

Coleção Direito e Justiça Social
VOLUME I

Os Direitos Humanos e as linguagens da dignidade: debates e perspectivas

Organizado por:
Bruno Sena Martins
Saulo Tarso Rodrigues

Prefácio de:
Boaventura de Sousa Santos



***Os Direitos Humanos e as
linguagens da dignidade:
debates e perspectivas.***

**COLEÇÃO DIREITO E JUSTIÇA SOCIAL
volume 1**



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO GRANDE – FURG**

Reitora

CLEUSA MARIA SOBRAL DIAS

Vice-Reitor

DANILO GIROLDI

Chefe do Gabinete do Reitor

JACIRA CRISTIANE PRADO DA SILVA

Pró-Reitora de Extensão e Cultura

DANIEL PORCIUNCULA PRADO

Pró-Reitor de Planejamento e Administração

MOZART TAVARES MARTINS FILHO

Pró-Reitor de Infraestrutura

MARCOS ANTONIO SATTE DE AMARANTE

Pró-Reitora de Graduação

RENATO DURO DIAS

Pró-Reitora de Assuntos Estudantis

DAIANE TEIXEIRA GAUTÉRIO

Pró-Reitora de Gestão e Desenvolvimento de Pessoas

ALINE RODRIGUES DE AVILA

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

EDUARDO RESENDE SECCHI

EDITORA DA FURG

Coordenadora

CLEUSA MARIA LUCAS DE OLIVEIRA

COMITÊ EDITORIAL

Presidente

DANIEL PORCIUNCULA PRADO

Titulares

ANDERSON ORESTES CAVALCANTE

LOBATO

ANDRE ANDRADE LONGARAY

ANGELICA CONCEIÇÃO DIAS MIRANDA

CARLA AMORIM NEVES GONÇALVES

CLEUSA MARIA LUCAS DE OLIVEIRA

EDUARDO RESENDE SECCHI

ELIANA BADIALE FURLONG

GIONARA TAUCHEN

LUIZ EDUARDO MAIA NERY

MARCELO GONÇALVES MONTES D'OCA

MARCIA CARVALHO RODRIGUES

RAUL ANDRES MENDOZA SASSI

Comitê Editorial
Coleção Direito e Justiça Social

Adélie Pomade, França

Brigitte Feuillet-Liger, França

Carmén Dominguez Hidalgo, Chile

David Le Breton, França

François Furkel, Alemanha

Amel Aouij-Mrad, Tunísia

Maria Cristina Cereser Pezzella, RS Brasil

Maria de Fátima Freire de Sá, MG Brasil

Tereza Rodrigues Vieira, PR Brasil

Verónica San Julian Puig, Espanha

Vicenzo Durante, Itália

Christine Lazerges, França

Integrante do PIDL



Bruno Sena Martins
Saulo Tarso Rodrigues
Organizadores

***Os Direitos Humanos
e as linguagens da dignidade:
debates e perspectivas***

COLEÇÃO DIREITO E JUSTIÇA SOCIAL
Volume 1



Rio Grande
2020

© Bruno Sena Martins e Saulo Tarso Rodrigues

2020

Criação da capa: Joanna Alves Vaz

Formatação e diagramação:

João Balansin

Gilmar Torchelsen

Cinthia pereira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Ficha catalográfica elaborada pela Bibliotecária

Marcia Carvalho Rodrigues, CRB 10/1411

D598 Os direitos humanos e as linguagens da dignidade [recurso eletrônico]: debates e perspectivas / Saulo Tarso Rodrigues, Bruno Sena Martins (Organizadores). – Dados eletrônicos. – Rio Grande: Ed. da FURG, 2020. – (Coleção direito e justiça social; 1)

Modo de acesso: <<http://www.ppgd.furg.br>>

Disponível também na versão impressa.

ISBN: 978-85-7566-496-4 (eletrônico)

1. Direitos humanos. 2. Direitos sociais. I. Rodrigues, Saulo Tarso. II. Martins, Bruno Sena. III. Série.

CDU, 2.ed. : 342.7

Índice para o catálogo sistemático:

- | | |
|---------------------|-------|
| 1. Direitos humanos | 342.7 |
| 2. Direitos sociais | 349.3 |

AUTORES

Adélie Pomade

Docteur en droit (HDR). Professeur invité l'Université Fédérale de Rio Grande (FURG). Chercheur associé à l'IODE (France). Chercheur associé au CEDRE (Belgique)

Adriano Moura

Doutorando em sociologia crítica da educação, no Centro de Estudos Sociais & Instituto de Investigação Interdisciplinar, da Universidade de Coimbra. É igualmente professor assistente na Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, na mesma universidade, onde concluiu a Licenciatura em Ciências da Educação. Os seus principais interesses de investigação focam políticas e práticas educativas e as temáticas da justiça cognitiva e social.

Alexandre Fernandes Silva

Mestre em Direito pela Universidade Federal do Mato Grosso, UFMT

Alfredo Campos

Investigador Júnior do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, integrando o Políticas Sociais, Trabalho e Desigualdades (POSTRADE). É licenciado em Sociologia pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, na especialidade de Sociologia do Trabalho e do Emprego, com a tese "Imigração, Participação e Protesto". É Mestre em "Relações de Trabalho, Desigualdades Sociais e Sindicalismo", pela mesma instituição, com a tese "O Trabalho Qualificado Escapa à Precariedade? Um Estudo de Caso da Profissão Científica", avaliada como "Excelente". Actualmente, é doutorando do Programa de Doutoramento "Human Rights in Contemporary Societies", do Centro de Estudos Sociais e do Instituto de Investigação Interdisciplinar da Universidade de Coimbra, com o Projecto de Tese "Trabalho, Poder e Precariedade: Uma abordagem às dinâmicas das relações de trabalho e emprego e impactos no Direito ao Trabalho".

Ana Felipa da Costa Pinto

Mestre em Direito pela Universidade do Porto

Anderson Orestes Cavalcante Lobato

Doutor em Direito Público pela Universidade de Toulouse, França (1994); Pós-doutorado *Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine* da Universidade de Paris III; professor da Universidade Federal de Rio Grande, FURG.

Carmen Lucia da Silva

Doutora em Antropologia. Professora da Universidade Federal do Mato Grosso, UFMT.

Catarina Gomes

Doutoranda do Programa de Doutorado “Human Rights in Contemporary Societies”, Centro de Estudos Sociais/Instituto de Investigação Interdisciplinar, Universidade de Coimbra. Atualmente cumpre funções de assessora, investigadora e consultora em educação para os direitos humanos no *Ius Gentium Conimbrigae*/Centro de Direitos Humanos. Licenciada e Mestre em Ciências da Educação pela Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Coimbra e Mestre em Gestão de Recursos Humanos pela Escola Superior de Altos Estudos do Instituto Superior Miguel Torga, Coimbra. Desenvolveu estudos, na área da Educação de Adultos e Psicologia Social na Facoltà delle Scienze della Formazione, Universidade de Florença, Itália. Enquanto Técnica Superior em Educação, tem exercido funções na área de Educação e Formação de Adultos e Gestão da Formação, nomeadamente, como coordenadora pedagógica, mediadora e formadora no âmbito de Cidadania e Empregabilidade, Aprender com Autonomia e em Processos de Reconhecimento, Validação e Certificação de Competências. Certificada em Formação de Formadores/as em Igualdade de Oportunidades.

