, de jogos de linguagem que obedecem as regras diferentes” (LYOTARD, 1986, p. 73).

O diferendo, portanto, colocado por Lyotard é justamente essa conjunção (ou dissipação) dos discursos que estão em planos distintos, inseridos cada qual em seu próprio jogo com suas regras diferenciadas. Isso faz emergir a diferença mais que o consenso. Estão em posicionamentos distintos e, em tese, intraduzíveis. Só haveria a possibilidade de comunicação ocorrendo a determinação prévia (ou seja, estabelecendo

³⁸ Tem-se por acontecimento enquanto um fenômeno específico e paradoxal: “Tal é a constituição específica e paradoxal do acontecimento. Que alguma coisa aconteça, a ocorrência, significa que o espírito é desapropriado. A expressão ‘acontece...’ é a própria fórmula da não dominação do ser pelo ser. O acontecimento torna o ser incapaz de tomar posse e controlo do que é. Testemunha de que o ser é essencialmente, passível de uma alteridade purificadora” (LYOTARD, 1997, p. 66).

mais um jogo de linguagem) direcionado a um fim específico. Acontece, ainda, que esses posicionamentos discursivos não estão no mesmo plano, considerando a existência de uma relação de poder entre eles. Os discursos (ou a linguagem) é ela mesma a evidência da existência de relações de poder entre as (meta)narrativas formuladas. Por isso a utilização dos termos “hegemônico” (ou vencedor) e “contra-hegemônico” no trabalho: para evidenciar a diferenciação de forças entre discursos de legitimação da modernidade (hegemônicos/vencedores) e discursos de deslegitimação dessa metanarrativa (contra-hegemônicos).

A questão do poder apresenta, então, a diferença enquanto desigualdade que desemboca em conflitos estruturais entre planos discursivos diversificados: e essa diversidade envolve força e violência. A desigualdade diz respeito não só às questões de estrutura econômica como também é propiciada pelas “malhas mais finas da rede do poder” (FOUCAULT, 2016, p. 42) – tramas de micropoderes entre as relações sociais de produção desses discursos (hegemônicos – e o que lhes faz assim ser – e contra-hegemônicos – e o que lhes faz assim ser). A análise do poder não pode se dar somente através do prisma da economia, ao contrário, os instrumentos necessários para analisá-lo são diversos (FOUCAULT, 2016, p. 274): “deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir” (FOUCAULT, 2016, p. 45). Foucault ainda conclui que:

Dispomos da afirmação que o poder não se dá, não se troca, nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação, como também da afirmação que o poder não é principalmente manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo uma relação de força (FOUCAULT, 2016, p. 274).

O que se pretende destacar com isso é relativo à formação dos discursos identitários emergentes enquanto contra-hegemonia: surgem como forma de questionar o poder da formatação moderna em todas as suas estruturas e jogos de linguagem que subjugaram todos os outros meios de saber/conhecer, falar, viver, por meio da força e da violência oculta nessa estrutura real moderna. Não à toa, o processo de relato de tais identidades passa por conceitos como “empoderamento” e “local de fala”. O empoderamento $d(x)$ $negr(x)$, da mulher, $d(x)$ LGBTTI, seria justamente a retomada do poder de localização do seu discurso enquanto vivenciador de realidades que não condizem com o modelo ideal de Homem e que por isso, ocupam um lugar social de violência (opressão). O “local de fala” aparece como ponto estruturador e emergente de tais identidades: como os discursos identitários são construídos a partir das experiências

compartilhadas, somente aquel(x)s que compartilham dessas experiências terão como falar sobre elas de forma legítima. Somente (x) negr(x) é capaz de, a partir de suas vivências de violência em um mundo racista, falar sobre a identidade de negr(x): o que é ser negr(x) e viver sob a égide da opressão por isso. Pelo fato do poder estar nas tramas mais ínfimas das relações sociais, não sendo apenas parte de uma macroestrutura econômica-política, é que os debates identitários enquanto contra-hegemônicos questionam também no âmbito dessas micro-relações: a disputa é de realidades constituídas enquanto verídicas, o poder do relato.

Os corpos³⁹ (que experienciam as várias realidades de formas diversificadas) nos quais essas identidades se refletem são, portanto, a gênese dos códigos dessas outras narrativas (contra-hegemônicas), dentro de jogos de linguagem próprios e específicos. Eis o processo de fragmentação das metanarrativas: há rupturas com as formas tradicionais de se conceber o mundo.⁴⁰ Os fatos passam a emergir ambigualmente.

A partir disso, a postura política revelada por meio dos debates identitários tem se mostrado em reivindicações não meramente institucionais como também tem se refletido nas costuras de poder existentes na sociedade: no cenário brasileiro, apesar de mulheres exigirem maior participação política em espaços institucionais e clamarem por eleições paritárias (senado, câmara de vereadores) e o Movimento Negro⁴¹ defender cotas raciais em universidades públicas a fim de garantir a representatividade, essas medidas não são suficientes para suplantar as ordens de poderes que embasam a violência estrutural do racismo e do machismo socialmente estabelecidos, por exemplo. O debate tem sido travado principalmente fora dos espaços modernos institucionais: tem sido colocado nas instituições sociais, como a família, em grupo de amig(x)s, em

³⁹ “Nos limites desses termos, ‘o corpo’ aparece como um meio passivo sobre o qual se inscrevem significados culturais, ou então como o instrumento pelo qual uma vontade de apropriação ou interpretação determina o significado cultural por si mesma. Em ambos os casos, o corpo é representado como um mero instrumento ou meio com o qual um conjunto de significados culturais é apenas externamente relacionado. Mas ‘o corpo’ é em si mesmo uma construção, assim como o é a miríade de ‘corpos’ que constitui o domínio dos sujeitos com marcas de gênero. Não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior à marca do seu gênero; e emerge então a questão: em que medida pode o corpo vir a existir na(s) marca(s) do gênero e por meio delas? Como conceber novamente o corpo, não mais como um meio ou instrumento passivo a espera da capacidade vivificadora de uma vontade caracteristicamente imaterial?” (BUTLER, 2016, p. 30)

⁴⁰ É via o consenso comunicativo que Habermas considera ser possível a negociação entre os diferentes jogos de linguagem. Já Lyotard pensa as narrativas como problemáticas e não como harmoniosas, como pensa Habermas (RORTY, 1984).

⁴¹ Destaca-se a pauta inserida dentro do Movimento Negro enquanto ação política. O que não quer dizer que porventura possam existir negr(x)s que sejam contra cotas raciais.

relações afetivas entre casais e etc. Poderíamos dizer, talvez, que esses têm sido os conflitos ideológicos traduzidos nas polêmicas contemporâneas. Na ausência de regra equitativa para as duas partes (diferendo) assume-se o conflito. A questão não é a existência de conflito: esse já é concebido. O que passa a acontecer diante desses fenômenos é a assunção desse, ou seja, a sua visibilidade.

Os discursos identitários não surgem exclusivamente como forma de protestar por direitos (essa é uma consequência advinda da própria pressão social ou dos movimentos ou da social-democracia como forma de controlar os conflitos), mas sim por redistribuição do poder: por isso o termo “empoderamento”. É a retomada necessária do poder para si. O empoderamento negro, o empoderamento feminino, o empoderamento LGBTTI é não só a assunção da condição de *negr(x)*, mulher, LGBTTI como também a luta contra a violência que essas identidades estão submetidas. Isso tem relação com o que Nancy Fraser defende como a politização generalizada da cultura, especialmente nas lutas pela identidade e diferença (FRASER, 2002, p. 8). Esse efeito trouxe à tona o que a autora nomeia como lutas pelo reconhecimento.

O debate está centrado na redistribuição e no reconhecimento. Dentro de uma contestação da redistribuição, centrados principalmente nas críticas marxistas e suas desenvolturas, a questão gira em torno da redistribuição de riquezas: o problema seria a pauperização da classe trabalhadora em termos de exploração formatada em uma estrutura capitalista de produção dos lucros através da detenção de propriedade (burguesia). Essa também é uma visão moderna, desenvolvida de forma simplória no primeiro capítulo. Acontece que com o desenvolvimento dessas possibilidades de produção de relatos (e, portanto, de identidades), percebe-se que não se trata apenas de uma redistribuição de riquezas, mas também de um valor moral, como justiça, em termos de identidade. No caso, por exemplo, na sociedade brasileira, não bastaria a redistribuição de renda, uma vez que ainda assim, *negr(x)*s permaneceriam sofrendo racismo pelo simples fato de terem essa identidade, serem *negr(x)*s. Ou mulheres continuariam a estar inseridas dentro de ordens de violência machista, pelo simples fato de desenvolverem essa identidade social, em seus lares, ou no seio da família, no trabalho⁴². Enfim, um(x) *negr(x)* ou uma mulher em uma posição de classe superior ainda estariam submetidos a sistemas culturais de opressão, racismo e machismo, por

⁴²É possível identificar tais exemplos no filme *Crash, no limite*.

exemplo. A questão da classe agora passa a ser mais um sistema do grande pilar oprimid(x)/opressor(x) a depender da micro-estrutura de poder na qual estaria inserid(x).

Nesse sentido, a questão do reconhecimento estaria associada a

um alargamento da contestação política e um novo entendimento da justiça social. Já não restrita ao eixo da classe, a contestação abarca agora outros eixos de subordinação, incluindo a diferença sexual, a “raça”, a etnicidade, a sexualidade, a religião e a nacionalidade (FRASER, 2002, p. 9).

A questão da justiça social tem, portanto, sido ressignificada a partir de tais debates. Essa é a tentativa de Nancy Fraser a considerar o “problema de substituição”: não se trata de uma substituição das lutas por redistribuição para as lutas de reconhecimento, mas uma relação de complementariedade entre ambas, tendo como resultado uma “concepção bidimensional de justiça”. Nesse sentido, rejeita-se “(...) formulações sectárias que caracterizam a distribuição e o reconhecimento como visões mutuamente incompatíveis da justiça, tal concepção tem de abrangê-las a ambas” (FRASER, 2002, p.11). Assim, a injustiça passa a ter tanto a face de desigualdade econômica em termos de marginalização financeira, como também o desrespeito, a dominação cultural e o não-reconhecimento de identidades forjadas na diferenciação das estruturas de poder.

Nesses termos, a ideia de justiça estaria associada à participação paritária entre os membros de uma sociedade, ou seja, é necessário um rearranjo social para que tod(x)s os seus membros interajam entre si como se pares fossem (essa é uma utopia que permeia praticamente todas as discussões a respeito dos direitos humanos). Para tanto, deve-se considerar a questão tanto da redistribuição (distribuição material de recursos) como reconhecimento (a garantia de “voz” igualitária entre sujeit(x)s em uma questão de valoração cultural).

Acontece que a própria Nancy Fraser identifica uma questão que tem se tornado um dilema dentro dos movimentos de identidade/sociais: “(...) as lutas pelo reconhecimento estão hoje a proliferar apesar (ou por causa) do aumento da interação e comunicação transculturais” (FRASER, 2002, p. 14), o que vem acarretando o sectarismo entre as próprias identidades que reivindicam o seu espaço de fala em detrimento do discurso formatado em torno do sujeito moderno. A esse problema, Nancy Fraser chama de “reificação” (FRASER, 2002). Tal reificação está associada ao

ocultamento de eixos entrecruzados de poder/subordinação/dominação quando lidamos com identidades.

Vejamos, na identidade de mulher, conseguimos ainda subdividir em vários aspectos: mulheres brancas, mulheres negras, mulheres negras heterossexuais, mulheres brancas heterossexuais e pobres, mulheres negras e pobres, mulheres cisgênero, mulheres transgêneros. Mulheres norte-americanas, mulheres latino-americanas, mulheres muçulmanas. Feminismo latino-americano, Feminismo islâmico. Então, para além da formação de uma identidade, é preciso perceber que nenhum corpo reflete uma única identidade, mas várias: é a questão da performatividade. Logo, sou mulher, mas, se sou mulher proprietária de bens de produção, terei outros aspectos do machismo como opressão se comparados a uma mulher trabalhadora. A mulher trabalhadora está mais espoliada nesses termos, e, somente essa conseguirá traduzir tais diferenciações. É possível, inclusive, dentro da própria formação de um coletivo feminista (identidade entre mulheres como ação política) uma dominação das premissas por parte da mulher proprietária em relação à mulher trabalhadora. É considerando essas interseccionalidades que existe dentro do movimento feminista uma corrente teórica dedicada ao feminismo interseccional, e a letra “I” de “interseccional” foi recentemente acoplada às siglas LGBTTI para considerar as sexualidades que não comportam as identidades sexuais mais bem formatadas dentro das possibilidades binárias.

Contudo, não restam críticas a tais formatações discursivas dos relatos, ainda que esses sejam contra-hegemônicos (isso considerando as críticas dentro da própria estrutura contra-hegemônica, uma vez que é de se prever que o paradigma hegemônico tenderá a ir de encontro a tais construções). Nesse sentido, Jean Comaroff coloca a seguinte questão:

Mais genericamente, por que a afirmação da etnicidade — como afirmação de uma identidade exclusiva, coerente e sem ambigüidades — ocorre na era translocal “pós-moderna”, uma era em que a individualidade é supostamente instável e as forças globais parecem roubar à vida local sua singularidade e coerência? (COMAROFF, 1997, p. 66).

Tal questão vem sendo colocada principalmente nas relações práticas dos discursos identitários: o que é ser mulher? Negr(x)? LGBTTI? Uma corrente do movimento feminista questiona a conceituação de “mulher” a mulheres transgêner(x)s (consideram o critério biológico para a formação da identidade “mulher”). Minha pele é clara, porém meu cabelo crespo, já que sou afrodescendente, teria isso algum efeito

sobre a minha identidade racial? A bissexualidade, não encaixada nem na lesbianidade tampouco na homossexualidade, existe? Nesse sentido, a conceituação de tais identidades quando colocadas em plano prático tem sofrido algumas ressalvas quando abordadas em linhas limítrofes, o que acontece frequentemente pela própria questão da instabilidade das interações frente ao fenômeno da globalização. Quem poderá se reivindicar enquanto mulher/negr(x)/LGBTTI para que assim possa ocupar a legitimidade do local de fala desses relatos? Novamente, poderia defender que a experiência apresentada/vivida socialmente será aquela que irá permitir (também) tal identificação. Porém, não sem problemáticas em torno.

Para exemplificar, poderei usar a questão da classe média e sua estruturação cultural, pelo menos no Brasil. A estética da classe média, bem como grande parte de sua constituição identitária, é, genericamente, uma apropriação de elementos da classe baixa e da classe alta. Da parcela elitista temos os novos ricos que se apropriam de elementos da estética e modos da aristocracia. Nesse caso, a classe média conservadora que faz questão de exibir símbolos reconhecidamente da aristocracia (literatura, filosofia, religião, valores, moda, comportamento, visão de mundo). Já da parcela dita classe média progressista evidencia-se a sutil apropriação de símbolos da classe trabalhadora e de elementos que inspiraram as chamadas revoluções populares. É possível encontrar no Brasil aquele tipo de indivíduo que possui renda familiar superior a dez salários mínimos, mas que encarna em si a identidade "proletária". Tudo que for popular esse indivíduo exibirá como parte sua. Frequentará os locais ditos populares, utilizará a moda dita não elitista e comunicará politicamente em defesa de causas ditas da classe trabalhadora, e vez ou outra compartilhará com sua empregada doméstica elementos culturais. A questão da esquerda festiva.

Tal apropriação, em formato de identidade, tem sido o que vem causando temor a tais discursos identitários. Uma polêmica recente nas redes sociais tem sido em torno do fato de mulheres brancas usarem turbantes, por exemplo: turbante é um símbolo da cultura negra, enquanto mulheres brancas lançam como a última tendência da moda e ainda reivindicam a possibilidade de o fazer. Tal fenômeno vem sendo interpretado como um dos braços da apropriação cultural: está na moda ser negr(x), desde que você não seja negr(x) e sofra com o racismo – ou não se identifique dentro desse espectro. Essa tem sido a avaliação do movimento negro. Se no aspecto racial, fica mais latente a apropriação, na questão de classe é mais sutil. Indivíduos que nunca colocaram um pé

numa fábrica ou participaram de lutas reais, incorporam em suas identidades toda essa carga. Indivíduos que nunca participaram da aristocracia ou tiveram capital cultural similar exibem gosto parecido. No fim das contas, a apropriação é uma atividade extremamente presente nas camadas médias, onde há uma circularidade entre os símbolos do popular e do aristocrático.

Por tais razões, Nancy Fraser propõe uma possibilidade de reconhecimento (ou formação dessas identidades) como uma questão de estatuto social na formação de lealdades afetivas compartilhadas:

o que requer reconhecimento no contexto da globalização não é a identidade específica de um grupo, mas o estatuto individual dos seus membros como parceiros de pleno direito na interação social (FRASER, 2002, p. 15).

Já “o falso reconhecimento é uma relação social de subordinação transmitida através de padrões institucionalizados de valor cultural” (FRASER, 2002, p. 16). Isso se refletiria também na apropriação cultural, algo que invisibiliza e até desestrutura a possibilidade prevista de reivindicação de poder aos grupos que relatam de forma contra-hegemônica as suas próprias experiências.

Diante desses fenômenos, questiona-se onde estariam inseridos os discursos identitários na seara dos direitos humanos (se é que haveria essa possibilidade). 1960 foi, para as Nações Unidas (ONU), a década da descolonização: “foi nela que se deu a independência do maior número de Estados afro-asiáticos emersos no sistema colonial” (ALVES, 2013, p. 91). Nesse mesmo contexto, as lutas do movimento negro norte-americano pelos direitos civis testemunharam os seus próprios êxitos, bem como, a partir da década de 1970 o movimento de mulheres ganhou força decisiva (ALVES, 2013). Após esse momento de discursos identitários para a conquista de direitos civis norte-americano, Lindgren Alves considera que houve dois movimentos: 1) o multiculturalismo segregador e; 2) a americanização dos movimentos de esquerda no Brasil (porque não, na américa-latina?) (ALVES, 2013, p. 100).

Para o primeiro movimento, Lindgren defende que se houve a expansão das experiências dos movimentos d(x)s negr(x)s e das mulheres, iniciados nos Estados Unidos e expandidos para o resto do mundo com as necessárias adaptações, foi porque ambos trouxeram em si, no que têm de vitoriosos, a mensagem do universalismo, sem a qual, dissolve a ideia dos direitos humanos. Para o referido autor, os discursos identitários só conseguem êxitos se estiverem em diálogo com as premissas do mundo

moderno: Estado-nacional, Democracia e Direitos Humanos. O que na concepção do autor tem gerado

a expressão ‘*culture wars*’ (guerras de culturas), significando os desentendimentos provocados pelo radicalismo identitário da militância ‘cultural’, o patrulhamento por ela dos estudos e da linguagem em geral, especialmente acadêmica, em detrimento da participação efetiva em causas sociais abrangentes (ALVES, 2013, p. 99).

Lindgren Alves teme o enfraquecimento da noção marshalliana de cidadania: nesses termos, a diferença poderia se tornar um direito resguardado pelas instituições modernas, o “direito à diferença”. Assim, a diferença estaria inserida dentro de discursos reivindicatórios de reconhecimento civil desse direito através da identidade. O autor vai além e considera que os discursos identitários só seriam exitosos ou positivos se utilizados em consonância a discursos pacíficos e não sectários, caso contrário, poderia ser instrumentalizado, numa linha de radicalização, podendo servir à intolerância (ALVES, 2013, p. 54). Não só, existe ainda o vislumbamento por esse autor da estrutura capitalista como uma superestrutura que, uma vez considerado os debates identitários como reflexos de uma fragmentação ideológica, o que resta dentro desse cenário é “o culto do mercado como ideologia dominante” (ALVES, 2013, p. 55). De fato, a questão do capitalismo enquanto superestrutura dominante inclusive da produção cultural desses debates identitários deve ser levada em consideração enquanto crítica à própria formação de tais discursos:

O capital não é um fenómeno económico e social. É a sombra que o princípio de razão projecta sobre as relações humanas. Prescrições tais como: comunicar, poupar tempo e dinheiro, controlar e prever o acontecimento, aumentar os intercâmbios, são todas próprias para estender e reforçar a “grande mónade” (LYOTARD, 1997, p. 76).

O movimento que Lindgren Alves tenta realizar se assemelha, talvez com melhores intenções, ao realizado em 1948 no momento da proclamação da *Declaração de Direitos Humanos*: através do agrupamento do discurso de universalidade ou totalizante modificar uma realidade que já não se apresenta como tal. Não seria mesmo esse um dos fatores da não observância na prática dos direitos humanos? A diferença enquanto direito é uma tática dos discursos identitários, mas não o fim.

Assim, Lindgren Alves tenta salvar os direitos humanos da fragmentação globalizante os apresentando como ideologia que conseguiria agregar em si os próprios debates identitários, ou até como possibilidade de mediação do diferendo. Acontece que a organização estatal, moderna, ocidental (ou seja, também cultural unificadora,

dominante em suas epistemologias) é o próprio fundamento para a vigência dos direitos humanos, e, em última instância, uma tentativa de consciência ética coletiva (COMPARATO, 2004, p. 60) baseada em todas as microestruturas de poder a que os debates identitários se opõe. Ou seja, há uma incompatibilidade na gênese de estruturação dos debates identitários como se apresentam em relação às bases epistemológicas dos direitos humanos.

Adentra-se a questão do conflito. Samuel Huntington tem o posicionamento, de que os próximos “conflitos mundiais” serão entre civilizações⁴³, ao invés das tensões entre príncipes, Estados. O referido autor elenca os fundamentos de tal percepção, dentre os quais está a animosidade existente entre as culturas não ocidentais que, se por um lado tem/tiveram a cultura ocidental enquanto referência de superioridade, por outro, resistem através de processos de “enraizamento” como forma de buscar identidade própria e de repudiar a força do ocidente. Nas palavras de Huntington:

(...) o crescimento da consciência-civilizacional é reforçada pelo duplo papel do ocidente. Por um lado, o ocidente está no auge do poder. Ao mesmo tempo, no entanto, e talvez como resultado, um fenômeno de retorno às raízes está ocorrendo entre as civilizações não-ocidentais. Cada vez mais se ouve referências a tendências em direção a uma viragem para dentro, a "Asianização", no Japão, no final do legado de Nehru e a "Hinduização" da Índia, o fracasso de ideias ocidentais do socialismo e do nacionalismo e, portanto, "re-islamização" do Oriente Médio, e agora um debate sobre a ocidentalização contra Russianização no país de Boris Yeltsin. O ocidente, no auge do seu poder confronta o não-ocidente que, cada vez mais, têm o desejo, a vontade e os recursos para moldar o mundo de formas não-ocidentais⁴⁴ (HUNTINGTON, 1993, p. 23, tradução nossa).

Considerando a visão de Huntington enquanto algo presumível e já presente nos dias atuais, como formular no lugar das estruturas racionalistas de direitos humanos algo que resolveria a questão do diferendo (possibilidade dentro de uma estrutura de pós-modernidade)? É provável que não haja resposta para tal. Mas o que se quer colocar é a indisponibilidade dos discursos de direitos humanos em oferecer uma solução possível para o caso dentro dos seus marcos teóricos. Frisando novamente:

⁴³ Compreendendo por civilização o conjunto identitário cultural que envolve religião, governo, economia, costumes étnicos etc. (HUNTINGTON, 1993).

⁴⁴ No original: (...) *the growth of civilization-consciousness is enhanced by the dual role of the West. On the one hand, the West is at a peak of power. At the same time, however, and perhaps as a result, a return to the roots phenomenon is occurring among non-Western civilizations. Increasingly one hears references to trends toward a turning inward and "Asianization" in Japan, the end of the Nehru legacy and the "Hinduization" of India, the failure of Western ideas of socialism and nationalism and hence "re-Islamization" of the Middle East, and now a debate over Westernization versus Russianization in Boris Yeltsin's country. A West at the peak of its power confronts non- Wests that increasingly have the desire, the will and the resources to shape the world in non-Western ways* (HUNTINGTON, 1993, p. 23).

a globalização está a descentrar o enquadramento nacional de uma forma que torna cada vez menos plausível postular o Estado nacional como o único contexto de atuação e a única instância que contém em si e regula a justiça social (FRASER, 2002, p. 18).

Por outro lado, os discursos de identidade enfrentam o desafio da apropriação cultural e dos culturalismos como máscaras de absorção do debate capitalista: “(...) o problema principal é que o capitalismo desenvolve suas tendências expansivas necessitando, ao mesmo tempo, homogeneizar e aproveitar a multiplicidade” (CANCLINI, 2007, p. 47). Isso pode ser exemplificado através da publicidade da última campanha da cerveja Skol⁴⁵ que ao perguntar qual a “cor da moda” responde como sendo “a sua, a minha, a dela (...)” e posteriormente expõe que

ninguém é diferente de ninguém, e ao mesmo tempo, ninguém é exatamente igual a ninguém. Essa é a única tendência desse verão, ser colorido (...). Preconceito ninguém quer ver, nem pitado. Verão Skol: redondo é sair do seu quadrado.

Um exemplo da absorção da pauta racial para se realizar a propaganda de um produto: no final das contas, o importante é vender cerveja e obter lucros em cima disso, independente de qual discurso irá ser adotado – o do politicamente correto tem sido a “moda”. Inegavelmente, os discursos identitários também estão virando tendência. Nesse sentido, a respeito das “questões originadas pela introdução espetacular das novas tecnologias na produção, difusão e consumo dos bens culturais” (LYOTARD, 1997, p. 42), segue:

Porquê fazer-lhes menção? Porque estão a transformar numa indústria aquilo que chamamos de cultura. Esta observação é banal. É também possível encarar esta mudança como uma reescrita. É uma palavra admitida pela gíria jornalística, “re-writing” e que se refere a uma já velha profissão. Este termo consiste precisamente em apagar todas as marcas deixadas num texto por associações inesperadas e “fantasistas”. As novas tecnologias deram grande impulso a esse trabalho já que submetem a cálculo exato qualquer inscrição sobre qualquer suporte, imagens visuais, sonoras, palavra, linhas musicais e por fim a própria escrita. A meu ver, o resultado notável deste processo não consiste, como Baudrillard o julga, na constituição de uma imensa rede de simulacros (LYOTARD, 1997, p. 42/43).

Por outro lado, trago através de um exemplo prático como também o debate identitário poderá emergir enquanto luta social: é o caso dos Menestreis MC’s na cidade de João Pessoa. Formado pelos MC’s Daniel Atalaia, 26 anos; Peter Fé, 22 anos e Edgar Silva, 27 anos, o grupo protagoniza a cena *rapper* pessoense juntamente com outros

⁴⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=gRXPrO5S634>

grupos de *rappers* que surgem a partir de bases socioculturais semelhantes: a) fazer frente à indústria cultural hegemônica; b) resistir às opressões de raça e classe visibilizando realidades de comunidades periféricas e c) possibilitar a politização de grupos historicamente marginalizados através do *Rap*, criando um plexo de simbologias e identidades que interligam sujeit(x)s submetidos às mesmas condições materiais. Evidentemente, as finalidades dos grupos de *rappers* na cidade de João Pessoa não se limitam às elencadas nesse trabalho, porém, por questões metodológicas, os três aspectos estabelecidos acima são referenciados a fim de analisar as letras das músicas enquanto um discurso que sobressalta.