Danielle Cevallos Soares

Professora da UNEMAT

Denise Reis Esteves

Licenciada em Antropologia e mestre em Sociologia pela universidade de Coimbra. Integrou mais recentemente o projeto financiado pela FCT sobre a ética dos alunos e a tolerância de professores e instituições perante a fraude académica no ensino superior. Atualmente é doutoranda no programa de doutoramento Human Rights in Contemporary Societies do Instituto de Investigação Interdisciplinar da Universidade de Coimbra

onde desenvolve o projeto intitulado Collaborative Learning Communities, Knowledge Networks and Institutions: Innovation and Participation towards Educational Change. É também membro do Observatório de Políticas de Educação, formação e Ciência do CES-UC. Os seus interesses de investigação centram-se sobretudo em questões relacionadas com políticas educativas e científicas, bem como sobre processos colaborativos de aprendizagem e produção de conhecimento, direitos humanos e justiça cognitiva.

Felipe Franz Wienke

Doutor pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS; pós-doutorando da Universidade Federal do Rio Grande, FURG.

Keit Diogo Gomes

Mestre em Direito pela Universidade Federal do Mato Grosso

Libério Uiagumeareu

Mestrando em Direito pela Universidade Federal do Mato Grosso

Loyuá Ribeiro Fernandes Moreira da Costa

Aluna especial do programa de Mestrado em Direito da Universidade Federal do Mato Grosso, , UFMT.

Lia Raquel Neves

Formada em Filosofia, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, integrando, de seguida, o Mestrado em Saúde Pública, na Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra, elaborando a tese: «A Saúde como Autêntico Problema de Saúde Pública». No que diz respeito à sua atividade científica, atualmente, é membro associado do Centro de Direito Biomédico da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra Os seus interesses de investigação estão voltados para a bioética, meta-ética, genética, medicina translacional e cidadania íntima."

Marina Lourenço-Yılmaz

Marina Lourenço-Yılmaz é doutoranda no programa Human Rights in Contemporary Societies no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra. Tem formação em Direito, e seus interesses académico incluem direitos humanos, movimentos sociais, discurso, teoria crítica, e feminismo.

Maûe Martins

Mestre em Direito pela Universidade Federal do Mato Grosso, , UFMT.

Rita Alcaire

Antropóloga e documentarista. Doutoranda em Human Rights in Contemporary Societies e Mestre em Psiquiatria Cultural. Tem como temas de eleição identidade(s), sexualidade(s) e popular culture (cinema, televisão e música). O seu percurso profissional e académico tem sido uma resposta às diversas inquietações que lhe têm surgido em torno dessas áreas de interesse, a que se junta o vídeo como uma das formas privilegiadas de as trabalhar. Levou a efeito vários projectos culturais, sociais e antropológicos, designadamente no âmbito da história oral e identidade. Está neste momento a desenvolver, para o seu doutoramento, um projecto colaborativo de investigação-acção no âmbito da cidadania íntima e dos direitos sexuais intitulado *The Asexual Revolution: discussing asexuality through the lens of human rights*.

Saïde Jamal

Doutorando do Programa "Human Rights in Contemporary Societies" do Instituto de Investigação Interdisciplinar da Universidade de Coimbra e Centro de Estudos Sociais Laboratório Associado a Universidade de Coimbra, Mestrado em Roads to Democracy(ies)- programa conjunto da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e as Universidades de Uppsala (Suécia) e Siegen (Alemanha); Licenciado em Gestão pela Universidade Mussa Bin Bique de Moçambique, é investigador na Universidade Pedagógica de Moçambique - Delegação de Massingá em Inhambane, os seus interesses de investigação centram-se nas questões ligadas a democracia participativa (orçamento participativo e planificação participativa), mecanismos locais de participação política das comunidades, Community Development, desenvolvimento económico local, direito a cidade, direito a água e saneamento.

Saulo Tarso Rodrigues

Doutor em Direitos Humanos pela Universidade de Coimbra. Pós-Doutor pela Universidade e Uppsala, Suécia.

SUMÁRIO

Por uma abordagem educativa pós-colonial da história dos direitos humanos	15
Adriano Moura	
Uma concretização da dignidade humana por todos e para todos: breves considerações sobre a herança cultural	31
Ana Filipa da Costa Pinto	
Pode o multiculturalismo ser emancipatório?	48
Alexandre Fernandes Silva	
Educação para os direitos humanos: a ‘declaração das nações unidas sobre educação e formação em direitos humanos’ enquanto instrumento de mobilização	62
Catarina Gomes	
Da inviabilidade da completa efectivação dos direitos humanos no capitalismo: a necessidade de um outro sistema social e econômico	82
Alfredo Campos	
“ <i>educação para todos</i> ” – contributos, limitações e desafios do discurso do direito e do capital humano na salvaguarda da educação como direito humano	105
Denise Reis Esteves	
<i>A cidadania e os direitos humanos: construções sociais para a (des)igualdade</i>	126
Saïde Jamal	
Haluhalunekisu e o novo constitucionalismo latino-americano...	144
Loyuá Ribeiro Fernandes Moreira da Costa	

Conventional medicine: the hegemony of public (and) health ... Lia Raquel Neves	166
O Sul e o outro: uma narrativa de incompletude Maûe Martins Saulo Tarso Rodrigues	183
Do we wear fashion or is fashion wearing us out? – international investment, globalisation and human rights Rita Alcaire	207
Um olhar crítico sobre o conceito de defensor/a dos direitos humanos: apontamentos sobre o caráter universal dos direitos humanos e sobre violência Marina Lourenço-Yılmaz	226
A compatibilidade do discurso da dignidade humana com as desigualdades e exclusão social Keit Diogo Gomes	248
Mineração em terras indígenas como violação de direitos das sociedades indígenas Libério Uiagumeareu Carmen Lucia da Silva	267
De Costas para o Sul? uma análise sobre a (in)visibilidade do fenômeno constitucional boliviano em relação aos cursos de direito das Universidades Federais do Brasil Danielle Cevallos Soares	285
Os refugiados climáticos: aspectos jurídicos nos cenários internacional e europeu Adélie Pomade	298
Serviços ambientais culturais: desafios para sua coonceituação e operacionalização Anderson Orestes Cavalcante Lobato Felipe Franz Wienke	320

PREFÁCIO

Apresento aos leitores um livro arrojado em que uma nova geração de pesquisadores debate as contradições e possibilidades dos direitos humanos, quase 60 anos após a proclamação da Declaração Universal. Esta obra, produto de uma frutuosa parceria entre a Universidade Federal de Mato Grosso e o Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, convoca reflexões que espelham as preocupações sociais e políticas dos diferentes lugares e continentes que assim são colocados em diálogo. O presente livro contribui para que direitos humanos possam ser crescentemente pensados a partir de uma conversa nunca terminada, um diálogo crítico entre aqueles que questionam os seus limites e exploram as suas possibilidades tendo por referência central as propostas mobilizadoras de transformação social e as infindas narrativas de resistência ao sofrimento injusto.