As questões levantadas nas letras dos Menestreis MC's retratam bem a transversalidade dos sistemas estruturais de poder. E, por isso, a atuação do grupo não se restringe ao espaço de produção artística: considerando a construção do *Rap* enquanto um ato político, a arte dos *rappers* se imiscui em lutas que se concretizam no espaço urbano, ao que se pode constatar no videoclip “Atitude Illegal”, gravado na ocupação “Tijolinho Vermelho”⁴⁶ em João Pessoa, e em movimentos de militância social, como a participação na “Marcha da Maconha de João Pessoa”⁴⁷. Cria-se, assim, não só uma mera produção artística como também um espectro de politização que envolve todo o microcosmo relacionado a essa cultura contra-hegemônica. Nesse sentido, o desenvolvimento cultural contra-hegemônico do *Rap* enquanto ação política desenvolve o processo de auto-identificação (reconhecimento) de sujeit(x)s que vivem nas mesmas condições e que compartilham das experiências de opressões interseccionadas em nichos socialmente marginalizados. Há, portanto, o estímulo, através da cultura contra-hegemônica para que coletividades ultrajadas pelo sistema socioeconômico tomem para si a possibilidade de transformação do mundo ao seu redor e de sua própria condição de existência.

⁴⁶ O “Tijolinho Vermelho” foi uma ocupação urbana realizada por mais de 200 famílias a um prédio, abandonado há cerca de 20 anos, na área central da cidade de João Pessoa, o antigo Hotel Tropicana. De acordo com o movimento Terra Livre, que trata de questões urbanas na capital paraibana, essas pessoas ocuparam o local por falta de alternativas de moradia. “há anos [essas famílias] aguardam nas ruas, em casas alugadas a elevados preços, ou em áreas de risco, serem contempladas por programas habitacionais, estes insuficientes para a grande demanda habitacional do país”, informou em nota o movimento (TIJOLINHO VERMELHO, 2015).

⁴⁷A Marcha da Maconha é um movimento organizado nacionalmente, e tem por pauta central o antiproibicionismo e a descriminalização do tráfico de drogas, compreendendo ser a “guerra às drogas” uma guerra direcionada contra a juventude negra e periférica.

É nesse contexto que as linguagens emancipatórias aparecem: “revolução na veia, até o fim. Persistir, prosseguir, continuar vou sempre sim”⁴⁸. Torna-se concreta a criação e utilização não só de uma linguagem própria, mas de um plexo de simbologias que se encadeiam e se consubstanciam em uma realidade até então desconsiderada pelas redes de poder hegemônicas. Nesse passo, além de denúncias há proposições de transformações que nascem da periferia: “político safado a meta aqui é o seu fim”⁴⁹. “Tiro no cocão⁵⁰, tiro no cocão, político safado essa é a solução”⁵¹. Destaca-se que as soluções colocadas na voz da periferia nem sempre coadunam com a ideia de pacifismo propugnada pela linguagem clássica de direitos humanos. Pudera: não se conhece paz na periferia urbana brasileira o suficiente para que essa seja refletida na estética oriunda desse lócus. A palavra é “violência”, pois essa é a que permeia toda a experiência de uma vida levada à margem das estruturas sociais de poder. É a emergência de uma realidade que deixa à vista a condição de **conflito** social permanente: “(...) as relações de poder nas sociedades atuais têm essencialmente por base uma relação de força estabelecida, em um momento historicamente determinável, na guerra e pela guerra” (FOUCAULT, 2016, p. 275). Se a violência é uma prática de dominação, e se é esta a qual a própria dominação impõe às estruturas menos favorecidas, é através dessa que as soluções narradas pelos debates identitários aparecem: em narrativas que não se encaixam nos pressupostos dos direitos humanos.

Nesse contexto, a clássica concepção de direitos humanos, hegemonicamente estabelecidos, mostra-se insuficiente para aquilo que se diz propor, uma vez que reflete a própria estrutura social que espolia e subjuga coletividades. A contracultura estabelecida na periferia através do *Rap* é a voz de suas próprias experiências, e, desse modo, a violência é retratada porque é com a violência que convivem cotidianamente. Portanto, observa-se que esse movimento é contra-hegemônico, mas não necessariamente de direitos humanos. O que também não significa que não seja revolucionário, ao contrário: enseja transformações e rupturas na condição de vida d(x)s sujeit(x)s que se encontram sob as mesmas condições precárias de subsistência. É através do *Rap* dos Menestréis MC's que se enfrenta o desafio em quebrar o silêncio por parte de grupos excluídos do sistema socioeconômico, funcionando como onda difusora

⁴⁸ Trecho da música “Atitude Illegal” do grupo Menestreis MC's.

⁴⁹ Trecho da música “Atitude Illegal” do grupo Menestreis MC's.

⁵⁰ A expressão “cocão” se referencia a “cabeça” em gíria popular.

⁵¹ Trecho da música “Atitude Illegal” do grupo Menestreis MC's.

de ideários advindos da periferia. Assim, a atuação do grupo de *rapper* Menestreis MC's abarca o favorecimento de processos de “empoderamento” ao trabalhar na perspectiva do reconhecimento e valorização dos grupos sócio-culturais excluídos e discriminados, favorecendo sua organização e participação ativa na sociedade bem como a observância de processos de transformação necessários. Se existe um discurso dos direitos humanos para humanos direitos, noutro, (x)s “tort(x)s” humanos constroem a sua própria versão de humanidade.

Os modelos unilineares de formatação do mundo não mais são suficientes para acoplar as realidades (construídas através dos relatos) que se movimentam em muitas direções ao mesmo tempo. De forma genérica, “nenhum dos enquadramentos por si só se ajusta a todas as questões de justiça⁵² no contexto da globalização” (FRASER, 2002, p. 18). A concepção de direitos humanos até então (re)afirma não só os direitos humanos, mas também o que é ser humano. Os debates identitários vêm inverter essa lógica a partir da colocação das subjetividades/performatividades (subjugadas historicamente) enquanto o denominador da sua própria condição de determinação. Acontece que para se modificar as subjetividades é necessário também modificar as estruturas que produzem essas subjetividades.

Apreendeu-se dentro do vínculo social moderno que os direitos humanos seriam a saída contra os “males” das partes mais cruéis que a “humanidade” poderia gerar. Se tivermos isso, ainda temos muito pouco, considerando a existência dos discursos identitários no que se convencionou enquanto pós-modernidade (esses discursos também são limitados pelo próprio espaço-tempo de produção ou melhor, condicionados pelo período histórico no qual passaram a existir enquanto discurso). Para os discursos identitários, nessas Declarações de Direitos Humanos havia quase muito pouco para não dizer quase nada. Justifico: acreditou-se que conglomerando (ou universalizando) as identidades no “direito à diferença” resolveríamos a questão da “humanidade” (qual?), quando os discursos de identidade a partir da diferença refletem questões muito mais profundas que meramente o reconhecimento de direitos dentro do vínculo social moderno.

Dessa forma, voltando à pergunta realizada por Douzinas

⁵² A justiça significa aqui a remoção dos obstáculos à paridade de participação na sociedade (FRASER, 2002, p. 18).

os direitos humanos universais superam divergências morais ou são eles uma faceta do conflito? São eles uma ‘regra de julgamento’ que pode reconciliar os diferendos, na terminologia de Lyotard, ou são eles um diferendo a mais no conflito? (DOUZINAS, 2009, p. 143).

Os discursos de direitos humanos constituiriam mais um dos jogos de linguagem, só que legitimados a partir de premissas fundacionistas no vínculo social moderno. Ou seja, também estaria inserido na trama do diferendo.

3.2 Multidões singulares e o anti-fundacionismo: o esfacelamento do discurso de direitos humanos?

ESTA PLACA

Como se eu mesmo dissesse,
como se eu próprio afirmasse
(começa com *eu*, meu nome)
que sou o que me nomeia:
lugar de não ser ainda,
solo tão só prometido,
projeto de geografia
para depois de amanhã.
Meu nome não sou agora,
moro no mundo futuro.
Meu pai me deu esse nome
sem que eu pudesse fazê-lo.
Mal posso escrevê-lo certo
nos documentos que o pedem.
Não existo no meu nome,
coisa que vive sem mim.
Ele se diz sendo eu,
este nome que me afirma,
mas o que nele me aponta
é também o que me acusa
de eu não ser o que ele diz.
Queria viver sem nome,
ser o que sou: eu-ninguém.
Me chamarem — ei, você! —
e eu me reconheceria,
perfeitamente não sendo
senão uma coisa livre
do que jamais prometi.
Mas à cara está colada
(certas tintas não se apagam)
esta placa, este engano
à beira de mim-estrada.
Se terra, sou terra a terra,
o agora sem vaticínios
de um norte em que mel e leite
jorrassem fáceis, sem dor.
Só existo em chão estreito,
nuns versos de amor e morte,
palavras ditas no escuro,
fósforo, poço, você.
Sou o exilado do nome
que carrego, vice-versa,

sem ter nunca visto a pátria
 que minto quando me digo
 toda vez que respondo:
 como é que você se chama?
 Vou aos livros, não encontro.
 Pergunto. Não está no atlas.
 E o infinito infinito.
 A terra estará cumprida
 quando estiver concluída.
 Então, morrerei ali,
 sob ela, dentro dela,
 sem ser eu, sem eu, não ser.

Eucanaã Ferraz

Nesse ponto, a diferença nega até a si mesma, não podendo criar uma identidade. As críticas que saem de dentro dos discursos identitários estão centradas nos “limites necessários da política da identidade” (BUTLER, 2016, p. 23): é que mesmo quando a construção discursiva é elaborada com propósitos emancipatórios, esses são “minados pelas restrições do discurso representacional em que funcionam” (BUTLER, 2016, p. 23). Isso porque, e utilizando do exemplo feminista, “existe uma insistência prematura num sujeito estável do feminismo” o que ainda pressuporia “universalidade e unidade do sujeito do feminismo” (BUTLER, 2016, p. 23). Nesse sentido, Judith Butler chama atenção para a necessidade de se “repensar radicalmente as construções ontológicas de identidade na prática política feminista” (BUTLER, 2016, p. 24).

O que ocorre é o questionamento a respeito do momento em que essas identidades se constituem enquanto sujeit(x): uma ideia fundacionista como pressuposição de uma lei fixa e fundadora determinando tais identidades (e cada uma em sua regra de jogo específica) é o centro da crítica. Isso se dá, nos termos de Butler (2016), devido às exigências da política representacional.

Por representação, tem-se:

(...) a *representação* serve como termo operacional no seio de um processo político que busca estender visibilidade e legitimidade às mulheres como sujeitos políticos; por outro lado, a representação é a função normativa de uma linguagem que revelaria ou distorceria o que é tido como verdadeiro sobre a categoria das mulheres (BUTLER, 2016, p. 18).

Acontece que

‘O sujeito’ é uma questão crucial para a política, e particularmente feminista, pois os sujeitos jurídicos são invariavelmente produzidos por via de prática de exclusão que não ‘aparecem’ uma vez estabelecido a estrutura jurídica da política (BUTLER, 2016, p. 19).

A representação nesse sentido é a fundamentação do jogo de regras de uma construção de “mulher” no movimento feminista: existe uma “integridade ontológica do sujeito” ainda que seja narrada através de critérios estabelecidos pelas próprias “mulheres”. A questão é: que mulheres são essas? As ordas de poder/linguagem permanecem no interior da construção dos relatos identitários, eis a questão. Insisto:

(...) com vistas a fortalecer a aparência de representatividade das reivindicações do feminismo, [os relatos feministas] motivou ocasionalmente um atalho na direção de uma universalidade categórica ou fictícia da estrutura de dominação, tida como responsável pela produção da experiência comum de subjugação das mulheres” (BUTLER, 2016, p. 22).

O debate passará a ser exposto em termos de crítica feminista inserida em seu próprio seio, mas que, tendo por base a identidade, poderá haver a extensão dessas críticas de cunho epistemológico a outras identidades que por meio desses discursos constroem-se e são construídas temporalmente. Nesse sentido, Denise Riley⁵³ expõe que

As idéias de temporalidade aqui sugeridas não precisam, é claro, ser restritas a "mulheres". A impermanência das identidades coletivas em geral é um problema urgente para qualquer movimento emancipador que se lance no apelo à solidariedade, à causa comum de um novo grupo ou a uma identidade de grupo ignorada. Isso afligirá as consolidações raciais, nacionais, ocupacionais, de classe, religiosas e outras (RILEY, 2003, p. 16).

É certo da necessidade de uma linguagem específica para narrar os relatos subjugados pelo Relato, só que nessa formação da linguagem também existem os critérios a serem estabelecidos para o jogo. Assim, Judith Butler (2016) coloca a vinculação entre “gênero” e “sexo” insere também em um historicizismo. Ainda que seja plausível a consideração da deslegitimação do Relato por meio de outras narrativas que emergem a partir das experiências – o saber que não vem pela cognição, mas sim pela experiência – essa estruturação de relato tendo por base um “eu” preexistente como narrador também tem sido problemático dentro dos debates identitários. Esse processo de narração (quando o narrador é o próprio sujeito – o “eu” relatando a si) seria propulsor da exclusão daquel(x)s não inseridos dentro de qualquer categoria, situações nas quais a diferença se torna anormalidade. (X)s anormais seriam a singularidade da diferença normatizada e normatizadora. Por meio da genealogia feminista, Butler

⁵³ *The ideas of temporality which are suggested here need not, of course, be restricted to "women". The impermanence of collective identities in general is a pressing problem for any emancipating movement which launches itself on the appeal to solidarity, to the common cause of a new group being, or an ignored group identity. This will afflict racial, national, occupational, class, religious and other consolidations (RILEY, 2003, p.16).*

questiona a universalidade a respeito da formatação de categorias⁵⁴. Aparece como um paradoxo inevitável: se por um lado é necessário um jogo próprio de regras de linguagem para se narrar o relato de si enquanto forma de fazer emergir relatos contra-hegemônicos ao Relato, por outro, o estabelecimento dessas regras no interior dessas identidades já é um jogo de poder/linguagem entre aquelas que as constituem.

Por isso, Beatriz Preciado insere no contexto a questão da contrassexualidade. Essa seria voltada para a tentativa de se pensar sobre o assunto fora da “produção disciplinar da sexualidade em sociedades liberais” (PRECIADO, 2014, p. 22):

É hora de deixar de estudar e de escrever sexo como parte da história natural das sociedades humanas. A ‘história da humanidade’ se beneficiaria se fosse rebatizada como ‘histórias das tecnologias’, sendo o sexo e o gênero dispositivos inscritos em um sistema tecnológico complexo (PRECIADO, 2014, p. 23).

Para o filósofo,

a forma mais eficaz de resistência à produção disciplinar da sexualidade em nossas sociedades liberais não é a luta contra a proibição (como aquela proposta pelos movimentos de liberação sexual antirrepressivos dos anos setenta), e sim a contraproduktividade, isto é, a produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna (PRECIADO, 2014, p. 22)

Ou seja, propugna que a produção de relatos como forma de reivindicação de poder ainda está inserido dentro de mecanismos de estruturação das metanarrativas, a questão são as (des)construções fora desses parâmetros. Seria possível? Foco na questão da multiplicidade de (im)possibilidades em termos de produção de subjetividades. O momento de estabelecimento dos processos de subjetivação ou como se dão os processos de subjetivação. Essa constituição da identidade ou as formas que se colocam para tanto é o ponto focal. Seria de se desconfiar que nesses processos de subjetivação, ou formação de identidade, exige-se um estabelecimento normativo para o encaixe entre o corpo e a sua estrutura social apresentada (o que (x)s outr(x)s veem e/ou o que se relata de si). É possível a subjetivação exposta sem a necessária finalização em uma identidade fixa ou em um sujeito universalizável?

O corpo é a posse do saber através da afetação da linguagem, é o solo para criação do relato. Em uma linha foucaultina, tem-se “como certos códigos prescritivos historicamente estabelecidos determinavam certo tipo de formação do sujeito.” (BUTLER, 2015, p. 28). Nesse contexto,

⁵⁴ Referente à “cristalização da categoria de mulher” (RILEY, 2003, p.1, tradução nossa). “*Crystallisations of women as a category*” (RILEY, 2003, p.1).

o sujeito se forma em relação a um conjunto de códigos prescrições ou normas e o faz de maneiras que não só (a) revelam a constituição de si como um tipo de *poiesis*, mas também (b) estabelecem a criação de si como parte de uma operação de crítica mais ampla. (...) Investidas de poder e obstinação, essas normas estabelecem os limites do que será considerado uma formação inteligível do sujeito dentro de determinado esquema histórico (BUTLER, 2015, p. 29).

Acontece que quando as narrativas são (des)legitimadas a partir das experiências do sujeito (do “eu” enquanto narrador) ainda assim insurge uma base fundacionista e ficta de determinação/delimitação da subjetividade que logo se transforma em categoria. Isso porque no relato auto-narrativo,

à medida que crio uma sequência e ligo um evento a outro oferecendo motivações para iluminar as pontes entre eles, criando padrões claros, identificando determinados eventos ou momentos de reconhecimento como centrais, até mesmo assinalando certos padrões recorrentes como fundamentais, não comunico meramente algo sobre meu passado, embora não haja dúvidas de que parte do que faço consiste nisso. Eu também enceno o si-mesmo que tento descrever; o “eu” narrativo reconstitui-se a cada momento que é evocado na própria narrativa (BUTLER, 2015, p. 89).

Torna-se uma questão (também) de temporalidade: quando e como nascem os sujeitos: no passado utilizado para justificar/(des)legitimar os sujeitos narrativos desse (outro) sujeito ou no “agora” (momento de narração), na produção desse relato instantâneo? Dentro do contexto exposto, resume-se ao agora. Afinal, “o ‘eu’ não pode fazer um relato definitivo ou adequado de si mesmo porque não pode retornar à cena de interpelação que o instaurou e não pode narrar todas as dimensões retóricas da estrutura de interpelação na qual ele relata a si mesmo” (BUTLER, 2015, p. 90). Existe uma “erupção do não-narrável” e isso faz com que “o ‘eu’ arruíne a minha história”. (BUTLER, 2015, p. 89). É por isso que “todo o trabalho da contrassexualidade está dirigido contra, opera e intervém nesse âmbito temporal” (PRECIADO, 2014, p. 24):

há também uma temporalidade do acontecimento na qual cada fato escapa à causalidade linear. Uma temporalidade fractal constituída de múltiplos ‘agoras’, que não podem ser o simples efeito da verdade natural da identidade sexual ou de uma ordem simbólica (PRECIADO, 2014, p. 24).

Essa seria a construção de uma multidão formada por singularidades, (x)s anormais (deformidades oriundas da incapacidade de repetir a “base” identitária), que não se encaixam nem nas diferenças, ou no produto delas: os “eus” categorizados. Poderíamos colocar essas singularidades, inclusive, como pontos de interseccionalidades entre as identidades categorizadas. Essa multidão “(...) traz consigo mesma como fracasso ou resíduo, a história das tecnologias de normalização

dos corpos (...).” (PRECIADO, 2014, p. 24). Por isso, o relato identitário estaria associado à representação performativa dessas identidades enquanto ficções culturais. Ou seja, a performatividade seria uma ação pública configurada a partir da estilização de atos e da reiteração das identidades (BUTLER, 2016). Nesses termos, Butler diferencia expressão de performatividade: expressão surgiria em relações arbitrárias ou nas descontinuidades ocasionais das bases culturais já estabelecidas temporalmente; enquanto que a performatividade seria estruturada por “atos repetidos que buscam aproximar o ideal de uma base substancial de identidade.” (BUTLER, 2016, p. 243) e conclui: “Se (...) as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação cultural, são performativos, então não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido.” (BUTLER, 2016, p. 243). Ou seja, a evocação dos discursos identitários é um ato performativo e não narrativo (BUTLER, 2015, p. 89) e, portanto, guardam em si bases fundacionistas reconstituídas. Existiria o fim do corpo como este foi definido pela modernidade.

Grada Kilomba, por sua vez, ao analisar a situação de Kathleen, uma aluna negra em uma classe escolar composta por brancos, coloca que essa se torna uma representante da “raça”. O fato de ter que representar a sua negritude faz emergir o racismo: “ (...) Kathleen tem que representar aqueles que não estão lá, e os negros não estão lá porque o acesso às estruturas é negado.” (KILOMBA, 2010, p. 108, tradução nossa).⁵⁵ Esse processo de “obrigatoriedade” da representação de tal identidade é um “ (...) processo de identificação absoluta – ou essencialismo – no qual se é apenas visto como uma ‘raça’.” (KILOMBA, 2010, p. 108, tradução nossa) e isso só é possível porque no racismo se nega o direito à subjetividade. Nesse sentido, “Kathleen não é apenas Kathleen, se é um ‘corpo’, ela é uma ‘raça’, ela é uma ‘história’” (KILOMBA, 2010, p. 108, tradução nossa)⁵⁶. Acontece que essa obrigatoriedade não se restringe à representação apenas,

Há outra dimensão descrita por Kathleen. Não só ela tem a responsabilidade de representar a “raça” - uma “raça” encarnada por conotações negativas - ela também tem que defendê-la. Como o racismo é um regime discursivo e outro

⁵⁵“(...) Kathleen has to represent those who are not there, and black people are not there because their access to structures is denied” (KILOMBA, 2010, p. 108).

⁵⁶“this process of absolute identification - or essentialism - in which one is merely seen as a “race” is only possible because within racism one is denied the right to subjectivity. Kathleen is not just Kathleen, she is a “body”, she is a ‘race’, she is a ‘history’” (KILOMBA, 2010, p. 108).

biológico, tais equivalências - falta de sabedoria, falta de cultura, falta de história, falta de linguagem, falta de inteligência - se tornam aceitas. Nesse sentido, Kathleen não é uma simples estudante em uma sala de aula, é uma estudante negra observada e impressa em imagens racializadas que ela tem que se opor a cada dia. Ela tem que se certificar de que ela pode provar que "éramos inteligente ou se não mesmo mais esperto do que o branco (outros)". (KILOMBA, 2010, p. 109, tradução nossa)⁵⁷.

Ou seja, a estilização das identidades através da performance, que Judith Butler coloca enquanto crítica inserida no seio dos debates identitários, é apenas uma das facetas dessa trama: não se nega o essencialismo que esses discursos trazem na configuração d(x)s sujeit(x)s que relatam suas experiências de contra-hegemonia. Mas, ao mesmo tempo, como colocado por Grada Kilomba, a identidade não é necessariamente uma performance enquanto ação, parte (também) de uma estruturação social de violência incrustada no corpo: quando até mesmo a básica existente do corpo já insere a situação de opressão e a necessária/obrigatória representação de determinada identidade. Nesse aspecto, Preciado afirma que não se trata em “rejeitar a hipótese das construções sociais ou psicológicas de gênero [ou qual seja a identidade formada], mas as ressitua como mecanismos, estratégias e usos em um sistema tecnológico mais amplo.” (PRECIADO, 2014, p. 24). A própria Judith Butler assume sua posição dentro do feminismo, e realiza a crítica inserida nessa retórica.

Quando contextualizada a realidades latino-americanas, ou países colonizados, a possibilidade colocada por Judith Butler e Preciado sofre críticas, principalmente em termos descoloniais. A respeito da acepção epistemológica de Judith Butler, Pedro Costa afirma “(...) jamais serei Judith Butler, mas sendo mais próximo de Nízia Floresta me contento com a tradução cultural que posso fazer da Butler e de suas teorias, numa infidelidade criativa que me surpreende e cria algo novo.” (COSTA, 2014). Isso porque, apesar do contraponto descolonial alçado às “identidades disciplinadas” (MIGNOLO,

⁵⁷ “There is another dimension described by Kathleen. Not only does she have the responsibility of representing the 'race' - a 'race' embodied by nHá outra dimensão descrita por Kathleen. Não só ela tem a responsabilidade de representar a "raça" - uma "raça" encarnada por conotações negativas - ela também tem que defendê-la. Como o racismo é um regime discursivo e outro biológico, tais equivalências - falta de sabedoria, falta de cultura, falta de história, falta de linguagem, falta de inteligência - se tornam aceitas. Nesse sentido, Kathleen não é uma simples estudante em uma sala de aula, é uma estudante negra observada impressa em imagens racializadas que ela tem que se opor a cada dia. Ela tem que se certificar de que ela pode provar que “éramos apenas um inteligente ou se não mesmo mais esperto do que o branco (outros)egative connotations - she also has to defend it. Since racism is a regime that is discursive and another biological, such equivalences - lack of wisdom, lack of culture, lack of history, lack of language, lack of intelligence - become accepted. In this sense, Kathleen is not a simple schoolgirl in a classroom, is an observed black schoolgirl impressioned in racialized images that she has to oppose every day. She has to make sure that she can prove 'we were just a smart or if not even smarter than the (white) others’” (KILOMBA, 2010 p. 109).

2008), que segue na linha das críticas de Butler em termos de fundacionismo das identidades, Mignolo identifica que no jogo identitário (da diferença) criado pela pós-modernidade, ainda assim, permanecemos pres(x)s a marcos epistemológicos ocidentais e coloniais. Afinal, a modernidade no contexto latino-americano se reverberou no poder colonial, na colonialidade.

De maneira geral, a constatação das teorias pós-coloniais e das teorias descoloniais latino-americanas é no sentido de que a herança colonial não se encerra com o final formal do período colonial, mas ao contrário, existe toda uma cultura condicionada pelo processo colonial desde o período da colonização até os dias atuais (ASCHROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 169). Nessa direção apontam os estudos pós-coloniais e subalternos de autores anglófonos provindos de ex-colônias europeias no Oriente Médio e na Ásia, a exemplo de Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak e Homi Bhabha, que atribuiram à colonização uma dimensão epistemológica e ideológica (BLANCO, 2009, p. 72), atentando para o fato de que a colonização, para além de exploração econômica, constituiu igualmente a imposição de uma racionalidade sobre outros modos de saber, tendo sido tal dominação cultural essencial para facultar a dominação econômica. É nesse contexto em que se faz mais adequado falar antes em “colonialidade” que em colonialismo para se remeter à dimensão epistemológica, cultural e simbólica de tal fenômeno (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 20).