Tenho defendido que os direitos humanos não podem continuar a ser reduzidos aos pressupostos ocidentais que estão na base das alegações de uma universalidade abstrata tida como incontestada. As promessas exaltantes que muitas e muitos ainda entreveem nos direitos humanos jamais poderão ser cumpridas se os seus horizontes interculturais e contra-hegemónicos estiveram de costas voltadas para outras gramáticas de dignidade humana, até aqui silenciadas ou insuficientemente reconhecidas. Em particular, refiro-me às gramáticas de dignidade que nesse vasto mundo exprimiram e exprimem as lutas contra as formas de injustiças alicerçadas no colonialismo, no capitalismo e no patriarcado.

Entendo que a compreensão ocidental do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo e, portanto,

a compreensão ocidental da universalidade dos direitos humanos. Trata-se de levar a sério a ideia mais ampla de que não haverá justiça social global sem justiça cognitiva global, daí reconhecendo as implicações profundas para a relação entre direitos humanos, transformação social e conhecimento. Acredito que essa relação se pode aprofundar através daquilo a que chamo “ecologia de saberes”, um exercício epistemológico baseado na incompletude de qualquer conhecimento humano destinado a identificar conhecimentos distintos e critérios de rigor e validade que operam que operam credivelmente nas práticas sociais de modo a desenvolver interações criativas entre eles. O livro agora organizado pelo Saulo Tarso Rodrigues e pelo Bruno Sena Martins, *Os Direitos Humanos e as linguagens da dignidade: debates e perspectivas*, resultado de continuados diálogos com os seus estudantes, é uma valiosa expressão de uma ecologia de saberes desenhada na busca e de um futuro para os direitos humanos.

Boaventura de Sousa Santos

APRESENTAÇÃO

É com imensa alegria que apresentamos a comunidade acadêmica o livro “*Os Direitos Humanos e as linguagens da dignidade: debates e perspectivas.*” O trabalho nasce fruto de um diálogo entre pesquisadores do grupo de pesquisa “Direito das Sociedades Indígenas, Novo Constitucionalismo Latino Americano e Pós-Colonialismo” do Programa de Mestrado em Direito Ambiental da Universidade Federal do Mato Grosso e do Programa de Doutorado “Human Rights in contemporary societies” do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES).

Esta parceria acadêmica se deu no âmbito dos Núcleos de Pesquisa Minga-Novo Constitucionalismo Latino-Americano, Novas Intersubjetividades e Emancipação Social da UFMT e Democracia, Cidadania e Direito (DECIDE), do CES.

Este, com certeza, será o primeiro de muitos trabalhos em parcerias entre nossos núcleos de pesquisa, com a finalidade de propor outras visões negligenciadas sobre direitos humanos.

Valorizando temas que nos ajudam alargar e subverter as gramáticas hegemônicas de Direitos Humanos, o presente livro aborda temáticas que se prendem: com as formas de desigualdade, exclusão e violência que povoam o mundo contemporâneo; com as leituras pós-coloniais sobre a história dos direitos humanos e sobre o direito a ser humano; com as lutas dos povos indígenas, com as recentes as emergências trazidas pelo Novo Constitucionalismo Latino-Americano; e, finalmente, com as mobilizações em nome dos direitos humanos capazes de defender, sem universalismos, outros mundos feitos possíveis.

Cabe ainda referir que alguns artigos foram escritos na língua inglesa, na medida em os pesquisadores do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, do Doutoramento “Human Rights in Contemporary Societies”, têm o inglês como língua de trabalho.

Esperamos que apreciem este trabalho feito com muito esmero e dedicação

Bruno Sena Martins
Saulo Tarso Rodrigues

POR UMA ABORDAGEM EDUCATIVA PÓS-COLONIAL DA HISTÓRIA DOS DIREITOS HUMANOS

Adriano Moura*

1. Introdução

O presente texto procura contribuir para a produção e reapropriação de uma história dos direitos humanos pós-colonial (não eurocêntrica¹), capaz de gerar memórias – e esquecimentos não manipulados ou impostos socialmente (Ricoeur, 2004) – promotoras de espanto e inconformismo que parecem ter abandonado o espírito dos nossos tempos, marcados por uma ideologia neoliberal selvagem (Santos, 1996; 2013).

Tal abordagem educativa pós-colonial da história dos direitos humanos insere-se no domínio mais abrangente de práticas discursivas geralmente designadas de Direitos Humanos, que se refletem, de modo mais ou menos direto, em abordagens de ‘educação para os direitos humanos’. Ambos

* Doutorando no Programa *Human Rights in Contemporary Societies*. Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra. Colégio de S. Jerónimo, Largo D. Dinis, Apartado 3087, 3000-995 Coimbra, Portugal. Contacto: adrianomoura@ces.uc.pt

¹ Segundo Wallerstein (1997), uma crítica do eurocentrismo ‘não eurocêntrica’, deve partir da constatação de que as conquistas realizadas pela Europa foram analisadas de uma forma incorreta e alvo de extrapolações inapropriadas, na medida em que o conhecimento eurocêntrico parte de uma distinção artificial entre ciência (verdade) e política (bem).

os domínios são marcados por uma complexa multiplicidade de abordagens.² Partindo do contexto contemporâneo e do respetivo locus de enunciação, este texto pode ser lido como um exercício de reflexão que vislumbra uma via de transição de uma abordagem hegemónica à história dos direitos humanos, imposta de modo hierárquico (projetada em abordagens tradicionais de direitos humanos e de educação para os direitos humanos), para uma abordagem pós-colonial ao passado dos direitos humanos, entendidos como uma das diversas gramáticas de dignidade humana existentes, procurando uma inter-relação crítica entre a referida história hegemónica, e outras histórias e memórias subalternizadas de sofrimento injusto (inerente a abordagens emancipatórias de direitos humanos e de educação para os direitos humanos). Esta última perspetiva consubstancia-se num cosmopolitismo dialógico (Mendieta, 2014; Mignolo, 2000), construído a partir do concreto, que reflete criticamente acerca do seu locus de enunciação (nomeadamente, privilégios e limites), e estabelece processos de aprendizagem com o ‘outro’, tradicionalmente situado no outro lado da linha abissal (Santos, 2006), *i.e.* adotando o locus de enunciação daqueles e daquelas que foram (e continuam a ser) historicamente subalternizados.