Ao tratar da questão da essencialização do outro, fundamental para que se estabelecesse o domínio colonial do ocidente, Said atenta para o fato de que tais criações de representações e concepções de mundo, e assim de formação de subjetividades concretas, foram essenciais para que se tornasse viável a submissão ao poder econômico e político europeu, isto é, não seria possível a dominação apenas pela força, sendo este elemento representacional e ideológico primordial. Assim, a construção de um imaginário oriental e ocidental, enquanto formas de pensamento e de viver são elementos que devem constar em toda explicação que se pretenda completa, seja econômica ou sociológica, acerca do colonialismo (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 22). O aparato anglo-saxão no debate da teoria pós-colonial não é suficiente para permitir vislumbrar a especificidade do debate latino-americano sobre a modernidade/colonialidade, que propõe uma ruptura mais profunda – a descolonização do pensamento –, ensejando uma desobediência epistêmica com relação ao conhecimento europeu canônico, mesmo aqueles considerados mais críticos, a exemplo

Escola de Frankfurt e do pós-estruturalismo (BRAGATO, 2014, p. 211), o pensamento descolonial será dado a partir do aporte teórico trazido sobretudo por Walter Mignolo e Aníbal Quijano.

O pensamento descolonial latino-americano se localiza na trilha das formas de pensamento contra-hegemônicas da modernidade e tem inspiração nos movimentos de resistência ao colonialismo a partir da asserção de que a modernidade não se trata de um fenômeno linear e homogêneo⁵⁸, e assim as formas de saber e de conhecimento hegemônicos tampouco foram os únicos produzidos ao longo das últimas cinco décadas (MIGNOLO, 2005, p. 12). Conclui Mignolo (MIGNOLO, 2005, p. 17) que a prática epistêmica descolonial tem como fim a descolonialidade do poder e emerge enquanto resposta à formação destas estruturas de dominação, que serão chamadas de matriz colonial de poder por Quijano. Nesse contexto, são elencadas as seis principais premissas do projeto da modernidade/colonialidade

1. Não há modernidade sem colonialidade, porque a colonialidade é constitutiva da modernidade.
2. O mundo moderno/colonial (e a matriz colonial de poder) têm origem no século XVI, e a descoberta/invenção da América é o componente colonial da modernidade, cuja face invisível é o Renascimento europeu.
3. O Iluminismo e a Revolução Industrial são momentos históricos derivados que consistem na transformação da matriz colonial de poder.
4. Modernidade é o nome do processo histórico no qual a Europa inicia seu progresso em direção à hegemonia. Ele carrega uma face obscura, a colonialidade.
5. Capitalismo, da forma que conhecemos hoje, é uma das essências do conceito de modernidade e sua face obscura, a colonialidade.
6. Capitalismo e modernidade/colonialidade tiveram um segundo momento histórico de transformação após a Segunda Guerra Mundial, quando os EUA tomaram a liderança imperial, anteriormente detida, em tempos diversos, tanto pela Espanha quanto pela Inglaterra.” (MIGNOLO, 2005, p. 18, tradução nossa)⁵⁹

Nesse contexto, Mignolo diferencia a “política de identidade” da “identidade em política” (MIGNOLO, 2008). A opção descolonial a respeito do assunto está

⁵⁸Dussel, à guisa de exemplo, considera a existência de duas modernidades, a primeira que se inicia em 1492 e a segunda, geralmente identificada com a única modernidade (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 49).

⁵⁹ “1. *There is no modernity without coloniality, because coloniality is constitutive of modernity.* 2. *The modern/colonial world (and the colonial matrix of power) originates in the sixteenth century, and the discovery/invention of America is the colonial component of modernity whose visible face is the European Renaissance.* 3. *The Enlightenment and the Industrial Revolution are derivative historical moments consisting in the transformation of the colonial matrix of power.* 4. *Modernity is the name for the historical process in which Europe began its progress toward world hegemony. It carries a darker side, coloniality.* 5. *Capitalism, as we know it today, is one of the essence for the conception of modernity and its darker side, coloniality.* 6. *Capitalism and modernity/coloniality had a second historical moment of transformation after World War II when the US took the imperial leadership previously enjoyed at different times by both Spain and England*” (MIGNOLO, 2005, p. 18).

associada a uma desconstrução epistemológica dos referenciais colonizadores (o que inclui os pós-modernos). A “política de identidade” estaria associada à suposição de essencialização das identidades, ou seja, à existência de aspectos fundacionais na construção d(x)s sujeit(x)s. Mignolo alerta, portanto, que quanto à política de identidade, nessa existe a possibilidade do desenvolvimento da intolerância, por considerar a assunção de posições fundamentalistas, representando sempre um perigo (MIGNOLO, 2008). Mignolo não desconsidera as políticas afirmativas (institucionais) em torno das construções identitárias: é justamente por isso que defende a “identidade em política”. Acontece que “a ‘política identitária’ dominante se manifesta através de conceitos universais abstratos como ciência, filosofia, Cristianismo, liberalismo, Marxismo e assim por diante” (MIGNOLO, 2008, p. 289). Isso incluiria, inclusive, as críticas de Judith Butler ao fundacionismo identitário.

A “política em identidade” estaria associada à revelação de uma identidade escondida em teorias de pretensões democráticas universais. Por esse prisma, as identidades que emergem sob os discursos identitários enquanto contraponto à modernidade seriam identidades racializadas (ou disciplinadas), que foram erigidas pela hegemonia das categorias de pensamento, histórias e experiências do ocidente (mais uma vez, fundamentos gregos e latinos de razão moderna/ imperial). Dessa forma, “o controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência ‘natural’ do mundo.” (MIGNOLO, 2008, p. 289). Nesse sentido:

As identidades construídas pelos discursos europeus modernos eram raciais (isto é, a matriz racial colonial) e patriarcais. Fausto Reinaga (o aymara intelectual e ativista) afirmou claramente nos anos 60: “Danem-se, eu não sou um índio, sou um aymara. Mas você me fez um índio e como índio lutarei pela libertação” (MIGNOLO, 2008, p. 290).

Assim, a identidade em política estaria centrada na

organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas (por exemplo, não havia índios nos continentes americanos até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de escravos no Atlântico) por discursos imperiais (nas seis línguas da modernidade européia – inglês, francês e alemão após o Iluminismo; e italiano, espanhol e português durante o Renascimento) (MIGNOLO, 2008, p. 289).

A proposta colocada por Mignolo se associa à desnaturalização da construção racial e imperial da identidade do mundo moderno apesar do próprio autor considerar

essa dificuldade em uma economia capitalista. (MIGNOLO, 2008). Assim, diante das estruturas de poder,

a identidade em política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização). Todas as outras formas de pensar (ou seja, que interferem com a organização do conhecimento e da compreensão) e de agir politicamente, ou seja, formas que não são descoloniais, significam permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades (MIGNOLO, 2008, p. 290).

Assim, a identidade em política se constitui enquanto opção a uma economia orientada em direção à reprodução da vida e ao bem-estar de muitos a partir de uma política de representação na qual o poder está na comunidade (e sua reconstituição em contraposição à colonialidade) e não no Estado (instituição moderna e ocidental) ou em qualquer outra instituição administrativa equivalente (MIGNOLO, 2008). Não se trata de uma ignorância em relação ao que já foi institucionalizado enquanto conhecimento, a opção descolonial é epistêmica, seria a construção de um espaço simbólico como contraponto ao domínio dos conceitos ocidentais (MIGNOLO, 2008).

Nesse ponto do trabalho, as críticas à essencialização dos discursos identitários partem de que apesar desses conseguirem abarcar sujeit(x)s historicamente invisibilizad(x)s (dentro de suas qualidades específicas de construção – e isso também envolve os processos de globalização) e coletiviza-los ainda que reconhecendo as diversas realidades construídas em torno desses, esses mesmos discursos não contemplam tudo. Tudo? Haveria (x) não-identificad(x), (x) não-denominad(x), (x) não-determinad(x). Tudo tão “não” que não caberia em qualquer discurso feito para caber. Assim, os discursos identitários distribuídos como contraponto às bases epistemológicas modernas sofrem críticas dentro da sua própria estrutura o que pode ser considerado um sintoma tanto da fragmentação dos tempos quanto da luta pelo poder discursivo (e, portanto, também material) que se reflete no movimento da “crítica da crítica da crítica” - fenômeno de deslegitimação que marca o vínculo social pós-moderno. A existência desse fenômeno demonstra o quanto as possibilidades universalistas modernas estão sendo apresentadas como uma distopia. O que não quer dizer que inexistam possibilidades universalistas.

Judith Butler questiona: “A ‘unidade’ é necessária para a ação política efetiva? Não será, precisamente, a insistência prematura no objetivo de unidade a causa da fragmentação cada vez maior e mais acirrada das fileiras?” (BUTLER, 2016, p. 40) e,

após, considera que não necessariamente a unidade ou universalização é necessária para se pensar politicamente, uma vez que “certas formas aceitas de fragmentação podem facilitar a ação, e isso exatamente porque ‘a unidade’ da categoria das mulheres não é nem pressuposta nem desejada” (BUTLER, 2016, p. 40). (Quais mulheres não desejam? Seria uma pergunta em contraponto). Por outro lado, Mignolo afirma que “o pensamento descolonial é a estrada para a pluri-versalidade como um projeto universal” (MIGNOLO, 2008, p. 300). Ou seja, as possibilidades universalistas existem enquanto utopia – quando existem, mas dependerá também de qual universalidade será essa, como será colocada, em qual contexto e a partir de quais sujeit(x)s.

Volta-se, então, para como lidar com direitos humanos nesse contexto que ainda assim não deixa de ser reivindicatório (deixa? – partindo do pressuposto que direitos surgem a partir de sujeit(x)s reivindicatórios). Os processos de (des)legitimação por meio dos jogos de linguagem, onde cada discurso estaria determinando e sendo determinado pelas próprias regras do jogo no qual se insere refletem os conflitos de poder que emanam das estruturas sociais. Se no diferendo ainda se considera a ausência de regra aplicável ao caso por inexistir uma única regra que ofereça uma solução equitativa para as duas partes, aqui se desconsidera a existência de regra possível para qualquer solução referente aos conflitos existentes entre os jogos de linguagem. Seria o fim dos direitos humanos?

CAPITULO 4 – DIREITOS HUMANOS SEM FUNDAMENTOS: UMA ABORDAGEM A PARTIR DE RICHARD RORTY.

Em termos de direitos humanos, se o problema são os fundamentos modernos, então, deve-se retirá-los. Nesse contexto de crise dos fundamentos dos direitos humanos, Richard Rorty desenvolve um pensamento centrado no anti-fundacionismo: põe em xeque a racionalidade enquanto dotada da atribuição de criar ou descobrir a melhor maneira de se operacionalizar os direitos humanos. Ao questionar “verdade” enquanto algo absoluto e transcendental considera teorizações ineficientes como forma de materialização dos direitos humanos. Dessa forma, o filósofo sugere o abandono do discurso racional universalista, ensejando o desenvolvimento da sentimentalidade: é a experiência a favor da construção de uma cultura dos direitos humanos.

A respeito do conceito de cultura dos direitos humanos, Rorty observa:

Uso o termo ‘cultura de direitos humanos’, emprestado do jurista argentino Eduardo Rabossi. Num artigo chamado ‘Naturalização dos Direitos Humanos’, Rabossi argumenta que os filósofos deveriam pensar nesta cultura como um novo e bem-aceito fato do mundo pós-holocausto. Eles deveriam parar de tentar ignorar esse fato, parar de tentar detectar e defender seus chamados ‘pressupostos filosóficos’⁶⁰ (RORTY, 1993, p. 115-116, tradução nossa).

Rabossi, por sua vez, questiona se é pertinente uma doutrina baseada no fundacionismo/racionalismo dos direitos humanos. E considera que talvez os fundamentos dos direitos humanos, como pressupostos filosóficos, estejam sustentando uma tese sem interesse para os próprios direitos humanos, talvez sendo algo de um mundo já superado. Na linha do pensamento de Rabossi, direitos humanos deverão ser compreendidos enquanto uma cultura. Nesse sentido,

La cultura de los derechos humanos (o el fenómeno de los derechos humanos) es, en nuestro tiempo, un hecho-del-mundo. Es, en efecto, un amplio y extremadamente complejo hecho-del-mundo. Como tal, establece frenos en el pensamiento filosófico de los derechos humanos (RABOSSI, 1990, p. 161).

É possível, inclusive, segundo Rabossi, considerar que já existe contemporaneamente uma florescente cultura de direitos humanos, isso porque, estamos

⁶⁰ No original: “I borrow the term ‘humam rights culture’ from the Argentinian jurist and philosopher Eduardo Rabossi. In an article called ‘Human Rights Naturalized’, Rabossi argues that philosophers should think of this culture as a new, welcome fact of the post-holocaust world. They should stop trying to get behind or beneath this fact, stop trying to detect and defend its so called ‘philosophical presuppositions’” (RORTY, 1993, p. 115-116).

acostumados a rechaçar certos tipos de violações aos direitos humanos, nos manifestamos contra. Além do mais, é possível reconhecer a existência de grupos e movimentos a favor dos direitos humanos: defendemos, criticamos, nos unimos a eles. (RABOSSI, 1990). Ou seja, já estamos inseridos em uma cultura de direitos humanos, ainda que esses sejam violados:

Los derechos humanos se encuentran profundamente integrados en nuestra cultura. Esto es un hecho. Pero también es un hecho que existen violaciones de los derechos humanos, «voces antitéticas», y un mundo que se halla aún lejos de un disfrute general de los derechos humanos. Pero este último hecho no implica la falsedad de la primera afirmación, es decir, que los derechos humanos se encuentran profundamente integrados en nuestra cultura. Porque existen, podemos «ver» y expresar las violaciones de los derechos humanos, por ejemplo (RABOSSI, 1990, p. 170).

O referido autor reconhece que os direitos humanos (clássicos) estão embasados em uma concepção ética e moral (um sistema de valores) direcionadas à universalização por meio da positivação desses em um sistema normativo (RABOSSI, 1989, p. 333). Apesar de se contrapor aos embasamentos filosóficos dos direitos humanos, Rabossi os considera como “um salto qualitativo” na história da humanidade (RABOSSI, 1989). Ou seja, não desconsidera a possibilidade referente aos direitos humanos, apenas propõe outras bases epistemológicas para além das fundacionistas, seria a cultura de direitos humanos. Isso porque,

Mi opinión principal es que el mundo ha cambiado, y que el fenómeno de los derechos humanos convierte el fundamentalismo de los derechos humanos en pasado de moda e inaplicable. Esto no significa que los filósofos hayan de permanecer callados ante los derechos humanos. Por el contrario, es un campo donde se necesita perspicacia filosófica: 1. para diseñar un marco operativo conceptual con el fin de describir y valorar el fenómeno de los derechos humanos; 2. para ayudar a la clarificación conceptual de los términos clave, de las dificultades normativas y problemas de diseño; 3. para elaborar la importancia filosófica de lo que he venido llamando «el punto de vista teórico (RABOSSI, 1990, p. 174-175).

Desse modo, Rorty afirma ampliar e defender a alegação de Rabossi, de não valer a pena levantar a questão dos seres humanos terem ou não os direitos enumerados na Declaração de Helsinki (RORTY, 1993), já que o fundamento racional e, portanto, da positivação desses direitos, não seria determinante quanto a violação (ou não) dos direitos humanos. Richard Rorty, portanto, com uma visão otimista e sensível do problema acerca da efetividade dos direitos humanos, parte da perspectiva da funcionalidade e utilidade: modelos novos e originais são sugeridos não porque o discurso tradicional dos direitos humanos foi suplantado por algum “raciocínio lógico”, mas pela percepção de que o modelo anterior não trouxe os efeitos concretos almejados

para que a sua conservação seja defendida. Nesse sentido, a filosofia neopragmatista não tem a pretensão de ter o seu modelo colocado acima do desenvolvido através do racionalismo, mas visa realizar essa (des)estruturação por uma questão de maior utilidade/efetividade. Para além das críticas direcionadas ao discurso tradicionalista dos direitos humanos, o neopragmatismo rortyano constrói versões alternativas sobre as possibilidades e usos da sensibilidade, do conhecimento, da arte e da moralidade a fim de possibilitar a materialização de uma cultura baseada nos direitos humanos. Assim, segundo Richard Rorty:

A crítica “imane” do antigo paradigma é relativamente ineficaz. Em termos mais específicos, a maneira mais eficaz de criticar as atuais descrições de determinado exemplo de opressão dos fracos como um “mal necessário” [o equivalente político de uma “anomalia desprezível”] é explicar por que ele não é de fato necessário, esclarecendo de que modo uma mudança institucional específica o eliminaria. Isso significa esboçar um futuro e um cenário alternativo da ação política, capazes de nos transpor do presente para o futuro (RORTY, 1996, p. 227).

Richard Rorty parte do relato de um jornalista presente na guerra da Bósnia a respeito dos procedimentos de tortura que os sérvios submetiam os muçulmanos: observa, de forma pragmática, que a falta de observância dos direitos humanos não está associada ao desconhecimento do seu “conceito” pelos violadores, mas sim ao fato destes considerarem as suas vítimas enquanto não humanas. Nessa esteira, sobre a questão, afirma:

A moral a ser tirada da história de David Rieff é que assassinos e estupradores sérvios não pensam em si mesmos como violadores de direitos humanos. Para eles, essas coisas não estão sendo realizadas com outros seres humanos, mas com os *mulçumanos*. Eles [sérvios] não estão sendo desumanos, mas apenas discriminando entre os verdadeiros seres humanos e os pseudohumanos (RORTY, 1993, p. 112, tradução nossa)⁶¹.

Desse modo, o esquema principiológico e abstrato dos direitos humanos como um “conceito” a ser elaborado, como uma “verdade” a ser conhecida e propagada, não assegura esses direitos frente ao processo de desumanização. Sobre as formas contemporâneas de desumanização, Luciano Oliveira explana:

Dois traços – além, evidentemente, da não-inserção no mundo normal do trabalho –, ambos inter-relacionados, seriam específicos dessa forma contemporânea de exclusão. O primeiro é que os excluídos, por seu crescimento numérico e por não possuírem as habilidades requeridas para ser

⁶¹ No original: *The moral to be drawn from Rieff's stories is that Serbian murderers and rapists do not think of themselves as violating human rights. For they are not doing these things to fellow human beings, but to muslims. They are not being inhuman, but rather are discriminating between the true humans and the pseudohumans* (RORTY, 1993, p. 112).

absorvidos pelos novos processos produtivos – já em si liberadores de mão-de-obra – teriam se tornado ‘desnecessários economicamente’. (...) o fato é que os excluídos, aparentemente postos à margem do processo produtivo e do circuito econômico tradicional, são no momento considerados “desnecessários”. Mas não apenas isso. O segundo traço, aquele que mais imprime força e sentido à própria ideia de exclusão, tem a ver com o fato de que sobre eles se abate um estigma, cuja consequência mais dramática seria a sua expulsão da própria ‘órbita da humanidade’, isso na medida em que os excluídos, levando muitas vezes uma vida considerada subumana em relação aos padrões normais de sociabilidade, ‘passam a ser percebidos como indivíduos socialmente ameaçantes e, por isso mesmo, passíveis de serem eliminados’ (OLIVEIRA, 1997, p. 51).

Quanto aos processos de desumanização, Rorty afirma ser o modelo racionalista de direitos humanos inócuo para resolver o caso. Somente a partir do despertar da solidariedade seria possível frear tais processos. A concepção rortyana, portanto, de direitos humanos empiricamente considerados em uma cultura está interligada a uma história coletiva que cotidianamente é reconstituída por meio das experiências de sofrimento e solidariedade que as pessoas vivenciam. Daí a sentimentalidade enquanto fio condutor para despertar o senso de humanidade: como os direitos humanos não estão no mundo das ideias, sendo resultantes de vivências intersubjetivas, é preciso falar em uma “educação sentimental”⁶² que desperte a sensibilidade das pessoas. O intuito é de fazer reconhecer o outro – o diferente – enquanto humano sem falar em uma moral universalizante, mas estimulando a compaixão pela dor, e o remorso pela crueldade, bem como utilizar a capacidade de notar e se identificar com a dor e a humilhação (RORTY, 2007, p. 317). Dessa forma, alguns pontos cruciais podem ser identificados na visão rortyana: a) direitos humanos é uma questão de sentimentalidade e de reconhecimento do outro – do diferente – enquanto humano; b) há a compreensão de que a sensibilidade para os direitos humanos é desenvolvida culturalmente e não através de fundamentos racionais (anti-fundacionismo); c) a partir da sensibilidade afluída e não de valores pré-estabelecidos

⁶² Rorty defende a manipulação dos sentimentos através das experiências vividas por cada pessoa: “Esse tipo de educação deixa as pessoas diferentes suficientemente familiarizadas umas com as outras, de modo que elas se sentem menos tentadas a pensar que aquelas que são diferentes delas são apenas pseudohumanas. O objetivo desse tipo de manipulação do sentimento é expandir a referência dos termos ‘nosso tipo de gente’ e ‘gente como nós’” (RORTY, 1993, p. 122-123). No original: “*That sort of education sufficiently acquaints people of different kinds with one another so that they are less tempted to think of those different from them-selves as only quase-human. The goal of this manipulation of sentiment is to expand the reference of the terms ‘our kind of people’ and ‘people like us’.*” Tal educação, portanto, tem por finalidade transformar aquilo que nos é estranho em familiar. Seria baseada no desenvolvimento do interesse pelo desconhecido e de tolerância às diferenças.

enquanto absolutos e universais, não há compreensões de direitos humanos superiores a outras.⁶³

Não obstante, existem questões sobre a concretude dos direitos humanos que não encontram formulação dentro da filosofia de Richard Rorty. Primeiramente, o despertar da sensibilidade através da educação sentimental, proposta pelo filósofo, exige um convívio minimamente estável, de “condições de vida suficientemente livres de riscos para fazer com que as diferenças de uma pessoa não tivessem influência sobre seu auto-respeito e seu senso de valor” (RORTY, 1993, p, 128)⁶⁴. Ora, mas já se reconhece contemporaneamente que existem condições de extrema desigualdade, de empobrecimento da vida, o que recai na redução do próprio “eu”, na medida em que compelem o ser humano para uma situação de sobrevivência, de estado de necessidade, de concorrência por condições dignas de vida, transformando a convivência em um ambiente nocivo em relação “ao outro”.

Nessas circunstâncias, Rorty afirma que “a educação sentimental funciona apenas com pessoas que podem relaxar durante um tempo suficiente para ouvir” (RORTY, 1993, p. 128)⁶⁵. Entretanto, essa já é uma das condições que se tenta estabelecer através da própria materialização dos direitos humanos: que as pessoas consigam dialogar independentemente das diferenças e/ou desigualdades⁶⁶. Assim, a educação sentimental, diante dessas considerações, não exigiria como pré-requisito uma

⁶³ Rorty rebate a rejeição de alguns filósofos em torno da concepção de direitos humanos enquanto cultura: “Uma das razões para rejeitá-la é que tal relativismo lhes parece incompatível com o fato de que nossa cultura de direitos humanos, a cultura com a qual nesta democracia nos identificamos, é moralmente superior a outras culturas. Concordo plenamente que a nossa é moralmente superior, mas eu não acho que essa superioridade conta a favor da existência de uma natureza humana universal. (...) O relativismo cultural é associado com o irracionalismo, porque nega a existência de fatos transculturais moralmente relevantes.” (RORTY, 1993, p. 116, tradução nossa). No original: “*One reason they reject it is that such relativism seems to them incompatible with the fact that our human rights culture, the culture with which we in this democracy identify ourselves, is morally superior to other cultures. I quite agree that ours is morally superior, but I do not think this superiority counts in favor of the existence of a universal human nature. (...) Cultural relativism is associated with irrationalism because it denies the existence of morally relevant transcultural facts.*” (RORTY, 1993, p. 116)

⁶⁴ No original: “*(...) conditions of life sufficiently risk-free as to make one's difference from others inessential to one's self-respect, one's sense of worth.*” (RORTY, 1993, p, 126)

⁶⁵ No original: “*Sentimental education only works on people who can relax long enough to listen.*” (RORTY, 1993, p, 126).

⁶⁶ Para Fábio Konder Comparato, as diferenças são biológicas ou culturais e não implicam a superioridade de alguns em relação a outros, rica complexidade do ser humano. As desigualdades, ao contrário, são criações arbitrárias, que estabelecem uma relação de inferioridade de pessoas ou grupos em relação a outros, posição de superioridade-inferioridade, negação da dignidade de uns em relação a outros. Diferenças devem ser respeitadas e as desigualdades, proscritas. (COMPARATO, 2004, p. 190)

espécie de estado encontrado pelos revolucionários norte-americanos em 1776: estando libertos, puderam, então, fundar a liberdade? (OLIVEIRA, 2012, p. 30).

Por sua vez, e se colocando contrariamente a Rorty, Patrick Hayden considera que a “educação sentimental” rortyana ainda assim estaria embasada em fundamentações racionais: a educação adequada para direitos humanos se alberga na nossa capacidade de reconsiderar novas (ou diferentes) identidades, crenças e padrões de justificação bem como conceber essa questão em ambientes jurídicos, econômicos e políticos, e isso, inevitavelmente passaria pelos termos de uma razão moral. Assim, afirma que

Não importa o quanto ‘sentimental’ a educação em direitos humanos é, isso vai sempre envolver questões filosóficas e morais complexas que só podem ser adequadamente tratadas por meio do uso do raciocínio prático e a orientação universal de princípios que respeitem a dignidade de todas as pessoas como ser humano companheiro (HAYDEN, 1999, p. 66, tradução nossa.)⁶⁷.

Outras críticas são tecidas acerca da potencialidade dos sentimentos para sustentar a concretude dos direitos humanos. Para Michael Perry, um discurso dos direitos humanos sem fundamentos não deixa espaço nem para a própria demanda dos direitos humanos. Segundo esse autor, Rorty baseia-se não no “sentimento humano”, mas em sentimentos “eurocêtricos” e “em sentimentos dos norte-americanos do século XXI e dos europeus ocidentais.”⁶⁸ (PERRY, 2006, p. 26). Possivelmente, não haveria qualquer problema em Rorty admitir essa condição ao seu pensamento, afinal, pugna pelo desenvolvimento da sentimentalidade como forma de empatia entre as diversas culturas, dentre as quais, a ocidental seria apenas mais uma delas, sem pretensões de universalidade. Acontece que Rorty não leva em consideração os sistemas culturais enquanto estruturas de poder: o modelo ocidental de cultura hoje ocupa uma posição hierarquicamente superior a outras culturas, o que gera também, por parte das culturas não-ocidentais, formas de resistência a essa força. Nesses termos, Rorty não considera que na contemporaneidade a intensificação das interações ensejadas pela globalização mundial não se dá de maneira equitativa, uma vez que há processos de construção

⁶⁷ No original: *No matter how "sentimental" a human rights education is, it will always involve complex philosophical and moral questions that can only be adequately addressed through the use of practical reasoning and the guidance of universal principles that respect the dignity of all persons as fellow human being* (HAYDEN, 1999, p. 66).