No âmbito da História enquanto domínio do saber, este texto afasta-se de uma perspetiva positivista, caraterizada

² Tendo em conta a complexidade da referida diversidade, apresenta-se, para efeitos pedagógicos, a distinção heurística entre abordagens tradicionais (caracterizadas por um legalismo no conteúdo e uma e transmissividade no método) e abordagens emancipatórias (caracterizadas por conteúdos de gramáticas de dignidade humana enquanto lutas contra sofrimentos injustos, e metodologias dialógicas que defendem a participação de todas na reflexão crítica e solidariedade, entre os múltiplos locus de enunciação, baseada em ideais de justiça cognitiva, social e histórica). Sublinha-se, no entanto, a simplicidade de tal distinção para analisar/compreender (inter)ações discursivas – reais e situadas (objetos, práticas, instituições) de educação para os direitos humanos.

pelo pressuposto de um desenvolvimento histórico unívoco e unidirecional, assente na metafísica de uma única origem da verdade, a qual é possível alcançar através do estabelecimento de relações de causalidade entre acontecimentos, exteriores aos seus processos (neutros) de escrita e leitura. Focalizando o domínio da história em contextos educativos, privilegia-se uma perspetiva crítica (Foucault, 1998; Ricoeur, 2004) que assenta nos pressupostos de uma justiça cognitiva e social, partindo de uma justiça histórica. Esta perspetiva apela assim ao dever da rememoração ou dever de não esquecer, especialmente quando os referidos processos de esquecimento resultam de processos de invisibilização ou repetição impostos por forças hegemónicas. A referida perspetiva crítica revela, por um lado, os processos seletivos que dão origem à historiografia eurocêntrica de direitos humanos, os seus silêncios e, por outro lado, focaliza os processos hermenêuticos da sua receção, nomeadamente os seus efeitos intersubjetivos nas aprendizagens sobre, acerca e para os direitos humanos. Neste sentido, parte-se do pressuposto segundo o qual uma compreensão que expanda os tempos e espaços presentes, abrindo vias para a criação de condições intersubjetivas (ético-políticas) verdadeiramente emancipatórias, apenas é possível através de uma análise pós-colonial dos passados – histórias e memórias (Santos, 2006).

Segundo Santos (1997; 2013), uma conceção histórica pós-colonial de direitos humanos deve partir da constatação de que *i*) as experiências sociais de luta pela dignidade humana extravasam aquilo que a conceção ocidental conhece e valoriza; *ii*) o silenciamento e desperdício dessa riqueza experiencial serviu (e continua a servir) interesses daqueles a quem apenas interessa a repetição do presente; *iii*) para dar visibilidade às experiências tidas como inexistentes é necessário afastar uma conceção eurocêntrica de direitos humanos que, baseada em dicotomias e hierarquizações, caminhou de mãos dadas com o imperialismo, colonização, escravidão e outras formas de violência e opressão.

Por outras palavras, a referida conceção parte da necessidade de revelar a diversidade e multiplicidade de conceções e práticas de luta pela dignidade humana, produzidas como inexistentes por uma conceção hegemónica eurocêntrica (‘sociologia das ausências’). E conseqüentemente substituir o vazio do futuro (conceção de tempo linear) por um futuro de possibilidades plurais e concretas (utópicas e realistas), que possibilite uma ampliação simbólica de saberes, práticas e agentes, de modo a maximizar a probabilidade de esperança em relação à frustração (‘sociologia das emergências’) (Santos, 2006).

Este texto encontra-se estruturado em três partes, constituintes centrais de um possível itinerário educativo que consiste numa travessia (bidirecional) do contexto contemporâneo de abordagens educativas hegemónicas sobre a história dos direitos humanos (marcadas por um legalismo no conteúdo e por uma transmissividade no método), para abordagens contra-hegemónicas ou emancipatórias (assentes em memórias e narrativas de sofrimento injusto, e uma metodologia dialógica de autorreflexão e aprendizagem com o ‘outro’). Assim, inicia-se com uma análise crítica dos principais elementos de uma historiografia eurocêntrica dos direitos humanos. A narrativa eurocêntrica de direitos humanos enquanto pedra-angular de um processo de civilização das sociedades selvagens, tendo por base a ideologia liberal, é contraposta às proposições antinómicas (invisibilizadas) desses mesmos direitos: colonialismo, imperialismo, autoritarismo, racismo, pilhagens, escravatura, massacres, genocídios. Na segunda parte, analisam-se discursos legais não-eurocêntricos de direitos humanos, que evidenciam alternativas que se afastam de dicotomias e hierarquias estabelecidas (*i.e.* impostas) como universais. Defende-se então a importância, ainda que insuficiente, de estabelecer pontos de comunicação entre diferentes narrativas legais, possibilitando uma reconfiguração plural da historiografia legal internacional de direitos humanos.

Por fim, partindo de trabalhos pós-coloniais, sublinha-se a necessidade vital de ultrapassar os limites de uma abordagem legal dos direitos humanos, através de histórias e memórias experienciadas e narradas – na primeira pessoa – sobre sofrimentos injustos e lutas contra diferentes formas de violência. Esta abordagem histórica pós-colonial de direitos humanos implica *i)* olhar criticamente para a história colonial para compreender de que modo essa história determinou e continua a estruturar os poderes atuais, tendo como propósito inspirar movimentos de libertação anticolonial (Young, 2001; Jones, 2006) – *dimensão crítica*; *ii)* visibilizar outras culturas, imaginações e sensibilidades, de modo a estabelecer condições de escuta e aprendizagens empáticas com o ‘outro’, assentes em uma solidariedade sem fronteiras³, e no respeito radical pela sua singularidade (Bekerman e Zembylas, 2012; Low e Sonntag, 2013) – *dimensão ética*.

Argumenta-se que, através do inter-relacionamento de uma dimensão crítica e de uma dimensão ética, a análise histórica de lutas contra injustiças e opressões, mais precisamente histórias e memórias do quotidiano de pessoas invisibilizadas – verdadeiros defensores e promotores de direitos humanos (Baxi, 2002), poderão potenciar compreensões, aprendizagens e (inter)ações emancipatórias.

³ O conceito de solidariedade sem fronteiras não é, portanto, sustentado por narrativas essencialistas ou ditas universais, mas no reconhecimento de experiências históricas comuns à humanidade, nomeadamente, a interdependência social de qualquer ser humano e a sua potencial vulnerabilidade ao sofrimento (Butler, 2009).

2. A abordagem histórica eurocêntrica de direitos humanos: uma história amnésica de vencedores

A historiografia tradicional e hegemónica (eurocêntrica)⁴ concebe os direitos humanos, mais precisamente a Declaração Universal de Direitos Humanos, como fazendo parte do património cultural ocidental europeu, situando as suas raízes nos antigos ideais das sociedades gregas e romanas, ou mais recentemente, na defesa dos direitos dos trabalhadores pela criação da Organização Internacional do Trabalho (1919), na Declaração Francesa dos Direitos do Homem (1789), e na Declaração dos Povos da Virgínia (1776). Da sua origem até à atualidade, a historiografia tradicional dos Direitos Humanos (i.e. do bem contra o mal) (Mutua, 2001) é traçada de uma forma linear e evolutiva, sendo os direitos humanos entendidos como o padrão moral (e legal) mais elevado de toda a humanidade. Por outro lado, os direitos humanos são entendidos como um conceito dinâmico e em constante evolução que foi alargando a sua conceção de dignidade humana (Leary, 1990), que se traduz na defesa da existência de múltiplas gerações de direitos humanos.