⁶⁸ No original: *"Rorty does rely on sentiments, but not on human sentiments, the existence of which he denies. Rather, Rorty relies on what we may call 'Eurocentric' sentiments: the sentiments of twenty-first century North Americans and Western Europeans. Rorty refers, at one point, to 'our Eurocentric human rights culture'"* (PERRY, 2006, p. 26).

hegemônica de culturas, e isso implica formas de dominação não só econômica, senão igualmente cultural e epistemológica. Esse panorama enseja críticas oriundas de premissas descoloniais: o espaço em que para Rorty, supostamente, poderia se dar o desenvolvimento do reconhecimento do outro/diferente enquanto o “eu mesmo”, em direção a uma sensibilidade para os direitos humanos construída culturalmente, tampouco está livre das relações de dominação e subordinação cultural, isto é, tal espaço é permeado pelo padrão mundial de poder, caracterizado por Aníbal Quijano (2005, p. 126) como “colonial/moderno, capitalista e eurocentrado”.

Assim, embora Rorty ao afirmar que a pertença à humanidade tornou-se vinculada à adaptação a certos padrões culturais tidos como superiores, aponte para o discurso de gradação e hierarquização da humanidade, exemplificando situações em que o outro é tratado como menos que ser humano⁶⁹, ele traz uma conveniente indiferença quanto às origens e aos padrões de poder que subjazem as relações entre os seres humanos, mesmo aquelas relações tidas como meramente culturais, numa acepção mais abstrata ou metafísica. É dizer, ao afirmar que as pessoas más⁷⁰, aquelas que violam direitos humanos, o fazem não porque são irracionais ou desprovidas de senso moral, mas porque são desprovidas de duas coisas mais concretas: segurança e empatia⁷¹, Rorty jamais se questiona sobre as condições de vida daqueles que sequer vivem em situação onde é possível não visualizar as diferenças mínimas entre as pessoas como ameaça, luta ou conflito.

Ao contrário da utopia rortyana, para tal propósito, seria imprescindível a interculturalidade, concebida como processo político, que seria uma estratégia como princípio a guiar novas concepções e ações epistêmicas na reconstrução do pensamento crítico-outro. A interculturalidade importa um processo permanente e dinâmico de relação, aprendizagem, comunicação entre culturas, em condições de respeito, igualdade, simetria etc., a fim de que se construa nesse intercâmbio novos sentidos entre as diferenças de conhecimento, saber e práticas culturais, sendo portanto um espaço de tradução das desigualdades sociais, econômicas e políticas e onde as relações e conflitos

⁶⁹ A título de exemplo: “*Serbs who see Muslims as circumcised dogs*”, “*the brave soldier and good comrade who loves and is loved by his mates, but who thinks of women as dangerous, malevolent whores and bitches*” (RORTY, 1993, p. 124).

⁷⁰ “*The bad people*” (RORTY, 1993, p. 128).

⁷¹ Retirado do trecho original: “*Foundationalists think of these people as deprived of truth, of moral knowledge. But it would be better [...] to think of them as deprived of two more concrete things: security and sympathy*” (RORTY, 1993, p. 128).

de poder na sociedade não são ignorados, mas antes reconhecidos e confrontados numa tarefa social e política coletiva e solidária (WALSH, 2001, p. 10-11).

Ademais da crítica já expendida acerca das limitações da proposta rortyana quanto à desconsideração das estruturas de poder que permeiam as relações sociais e assim as inter-relações culturais, resta a suspeita de que modelos racionais são interessantes, ainda que enquanto discursos. Apesar de o neopragmatismo rortyano oferecer um caminho diferente a ser trilhado diante da conjuntura hoje existente de desesperança frente à efetividade dos direitos humanos, este pode ser limitado também por não considerar aspectos tão custosos na história da construção desses direitos.

Ainda, Rorty, ao propor uma espécie de educação em direitos humanos sem princípios, baseando-se unicamente em sentimentos sob o manto da negação da superioridade da racionalidade sobre a sentimentalidade, acaba por descartar propostas de caráter prático que a despeito de se utilizarem de alguma formulação teórica sobre suas práticas educativas para a concretização dos direitos humanos, são aquelas que justamente lograram ampliar o conhecimento e o desenvolvimento de uma cultura de direitos humanos, a exemplo da proposta pedagógica popular de Paulo Freire e a miríade de autores e documentos da Organização das Nações Unidas (ONU) acerca da temática da educação em direitos humanos. Cumpre informar que tal feito, isto é, popularizar a cultura e o respeito pelos direitos humanos através da educação em direitos humanos, não se deu ignorando as relações de poder e de dominação, mas ao contrário, evidenciando-as e problematizando-as a fim de superá-las.

Assim, como formular no lugar das estruturas racionalistas de direitos humanos parâmetros de sentimentalidade quando o que se percebe é justamente o confronto cultural e identitário? A filosofia de Rorty aparenta uma enorme plausibilidade quando há a consideração de casos concretos específicos e individualizados (microestruturas de poder), mas, enquanto política de harmonização entre as diferenças inseridas em macroestruturas de poder, restam suspeitas sobre sua maior funcionalidade.

Sobre a desestruturação de modelos racionais de direitos humanos, Habermas, afeito ao pragmatismo em muitos aspectos, vê com certo receio a desconstrução completa de apelos transcendentais (ideais) (HABERMAS, 2000). O filósofo nota alguma “utilidade” na manutenção de uma “verdade”, mesmo que em sentido discursivo, ideal ou comunicativo. Já Rorty enxerga na “verdade” apenas uma característica que todas as afirmações verdadeiras partilham. Rorty observa ainda que a

busca por um conceito de direitos humanos que fundamentasse uma Teoria Geral dos Direitos Humanos interessaria mais a filósofos que propriamente à humanidade (HABERMAS, 2002). Ao passo que a inevitável universalização de padrões éticos reduziria uma complexidade cultural existente mundialmente. Habermas, portanto, preocupa-se em desenvolver uma compreensão mínima do que venha a ser dever moral, enquanto Rorty julga se tratar de uma preocupação vã, de um trabalho sem eficácia prática.

A preocupação de Habermas é compreensível: se por um lado o jusnaturalismo racional engessa valores de uma sociedade específica enquanto universais, discursos não são apenas ideias que estão em outro plano que não o concreto, contrariamente, têm efeitos práticos dentro do cenário social. Logo, os discursos dos direitos humanos, ainda que utilizados enquanto intermédio entre um objetivo e uma ação concreta (que por vezes representa em si o oposto dos direitos humanos) ao invés de consubstancializarem um fim em si mesmo, trazem efeitos práticos, por vezes de coação moral, como exemplifica Luciano Oliveira:

Em maio de 2004 fotos de prisioneiros sendo torturados na prisão de Abu Ghraib, em Bagdá, chocaram o mundo. Elas mostravam o que andava se passando nas prisões americanas ao redor do planeta. Hoje se sabe que aquilo não era simples iniciativa local de sádicos com vocação exibicionista, mas práticas que tinham o respaldo do Departamento de Justiça dos Estados Unidos, que tinha permitido o uso de técnicas de interrogatório ‘duras’ contra suspeitos de terrorismo. Passados quatro anos, em novembro de 2008, a dois meses de ocupar o posto mais poderoso da Terra, a presidência dos Estados Unidos, o presidente eleito Barack Obama anunciou a intenção de fechar a prisão militar de Guantánamo como ‘parte dos esforços para recuperar a estatura moral dos Estados Unidos no mundo’, comprometida pela prática de tortura nas várias prisões que instalou pelo planeta em nome do combate ao terrorismo. Por quê? Isto é: Por que uma potência militar dotada da maior força material da história argumenta em nome da moral? Terá a moral, afinal, alguma força? Em qualquer ambiente intelectualmente sofisticado, onde reina hegemônico um modo de pensar herdado dos grandes ‘mestres da suspeita’ – Marx e Nietzsche, sobretudo –, falas como a de Obama costumam ser consideradas hipócritas e encaradas como a ‘homenagem que o vício presta à virtude’, para retomar o célebre dito de La Rochefoucauld. Mas, mesmo aderindo-se à hipótese da hipocrisia, uma questão persiste: Por que a necessidade de render tal homenagem? Adentrando o espírito arendtiano, lembraria que argumentos morais não são puramente ‘ideias’, na medida em que têm uma materialidade atestada pelo fato de que, em seu nome, as pessoas agem – e, ao agir, interferem no mundo (OLIVEIRA, 2012, p. 35-36).

Percebe-se que os direitos humanos contemporaneamente se tornam uma “faca de dois gumes”: funcionam tanto como justificativa para o imperialismo ocidental na materialização de investidas armadas, quanto como coação moral, ou na utilização por

advogados em causas que funcionam na proteção de abusos e arbitrariedades do “direito positivo” (VILLEY, 2007, p. 8). Isto é, os direitos humanos assumem papéis operatórios. Que, apesar de restarem dúvidas por qual dos lados (dentre os diversos que se colocam em conflito) há o melhor aproveitamento dessa operacionalização, desconfia-se dos efeitos que o (também) discurso de sua completa desestruturação poderá causar.

Por fim, tendo em vista que parte da crítica direcionada às considerações de Richard Rorty está fundamentada na dificuldade do fomento da solidariedade em situações adversas, faz-se necessário não ignorar que quanto maiores as dificuldades em atender nossas necessidades básicas, menor é o círculo que conta como “nós” – no limite, “nós” será “eu”. O motivo para essa ordem de prioridade, para Rorty, tem a ver com sentimentos de confiança e lealdade; num primeiro momento, por exemplo, confiamos e devemos lealdade à nossa família antes dos nossos amigos. Acontece que, as próprias instâncias às quais Rorty faz referência para firmar seu ponto quanto à sentimentalidade, como a família, estão inseridas dentro de construções racionalistas modernas e ocidentais. Essa concepção pode levar a crer que a simbologia da família, nesse contexto, por exemplo, enquanto aquela que deve ser protegida, gera uma contraposição: protegida do outro, do desconhecido, do diferente, do inimigo. O que poderia dificultar ou até mesmo inibir o desenvolvimento da sensibilidade que Rorty propugna através da “educação sentimental”.

Reconhece-se que a “educação sentimental” pode representar um instrumento importante para a consolidação dos direitos humanos como fato cultural, enquanto lealdade expandida. Entretanto, considera-se pouco provável que “a lógica da afetividade” seja suficiente para a superação necessária das contradições nos direitos humanos. Assim, os apelos ao coração não necessariamente serão sempre pragmaticamente superiores aos argumentos da razão, podendo o neopragmatismo de Rorty ser eficaz em certas situações específicas, porém enquanto política, aniquila a própria noção de direitos humanos (ALVES, 2013, p. 17). Richard Rorty, portanto, anuncia uma alternativa bastante coerente para a questão dos direitos humanos, mas não a única capaz de suprir todas as deficiências do que hoje se coloca enquanto problema de concretude desses direitos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O deserto do comum

(7/9/2016)

entre a luta e a estética
nos farão pagar com sangue todos os pedágios

em coquetéis, bienais,
eventos importantes,
pagaremos – e é incontornável que paguemos –
com sangue todos os pedágios

a dívida histórica, nós a pagaremos
com sangue, porra ou outra função da carne
e em vez de contê-la, prolongaremos
de modo que ainda por muito tempo
para contornar a extensão do império
e passear entre as gentes e mundos
tenhamos de pagar com nosso sangue
todos os pedágios

e equilibrar por pontes precárias
entre um penhasco e outro

cada dia mais longe de casa
e por tão pouco

“estamos vencendo!”⁷²

Jota Mombaça

Finalizo o trabalho dentro da temporalidade controlada que a CAPES me impôs, o que pode tornar a pesquisa questionável: parto de um embasamento epistemológico que propõe justamente ir de encontro à produção de conhecimento dentro de uma cadeia produtivista e hierarquizada. Não restam dúvidas a respeito da

⁷² <https://escamandro.wordpress.com/tag/jota-mombaca/>

interferência que o mercado subalterno de produções academicistas brasileiras, principalmente no direito, tem na realização de uma pesquisa em Programas de Pós-graduação, para além de toda a precarização a qual nós, presentes às margens das linhas de saberes “de ponta” estamos submetidos, principalmente se tratarmos de pesquisador(x) de dedicação exclusiva como mestrando(x)s bolsistas, o que é o caso. O que pretendo introduzir com isso é o próprio paradoxo no qual se encontra esse trabalho: em discurso, utiliza-se de um embasamento que questiona o conhecimento produzido nos espaços universitários, academicistas, eurocêntricos, hierarquizados, elitistas e mercantilizados; porém não deixa de ser um conhecimento produzido em um espaço universitário, academicista, eurocêntrico, hierarquizado, elitista e mercantilizado. Nesse sentido, poderia considerar que haveria fracassado. Mas não se trata de vitórias e derrotas nesse momento, venho afinal, na tentativa de realizar uma proposta de mapeamento dos discursos de (des)legitimação no pós-moderno, com um fim instrumental a respeito. Esse meu jogo, portanto, tem uma proposição inventiva. A pesquisa não tem pretensões conclusivas em absoluto, está mais para questões contemplativas que qualquer opinião lançada a respeito dos direitos humanos. Trago um panorama a respeito das questões a serem enfrentadas nesse século XXI, e essas questões são tão improváveis quanto o sucesso da modernidade proclamada no século XIX.