Esta conceção ocidental de dignidade humana apoia-se essencialmente em uma conceção de supremacia europeia, baseada em ideais que decorrem do iluminismo, da modernidade, e de uma ideologia liberal. Estas cosmovisões assentes em uma conceção abstrata de indivíduo (detentor de razão e de agência para ser livre), e em uma equidade formal (todos os indivíduos nascem com os mesmos direitos), refletiram-se no estabelecimento de diversas ficções dualistas e taxonómicas de direitos humanos, nomeadamente: *i*) ênfase em uma conceção de direitos negativos (que conferem proteção

⁴ De acordo com Leary (1990), a tradição ocidental não é monolítica, mas contém dimensões comuns que permitem realizar generalizações em relação a outras tradições.

contra ações do Estado), em detrimento de uma concepção de direitos positivos (que implica ações por parte do Estado); *ii*) defesa dos direitos individuais em detrimento dos direitos coletivos; *iii*) ênfase no direito de propriedade individual, em detrimento dos direitos ligados à autodeterminação e às condições económicas, sociais e culturais dos povos.

De modo mais ou menos explícito, a referida concepção de sujeito abstrato de direitos, estabeleceu uma divisão entre povos civilizados (Europa e América do Norte), e povos selvagens ('o Resto'), e possibilitou um dito processo de promoção da civilização ligada aos valores dos direitos humanos. A este propósito Mutua (2001) apresenta a grande narrativa tradicional dos direitos humanos através de uma tripla metáfora: os *selvagens* (formas de organização social que se afastam dos valores presentes nos direitos humanos), as *vítimas* (sujeitos passivos e inocentes cuja dignidade foi violada) e os *salvadores* (anjos redentores ligados aos direitos humanos que protegem, civilizam, e que têm como missão promover a liberdade face à tirania). A narrativa tradicional dos direitos humanos baseia-se assim em uma simplificação da realidade, assente em uma hierarquização social (entre salvadores europeus, e vítimas e selvagens não europeus), e um impulso totalizador de transformar todas as sociedades de acordo com um modelo liberal.

Neste sentido, uma primeira análise crítica evidencia que esta narrativa é marcada por um discurso que proclamou universalidade, ao mesmo tempo que difundiu injustiças sociais. Um discurso que esconde mais do que revela. De facto, uma análise política acerca (dimensão invisibilizada) desta historiografia tradicional demonstra que os acontecimentos que foram apresentados como um processo de civilização eurocêntrico, eminentemente benigno, corresponderam na verdade a eventos trágicos da história do mundo não eurocêntrico: escravatura, colonialismo, imperialismo, autoritarismo, pilhagens, racismo e massacres. Por outras

palavras, o liberalismo europeu (simultaneamente legitimado e legitimador do discurso dos direitos humanos) e o colonialismo no resto do mundo são duas proposições de uma antinomia dos direitos humanos. Neste aspeto reside um dos principais paradoxos dos direitos humanos: a impossibilidade de desenvolver uma gramática da dignidade humana pretensamente universal, quando grande parte da sua história é caracterizada pela sua antítese – o imperialismo e exclusão (Jones, 2006). De acordo com Santos (2006), os direitos humanos fazem parte de um processo de criação de um ‘pensamento abissal’ promotor de injustiças cognitivas e sociais.

Para combater a despolitização presente na história tradicional e eurocêntrica dos direitos humanos, de modo a provincializar a Europa (Chakrabarty, 2000), e desnaturalizar as desigualdades globais que promoveram (e promovem) processos de (neo)colonialismo, é necessário realizar investigações sociais críticas que possibilitem alcançar uma compreensão mais abrangente da história do mundo através da confrontação de uma herança colonial esquecida (Jones, 2006). Neste sentido, segundo Wallerstein (1997), uma das estratégias de combate de uma conceção cultural eurocêntrica, passa pela análise da historiografia que rejeita a dominação europeia no mundo moderno, questionando os seus antecedentes, as suas raízes, e problematiza o seu impacto.

No âmbito dos direitos humanos, a discussão da abordagem eurocêntrica que reflete uma visão simplista e parcial de selvagens, vítimas e salvadores, deve passar, inicialmente, pela análise das críticas provenientes de outros discursos legais de dignidade humana (africana, asiática, judaica, hindu) de modo a construir um discurso histórico verdadeiramente genuíno e internacional dos direitos humanos (Mutua, 2001). Neste sentido, a próxima secção apresenta uma análise

de dois documentos histórico-legais⁵ não-eurocêntricos que evidenciam alternativas que se afastam de ficções dicotômicas e hierárquicas estabelecidas pela ideologia liberal.

3. ‘Outros’ discursos legais não eurocêntricos: histórias esquecidas no processo de escrita da dimensão legal

Partindo da análise das ficções inerentes a uma concepção eurocêntrica de direitos humanos, e da recuperação histórica de uma dimensão invisibilizada marcada por injustiças cognitivas e sociais, entende-se que a elaboração de um itinerário pós-colonial acerca dos direitos humanos deve, primeiramente, passar por uma expansão das origens e desenvolvimentos históricos da sua dimensão legal. Por outras palavras, importa revelar a diversidade e multiplicidade de concepções legais de luta pela dignidade humana, produzidas como inexistentes por uma concepção hegemónica eurocêntrica.

Tendo em consideração as delimitações do presente texto, a análise apresentada centra-se em dois exemplos que possibilitam vislumbrar alternativas histórico-legais a uma concepção eurocêntrica de direitos humanos, quer em relação às suas raízes, quer em relação aos seus desenvolvimentos.

O primeiro exemplo questiona a localização das raízes ocidentais dos direitos humanos, nomeadamente nas revoluções francesa e americana. De acordo com Grovogui (2006), a tese de que os direitos humanos estão inerentemente ligados a

⁵ Esta análise consiste numa breve exemplificação deste exercício de confrontação de diferentes discursos históricos sobre os direitos humanos. Importa referir que se circunscreve a discursos legais (não eurocêntricos) de direitos humanos. Esta análise pode assim ser perspectivada como um primeiro passo, por parte das práticas discursivas pedagógicas hegemónicas, no estabelecimento de uma concepção contra-hegemónica de direitos humanos e a seu contacto com outras gramáticas de dignidade humana. Ver, por exemplo, Santos (2013), para uma análise dos desafios de um confronto entre os direitos humanos e teologias políticas).

i) uma noção de direitos naturais, que surgiram de lutas europeias; *ii*) uma tradição grega e romana de criação de uma lei comum para toda a humanidade; e *iii*) um dever da Europa de disseminar a civilização e os seus valores pelo mundo, é errada e não possui sustentação. A par da evidência histórica da utilização do discurso de direitos humanos como meio de legitimação do imperialismo e colonismo, a Revolução do Haiti (1791), enquanto processo de luta inspirada em preocupações morais e políticas, apresenta-se como uma base sustentável para um discurso moral de dignidade humana na medida em que, ao contrário do que aconteceu com as revoluções ocidentais, promoveu a libertação de escravos (*ibidem*). Esta esta revolução é assim mais adequada ao estabelecimento de uma base sólida para a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (1979), e para a Convenção contra a Tortura e Outras Penas ou Tratamentos Cruéis, Desumanos ou Degradantes (1984).

O segundo exemplo, relativo ao desenvolvimento de outras concepções de direitos humanos, apresenta a Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos (1981), que se opõe às dicotomias existentes na concepção liberal de direitos humanos, legitimadoras de processos de imperialismo e colonialismo que os povos africanos sofreram diretamente. Esta Carta sublinha *i*) a importância de eliminar todas as formas de colonialismo; *ii*) a importância de coordenar e intensificar esforços para oferecer melhores condições de existência das comunidades; *iii*) o respeito dos direitos dos povos de modo a garantir os direitos do ser humano; *iv*) a inter-relação entre direitos e deveres; *v*) a indivisibilidade entre direitos civis e políticos e direitos económicos, sociais e culturais, e a importância destes últimos para a realização dos primeiros (Grovgui, 2006; Mutua, 1995).

Em síntese, a breve análise histórica focando a dimensão legal de direitos humanos permite *a*) questionar a sua origem e primazia ocidental; *b*) sublinhar a importância das concepções

legais não ocidentais na busca de uma possível universalização legal dos direitos humanos; c) contestar a legitimidade e autoridade ocidental na definição destes direitos (e as suas violações), bem como do processo de promoção de civilização ao nível internacional. Reitera-se, assim, a importância de um processo de comunicação entre as diferentes gramáticas de dignidade. Não se trata, no entanto, de defender uma abordagem integracionista que busca completar (incorporar) outras concepções culturais em uma perspectiva ocidental incompleta. Partindo da eliminação de dicotomias e hierarquias ocidentais, o referido processo comunicativo deve promover o respeito cultural e uma compreensão aprofundada de significados sociais e culturais de certas práticas, através da auscultação das vozes de pessoas que estiveram diretamente envolvidos nas situações concretas (Mutua, 2001). Este processo de visibilidade radical das diferentes histórias e memórias dos direitos humanos é analisado em seguida.

4. Uma abordagem pós-colonial da história dos direitos humanos: outras narrativas e memórias

À medida que nos deslocamos para uma abordagem histórica pós-colonial dos direitos humanos, as invisibilidades, silenciamentos e amnésias, mais ou menos deliberadas (da narrativa tradicional), vão dando lugar a outras visibilidades, vozes e memórias subalternizadas. Paralelamente, o discurso do universalismo e neutralidade vai dando lugar a uma análise histórica crítica, que possibilita uma repolitização, socialização e culturalização dos discursos e práticas de direitos humanos.

Uma abordagem histórica pós-colonial acerca dos direitos humanos tem como principal objetivo estudar as dominações e a forma como estas continuam a influenciar o presente. Nesta contestação das estruturas e condições de dominação, as narrativas e memórias individuais e culturais adquirem uma importância fundamental (Rossington e Whitehead, 2007).

Neste sentido, Spivak (1988) defendeu a importância de recuperar narrativas subalternas não elitistas. A recuperação destas narrativas não deve portanto basear-se em representações externas, mas antes das próprias vozes e sofrimentos marginalizados. A referida relação consiste em um encontro ético com o outro, baseado em uma desorganização dos discursos hegemônicos e representações que possuímos, *i.e.* um exercício de autorreflexividade constante e desaprendizagem dos privilégios ocidentais, e uma aprendizagem a partir do ‘outro’. Assim, no sentido de ultrapassar os limites de análises críticas da história eurocêntrica dos direitos humanos, e das potenciais reconstruções de historiografias legais não ocidentais de dignidade humana, importa recuperar vozes e memórias subalternas, narradas na primeira pessoa, sobre lutas subalternas contra injustiças e opressões.

Argumenta-se então que uma abordagem pós-colonial da história dos direitos humanos apresenta forte potencial para *i)* desenvolver uma compreensão mais abrangente de mundo; *ii)* transformar a história em instrumento de indignação, capaz de gerar concepções e práticas de rompimento com as diferentes formas de opressão, violência e epistemicídio (Santos, 1997); *iii)* estimular aprendizagens que permitam desaprender os privilégios como perdas, ou compreender tudo aquilo que perdemos para sermos quem somos.

De acordo com Santos (1996) reavivar histórias e memórias de sofrimentos implica igualmente abandonar uma percepção do passado como uma acumulação fatalista de catástrofes, e promover a sua reinvenção de modo a que este assuma fulguração, irrupção e redenção, *i.e.* “(...) um passado reanimado em nossa direção pelo sofrimento e pela opressão que foram causadas na presença de alternativas que poderiam tê-las evitado.” (Santos, 1996:22) Esta concepção transformadora e criadora de histórias e memórias requer desenvolver interrogações desestabilizadoras através de

imagens do sofrimento humano; acreditar na agência humana e na sua força para mudar o presente com base no passado; e tornar visível o que há de comum entre as diferentes formas de discriminação e opressão. Esta sustentação comum para uma perspetiva histórica pós-colonial de direitos humanos pode ser situada em uma ontologia social do corpo que reconheça a noção de precariedade como inerente à condição humana enquanto ser social interdependente, e situado em uma ecologia complexa (Butler, 2009). No âmbito de uma conceção histórica pós-colonial de direitos humanos esta ontologia social do corpo é de extrema importância pois possibilita *i*) eliminar a dicotomia entre um pronome pessoal ‘nós’ e um pronome impessoal ‘outros’; *ii*) reconhecer a importância das condições sociais e políticas capazes de maximizar ou minimizar a subsistência e prosperidade da natureza humana; *iii*) conceber os direitos humanos através de uma noção total de natureza, considerando outros seres vivos (independentemente da sua classificação taxonómica), e do próprio planeta terra, como detentores de direitos.

5. Conclusão: a abordagem histórica pós-colonial de direitos humanos em contextos educativos

No âmbito de contextos educativos, as abordagens emancipatórias de direitos humanos e de educação em direitos humanos, refletem-se em uma abordagem pós-colonial da história dos direitos humanos, assente nos conceitos de justiça cognitiva, social e histórica, que se traduzem no dever de rememoração e/ou de luta contra esquecimentos impostos por visões hegemónicas; e, conseqüentemente, no alargamento a novas formas de compreender e romper com diferentes situações de sofrimento injusto. Procurando fazer face a injustiças, invisibilidades, limites e privilégios das abordagens educativas tradicionais da história dos direitos humanos, desenvolveu-se um possível itinerário pedagógico, que envolve

simultaneamente processos de desaprendizagem e aprendizagem que se nutrem mutuamente. Esse itinerário consubstanciou-se nas seguintes dimensões: *i*) análise crítica da historiografia eurocêntrica em torno dos limites, invisibilidades e injustiças, passadas e presentes, inerentes a uma concepção hegemônica – legalista e eurocêntrica – de direitos humanos; *ii*) reconhecimento de outros discursos legais não eurocêtricos que permitem situar e desestabilizar as suas origens, dicotomias e hierarquias liberais; *iii*) recuperação de memórias e narrativas autênticas de sofrimento e de lutas pela dignidade, assim como de outras culturas, saberes, sensibilidades envolvidos em práticas de luta pela dignidade humana. Esta última dimensão, marcante de uma abordagem pós-colonial da história dos direitos humanos possibilita, simultaneamente, o evitamento de injustiças e invisibilidades históricas, e formas vazias de empatia ou sentimentalismos, que apenas desembocam em apatias paralisantes, indiferenças políticas e/ou *voyeurismos*. Emergem então esperanças renovadas para transformar a história em um dispositivo de indignação e rompimento com diferentes formas de violência, criando novas compreensões, sensibilidades e (inter)ações, que podem fazer a diferença no dia a dia de todas as pessoas, e em cada uma, quebrando fronteiras artificiais entre domínios públicos e privados *i.e.* aprendizagens dialógicas verdadeiramente significativas e emancipatórias, onde se fundem dimensões éticas e críticas: na medida em que a primeira sem a segunda pode não conduzir a uma transformação das situações de opressão, e a segunda sem a primeira pode conduzir a uma mudança desprovida de sentimento – a força que move a transform(ação) do ser humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Baxi, Upendra (2002), *The Future of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.