Assim, inserindo os direitos humanos, concebidos no vínculo social moderno, temos um discurso auto-referente, esse com bases fundacionistas. Não só, inicia a partir de bases fundacionistas modernas, dentro de uma configuração abordada através do humanismo. Portanto, nos direitos humanos classicamente concebidos, há a delimitação do jogo e dos jogadores – a determinação seria o modelo ideal de Homem. Essa seria uma regra que permanece oculta no jogo, mas que define o(s) ganhador(es), ou melhor, define aqueles para os quais os direitos humanos funcionam e são úteis. Ou seja, caso se jogue, há a determinação de quem provavelmente estará sob a guarida de tais direitos e quem não. Importante que para jogar, deve-se obedecer às regras pré-estabelecidas, e, caso se inicie a jogar, supõe-se que se aceitou os termos do jogo. Sabemos que os direitos humanos mal conseguem resolver os problemas que a própria modernidade criou: colonização, refugiados... Ou seja, os direitos humanos não são o remédio para a solução de todos os males, é antes de tudo, um paliativo mal estruturado pelos próprios fabricantes do veneno. Isso ainda irá acontecer por muito espaço-tempo: a modernidade

não acabou, permanecemos retroalimentando campos de concentração dos mais diversos até os mais inimagináveis.

Contando com os processos de deslegitimação no pós-moderno, outros jogos são constituídos e se constituem também enquanto jogos. Jogos que acontecem em paralelo porém, não necessariamente, ao jogo dos direitos humanos, afinal, esse já tem suas regras estabelecidas (e de forma hegemônica). A partir do diferendo, tem-se que tais jogos, por estabelecerem suas próprias regras, tornam-se intraduzíveis uns para os outros. A não ser que consigam a comunicabilidade para a execução de um fim específico, delimitado, uma ideia. Os debates identitários, portanto, não estão inseridos no jogo dos direitos humanos, a não ser nos casos de garantia do “direito à diferença” dentro desse jogo. Contudo, diante da violência acumulada nas estruturas sociais de determinação das subjetividades, o reconhecimento e a representatividade nos jogos institucionais da modernidade não são suficientes. Estamos lidando com as formas de retomada dos poderes enquanto os direitos humanos permanecem em uma roupagem de solidariedade cristã. As bases filosóficas dos direitos humanos parecem implodir quando nem mesmo através da diferença (direito à diferença) é possível constituir uma finalidade para as críticas (os discursos de deslegitimação) que são direcionadas às suas bases epistemológicas: como configurar regras genéricas a partir de multidões de singularidades? Há o ataque frontal ao sustentáculo dos direitos humanos: ao seu fundacionismo. Mas, ainda assim, não necessariamente estamos lidando com o seu fim.

É nessa esteira que filósofos como Rabossi e Rorty colocam os direitos humanos em um plano cultural, que se aproxima mais a um plano metafórico e transcendental. Não há maiores problemas em colocar os direitos humanos enquanto metáfora de algo que deve ser cultivado enquanto sentimento, empatia e solidariedade ao invés de estruturas racionais. Inclusive, diante dos processos de deslegitimação no vínculo social pós-moderno, as propostas de Rorty se apresentam extremamente plausíveis e com aderência ao que se coloca enquanto anti-fundacionismo. Mas o que Rorty parece não considerar é que se o racionalismo não tem dado conta da alteridade em relação ao diferente e/ou singular, não necessariamente há motivos para se acreditar que existe a possibilidade de modificação desse quadro através de propulsão dos sentimentos. É possível que um não descarte o outro: a utilização do racional não necessariamente deve ser abandonada em todos os seus termos bem como a “educação sentimental” não deverá ser desacreditada. Até porque o processo de deslegitimação no

pós-moderno é o reflexo do espelho disforme da modernidade. O vínculo social pós-moderno não emerge como forma de decretar a morte da racionalidade, mas como forma de reconhecer a sua contingência. Nesse sentido, estamos lidando com jogos que poderão funcionar de acordo com as finalidades estabelecidas.

No estabelecimento dessas finalidades é onde mora a questão primordial dos processos de deslegitimação: em geral são constituídas através das tramas de poder. Em relação ao poder que estrutura e é estruturante das interações sociais nos resta a condição de reconhecimento do conflito – a luta pelo poder. Essa existe e não vejo possibilidades de término, o que ocorre é a sua assunção e a tentativa de melhor distribuição – ou retomada. É necessário e querido um certo equilíbrio, o que não quer dizer que seja atingível. Afinal, a destruição do poder só é possível abrindo mão desse poder: é a sua própria deslegitimação. Quanto a isso, não há solução.

Dentro desse emaranhado de discursos (jogos) é possível alcançar pontos de convergência, principalmente se voltados a um fim delimitado, mas preestabelecer esses pontos não necessariamente deve ser o centro da questão. Por fim, a multiplicidade de jogos de linguagem, antes de ser analisado como um apocalipse de auto-destruição humana, responsável pela fragmentação completa, tem auxiliado na pluridiversidade, a mesma que os direitos humanos universais dizem pretender defender. O que me leva a crer, diante de todas essas questões abordadas, é que o desafio atual está em como lidar com os discursos de (não) direitos humanos em suas convergências e divergências.

Referências

ABREU, Haroldo. **Para além dos direitos. Cidadania e hegemonia no mundo moderno**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

ADEODATO, João Maurício. **Retórica analítica como metódica jurídica**. In Argumenta UENP, Jacarezinho, n. 18, p. 11-29, 2013.

_____. **Ética e Retórica: para uma teoria da dogmática jurídica**. São Paulo: Saraiva, 2006.

ALVES, José Augusto Lindgren. **Os Direitos Humanos na pós-modernidade**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Barroso. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN Helen. **Key concepts in post-colonial studies**. 2nd ed. London: Routledge, 2007.

ASSIS, Machado de. **Quincas Borba**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

ATIENZA, Manuel. Marxismos y Derechos Humanos. In: FEITOSA, Enoque; FREITAS, Lorena. (Orgs.). **Marxismo, Realismo e Direitos Humanos**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012.

BAXI, Upendra. Educação em Direitos Humanos: Promessa do Terceiro Milênio? In: ANDREOPOULOS, George J.; CLAUDE, Richard Pierre. (Orgs.). **Educação em Direitos Humanos para o século XXI**. Tradução: Ana Luíza Pinheiro. São Paulo: Edusp, 2007.

BENJAMIN, _____ Walter.
<<http://mariosantiago.net/Textos%20em%20PDF/Teses%20sobre%20o%20conceito%20de%20hist%C3%B3ria.pdf>> acessado em 09/07/2016.

BLANCO, Juan. **Cartografía del Pensamiento Latino Americano Contemporáneo: una introducción**. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2009.

BLOCH, Ernst. **Derecho natural e dignidad humana**. Trad.: Felipe Gonzalez Vincen. Madrid: Dykinson, 2011.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BRAGATO, Fernanda F. **Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos:** contribuições da descolonialidade. In: Revista Novos Estudos Jurídicos – Eletrônica, Vol. 19, Nº 1, p. 201-230, jan-abr 2014.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar, 10ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

_____. **Relatar a si mesmo:** crítica da violência ética. Trad. Rogério Bettoni. 1. de. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

CANCLINI, Nestor. **A globalização imaginada.** Trad. Sérgio Molina. São Paulo: Iluminuras, 2007.

CARDOSO, Rosa. **Epistemologia e Metodologia Jurídica.** In: _____. WARAT, Luis Alberto. Ensino e Saber Jurídico. Rio de Janeiro: Eldorado, 1977.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La Poscolonidad explicada a los niños.** Bogotá: Universidad Javeriana, 2005.

COMPARATO, Fabio Konder. **A afirmação histórica dos Direitos Humanos.** 3 ed. São Paulo: Saraiva, 2004.

COMAROFF, Jean. **O retrato de um sul-africano desconhecido:** a identidade na era global. Trad. Sônia V. B. De Faria. Revista Novos Estudos, nº 49. Novembro, 1997. p. 65-83.

COSTA, Pedro. **O Corpo Nu, aqui, é o Corpo Imigrante.** In: Cena Queer, 2013. Disponível em: <http://cenaqueer.blogspot.com.br/2014/01/o-corpo-nu-aqui-e-o-corpo-imigrante.html>

DOUZINAS, Costas. **O fim dos Direitos Humanos.** São Leopoldo: Unisinos, 2009.

_____. **Os paradoxos dos Direitos Humanos.** In: Anuário do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Direitos Humanos/ UFG. Pensar os Direitos Humanos: desafios à educação nas sociedades democráticas. v. 1, n.1. Tradução: Caius Brandão, 2011.

FISH, Stanley. **Does Philosophy Matter?** Nova York, 1º de agosto de 2011. Disponível em [http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/08/01/does-philosophy-matter/?_r=1#h\[BdrYms,2\]](http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/08/01/does-philosophy-matter/?_r=1#h[BdrYms,2])> Acesso em 10 de fev. 2015.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. Ed. Edições Loyola: São Paulo, Brasil, 1996.

_____. **O que é um autor.** Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Em <https://vk.com/doc259715455_314942513?hash=7fb4890a8c6586fe74&dl=ca3ef2beb1d273cf32>. Acessado em 07/09/2016.

_____. **Microfísica do Poder.** Trad. Roberto Machad. 4. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

_____. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. 8ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Outros espaços.** Acessado em 08/06/2016 <<http://www.uesb.br/eventos/pensarcomfoucault/leituras/outros-espacos.pdf>>, 1984.

FRASER, Nancy. **A justiça social na globalização:** Redistribuição, reconhecimento e participação, Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 2002.

GADOTTI, Moacir. **Educação e Poder:** introdução à pedagogia do conflito. São Paulo: Cortez, 1984.

HABERMAS, Jürgen. Richard Rorty's Pragmatic Turn. *In: Rorty and his critics.* Edited by Robert Brandom. Malden, USA: Blackwell Publishing, 2000.

_____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política.** Tradução: George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HAYDEN, Patrick. **Sentimentality and Human Rights:** critical remarks on Rorty. *Philosophy in the Contemporary world.* Volume 6, Nos.3 4, Fall Winter, 1999.

HOBSBAWM, Eric J., **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991.** Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUNT, Lynn. **A invenção dos Direitos Humanos: uma história.** Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HUNTINGTON, Samuel P. *The Clash of Civilizations.* Foreign Affairs Summer, 1993.

KILOMBA, Grada. **Plantation Memories.** Episodes of Everyday Racism. Münster: URAST-Verlag, 2010.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos:** um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LASKI, Harold. **O Liberalismo Europeu.** Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Mestre Jou. 1973.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno.** Trad. Ricardo Correia Barbosa. 2. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

_____. **O inumano:** considerações sobre o tempo. Trad. Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

_____. **O diferendo.** Trad. Thiago Mota. Revista Lampejo, nº 2-10/2012, 1983.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Trad. Ângela Lopes. Revista Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008.

_____. **The Idea of Latin America**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

MONTERO, Paula. **Globalização, identidade e diferença**. Revista Novos Estudos, nº 49, Novembro, 1997.

OLIVEIRA, Luciano. **Os Excluídos Existem? Notas sobre a elaboração de um novo conceito**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 33, fev. 1997, p. 49-61.

_____, Luciano. **Não fale do Código de Hamurábi!** A pesquisa sociojurídica na pósgraduação em Direito. In: _____ (Coord.). Sua excelência, o comissário e outros ensaios de sociologia jurídica. Rio de Janeiro: Letra Legal, 2004.

_____. **10 lições sobre Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

PEIRCE, Charles. **El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)**, José Vericat (trad., intr. y notas), Crítica, Barcelona 1988, pp. 88-122. Algunas consecuencias de cuatro incapacidades, planeado como uno de los ensayos de un libro que no llegó a publicarse (La búsqueda de un método), está publicado en W2, pp.211-242 y CP 5.264-317. Los títulos de los parágrafos interiores son de los editores de los CP [Nota del E.].

PERRY, Michael. **Toward a Theory of Human Rights**. New York: Cambridge University Press, 2006.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual**. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, setembro 2005. p. 227-278.

RILEY, Denise. “Am I that name?” Feminism and the Category of “women” in history. Disponível em
<<https://foundationsofgenderstudies.files.wordpress.com/2013/01/riley.pdf>>

RORTY, Richard. Human Rights, Rationality, and Sentimentality. In: SHUTE, S.; HURLEY, S. (Org.). **On Human Rights – The Oxford Amnesty Lectures 1993**. New York: Basic Books, 1993.

_____. **Contingência, ironia e solidariedade**. Tradução: Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática. *In*: ZIZEK, Slavoj. **Um mapa da Ideologia**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. **Filosofia analítica e filosofia transformadora**. Tradução de Heraldo Aparecido Silva. Disponível em <http://criticanarede.com/his_analitica.html>. Acesso em 13 de fevereiro de 2015.

_____. **Habermas and Lyotard on Post-modernity**. *Praxis Internacional*, 4:1, Abril, 1984, p. 32-44.

RABOSSO, Eduardo. **La Teoria de los Derechos Humanos Naturalizada**. *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, Buenos Aires. Núm. 5. Enero-marzo 1990

_____. **El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teorico**. *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, Buenos Aires. Núm. 3. Mayo-agosto 1989

RUSSELL, Bertrand. **História do Pensamento Ocidental: a Aventura dos Pré-Socráticos a Wittgeinstein**. Trad. Laura Alvez e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

SALDANHA, Nelson. **Da Teologia à Metodologia: secularização e crise do pensamento jurídico**. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

WALSH, Catherine. **La educación Intercultural en la Educación**. Peru: Ministerio de Educación. 2001.

VATTIMO, Gianni. **Diálogos com Nietzsche: ensaios 1961-2000**. Trad. Silvana Cobucci Leite, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **O fim da modernidade: nilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ZIZEK, Slavoj. **Contra os Direitos Humanos**. Tradução: Sávio Cavalcante. *In*: *Mediações*, Londrina, v. 15, n.1, p. 11-29, Jan/Jun. 2010.