- Bekerman, Svi; Zembylas, Michalinos (2012), *Teaching Contested Narratives. Identity, Memory and Reconciliation in Peace Education and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butler, Judith (2009), *Frames of War. When is Life Grievable?* London: Verso.
- Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, Michel (1998), "Nietzsche, Genealogy, History", in James Faubion (org.), *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential Works of Michel Foucault (1954-1984). Volume Two*. New York: New York Press, 369-391. Trans. by Robert Hurley and Others.
- Grovogui, Siba (2006), "Mind, Body and Gut! Elements of a Postcolonial Human Rights Discourse", in Branwen Gruffydd Jones (org.). *Decolonizing International Relations*. Lanhan: Rowan and Littlefield Publishers, 179-198.
- Jones, Branwen Gruffydd (2006), "Introduction: International Relations, Eurocentrism, and Imperialism", in Branwen Gruffydd Jones (org.). *Decolonizing International Relations*. Lanham: Rowan and Littlefield Publishers, 1-19.
- Leary, Virginia (1990), "The Effect of Western Perspectives on International Human Rights", in An-Na'im; Francis Deng (orgs.), *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*. Washington: Brookings Institution Press, 15-29.
- Low, Broewen; Sonntag, Emmanuelle (2013), "Towards a pedagogy of listening: teaching and learning from life stories of human rights violations", *Journal of Curriculum Studies*, 45 (6), 768-789.
- Mendieta, Eduardo (2014), "From Imperial to Dialogical Cosmopolitanism", in Matthias Lutz-Bachmann; Amos Nascimento (orgs.), *Human Rights, Human Dignity, and Cosmopolitanism Ideals*. Surrey: Ashgate, 119-138.
- Mignolo, Walter (2000), "The Many Faces of Cosmo-Polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism", *Public Culture*, 12(3), 721-738.
- Mutua, Makau (1995), "The Banjul Charter and the African Cultural Fingerprint: An Evaluation of the Language of Duties", *Virginia Journal of International Law*, 35, 339-380.
- Mutua, Makau (2001), "Savages, Victims, and Saviours: The Metaphor of Human Rights", *Harvard International Law Journal*, 42 (1), 201-209.
- Rossington, Michael; Whitehead, Anne (2007), *Theories of Memory. A Reader*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Santos, Boaventura de Sousa (1996), “A queda do *Angelus Novus*: Para além da equação moderna entre raízes e opções”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 45, 5-34.

Santos, Boaventura de Sousa (1997), “Por uma Conceção Multicultural de Direitos Humanos”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 11-32.

Santos, Boaventura de Sousa Santos (2006). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez Editora.

Santos, Boaventura de Sousa (2013), *Se Deus fosse um Activista dos Direitos Humanos*. Coimbra: Edições Almedina.

Spivak, Gayatri (1988), “Can the subaltern speak?”, in Cary Nelson; Lawrence Grossberg (orgs.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press, 271-131.

Ricoeur, Paul (2004), *Memory, History and Forgetting*. Chicago: Chicago University Press. Trans. by Kathleen Blamey and David Pellauer.

Young, Robert (2001), *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Malden: Blackwell Publishing.

Wallerstein, Immanuel (1997), “Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science”, *New Left Review*, 226, 93 – 108.

UMA CONCRETIZAÇÃO DA DIGNIDADE HUMANA POR TODOS E PARA TODOS: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A HERANÇA CULTURAL

Ana Filipa da Costa Pinto*

Introdução

Em pleno século XXI o Ser Humano vive plenamente a revolução digital que veio marcar uma era que se define pelas rápidas trocas de informação, que nos ligam e nos aproximam de qualquer parte do mundo. Contudo, esta revolução faz parte de algo maior – o processo de globalização. Este, não só favoreceu e acelerou o processo migratório como também, esbateu fronteiras ao aproximar-nos de diferentes formas de vida, línguas, religiões, beneficiando o contacto e o inter-relacionamento entre culturas fazendo com que muitas práticas se diluíssem e disseminassem. Pois se o Ser Humano não existe sem a memória do passado e os hábitos do presente, carrega consigo a sua identidade cultural, o desenraizamento promovido pelo processo migratório não significa o fim dessa identidade, como Samuel Huntington colocou, o Homem tem vários níveis de identidade mas as pessoas também a podem

* Mestre em Direitos Humanos pela Universidade do Minho. Licenciada em Direito pela mesma instituição. Membro do Grupo de Pesquisa “Novo Constitucionalismo Latino-Americano, Novas Intersubjetividades e Emancipação Social” da UFMT.

redefinir (contribuindo para uma mudança nas fronteiras e composições civilizacionais)¹. A identidade cultural será, portanto, um elemento feito em sociedade, intrínseco ao Ser Humano, resultado da sua vontade, acompanhando-o para qualquer lugar onde ele vá, podendo agregar, ou não, novas práticas, costumes e hábitos. Enquanto manifestações da nossa humanidade, preservar, proteger e desenvolver a cultura²

¹ HUNTINGTON, Samuel P. – “The Clash of Civilizations?”. *Foreign Affairs*, vol. 72, nº3, Verão de 1993, p. 24.

² De acordo com a Declaração da Unesco sobre diversidade cultural, de 2002, por cultura entende-se o conjunto dos traços distintivos espirituais, materiais, intelectuais e afectivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças. Esta definição consta do preâmbulo da Declaração da Unesco sobre a Diversidade Cultural de 2002. Texto disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>. Esta é uma definição muito abrangente e no âmbito da União Europeia deparamo-nos com uma situação similar, uma vez que é adoptada uma concepção ampla de cultura. Na sua comunicação sobre uma agenda europeia para a cultura num mundo globalizado, a Comissão entende que “a cultura deveria ser vista como um conjunto de traços distintivos espirituais e materiais que caracterizam uma sociedade e um grupo social. Abarca a literatura e as artes, assim como modos de vida, sistemas de valores, tradições e crenças”. Esta comunicação encontra-se disponível em [http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:52007DC0242:PT:NOT \[04-12-2015\]](http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:52007DC0242:PT:NOT [04-12-2015]). Cf. JERÓNIMO, Patrícia – “O Princípio da Diversidade e o Direito da União. Breves notas sobre o artigo 22.º da Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia”, *in* *Revista da Faculdade de Direito da Universidade do Porto*, 2012, pp. 17-18, texto disponível para consulta em [http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/21650/1/JER%C3%93NIMO,%20P.,%20O%20princ%C3%ADpio%20da%20diversidade%20e%20o%20Direito%20da%20Uni%C3%A3o.pdf \[04-12-2015\]](http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/21650/1/JER%C3%93NIMO,%20P.,%20O%20princ%C3%ADpio%20da%20diversidade%20e%20o%20Direito%20da%20Uni%C3%A3o.pdf [04-12-2015]). No mais, o termo apresenta-se como um conceito de difícil determinação - havendo sido contabilizadas mais de duzentas e cinquenta definições concebidas relativamente a este termo. Cf. ARTERO PÉREZ, Cristina – “Apuntes a propósito del concepto «cultura» en el escenario comunitario. De su concepción como simple principio a su defensa como derecho”, *in* **SOROETA LICERAS**,

é uma forma de concretização do princípio da dignidade humana. Contudo, *cultura* agrega e engloba algo mais e, face em vista recentes desenvolvimentos, nomeadamente a destruição de património cultural no Iraque pelo ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria* também conhecidos como ISIL, *Islamic State of Iraq and the Levant* ou Daesh), faz-se determinante, falar de bens culturais – tangíveis e intangíveis –, falar de herança cultural.

Hoje, a cultura vive tempos perigosos, pois se a memória encerra a existência das nossas vivências, a nossa cultura e herança cultural, há quem, ciente disso, procure eliminar qualquer tipo de referência a determinadas culturas, seja pela destruição de bens culturais tangíveis, como intangíveis, como pelo genocídio de povos inteiros. Vários são os momentos marcados na História que se pautaram pela depredação, pilhagem e destruição de vários bens culturais³, exemplo paradigmático é o de Napoleão conhecido pelo espólio de guerra que somou no século XVII/XVIII, dos Nazis aquando da II Guerra Mundial e, mais recente e já mencionado, a destruição de locais históricos (e pilhagem) no Iraque pelo ISIS, classificada pela Diretora-Geral da UNESCO Irina Bokova como uma forma de “*cultural cleansing*” (limpeza cultural)⁴. Neste trabalho iremos ver como se ultrapassaram

Juan (ed.) - *Curso de Derechos Humanos San Sebastián Donostia*, vol. III, Bilbao, Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2003, p. 321.

³ Nos conflitos armados, seja enquanto uma decorrência normal da guerra ou um acto deliberado, a destruição e pilhagem de propriedade cultural é comum, podendo consubstanciar uma derrota muito maior para o inimigo do que apenas a derrota militar (pela destruição e pelo o roubo de arte e antiguidades). MILLIGAN, Ashlyn – “Targeting Cultural Property: The Role of International Law”. *Journal of Public and International Affairs*, vol. 19, primavera de 2008, pp. 91-92.

⁴ Numa entrevista à NBC News, Irina Bokova disse que “Cultural cleansing, in my view, is exactly what's happening in Iraq (...) these extremists want to impose a different vision on the world. They want to tell us that there is no memory [of these sites], that there is no culture, that there

as limitações impostas pelo conceito de propriedade cultural para se reconhecer a existência de um outro conceito – o de herança cultural – e a sua suma importância e relação com a dignidade humana.

Propriedade Cultural & Herança Cultural

O reconhecimento de que a *cultura* é um objecto digno de Protecção Internacional não é um fenómeno recente. Face à sua intrínseca relação com a dignidade humana e com o direito de auto-determinação dos povos, vários são os textos legais internacionais que contemplam, nem que seja de forma genérica a protecção da cultura, bens culturais, o seu desfrute e desenvolvimento⁵. Contudo, devido à terminologia usada

is no heritage (...) It is about destroying of cultural heritage, it is about looting, it is about uprooting people from their living communities and it is about destroying the incredible cultural diversity of the Middle East and Iraq". Disponível para consulta em: <http://www.nbcnews.com/storyline/isis-terror/unesco-boss-irina-bokova-laments-isis-cultural-cleansing-antiquities-n386291> [13/11/2015].

⁵ Por exemplo na Declaração Universal dos Direitos Humanos nos artigos 22º “Todo ser humano, como membro da sociedade, tem direito à segurança social, à realização pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos económicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade” e 27º, nº 1 “Todo ser humano tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir das artes e de participar do progresso científico e de seus benefícios” e no Pacto Internacional de Direitos Económicos, Sociais e Culturais com menção no Preâmbulo “Reconhecendo que, em conformidade com a Declaração Universal dos Direitos do Homem, o ideal do ser humano livre, liberto do medo e da miséria não pode ser realizado a menos que sejam criadas condições que permitam a cada um desfrutar dos seus direitos económicos, sociais e culturais, bem como dos seus direitos civis e políticos”, artigos 1º, nº 1 “Todos os povos tem o direito a dispor deles mesmos. Em virtude deste direito, eles determinam livremente o seu estatuto político e asseguram livremente o seu desenvolvimento económico, social e cultural”, 3º ” Os Estados Partes no presente Pacto comprometem-se a assegurar o direito

não existe uma homogeneidade, surgindo por vezes dificuldades em entender o que se está a proteger ou saber o que é que o legislador queria proteger, situação que piora consideravelmente quando os textos legais são traduzidos para uma língua diferente daquela usada para elaborar os textos.

Os termos *propriedade cultural* (*cultural property*) e *património cultural* (*cultural heritage*) são termos que, apesar de semelhantes, têm um escopo e um alcance diferente, no mais, surgem dificuldades no seu uso por não haver uma única definição dos termos reconhecida por todos⁶. De acordo com a Convenção de Haia de 1954 para a Protecção dos Bens Culturais em caso de Conflitos Armados o termo *cultural property* (traduzido para o castelhano como *bienes culturales*) inclui a propriedade móvel e imóvel que seja de grande importância

igual que têm o homem e a mulher ao gozo de todos os direitos económicos, sociais e culturais enumerados no presente Pacto”, 6º, n.º2 “As medidas que cada um dos Estados Partes no presente Pacto tomará com vista a assegurar o pleno exercício deste direito devem incluir programas de orientação técnica e profissional, a elaboração de políticas e de técnicas capazes de garantir um desenvolvimento económico, social e cultural constante e um pleno emprego produtivo em condições que garantam o gozo das liberdades políticas e económicas fundamentais de cada indivíduo”, e especialmente o artigo 15º, n.º1, a) “Os Estados Partes no presente Pacto reconhecem a todos o direito: De participar na vida cultural”, n.º2 “As medidas que os Estados Partes no presente Pacto tomarem com vista a assegurarem o pleno exercício deste direito deverão compreender as que são necessárias para assegurar a manutenção, o desenvolvimento e a difusão da ciência e da cultura”, e o n.º 4 “Os Estados Partes no presente Pacto reconhecem os benefícios que devem resultar do encorajamento e do desenvolvimento dos contactos internacionais e da cooperação no domínio da ciência e da cultura”.

⁶ Manlio Frigo salienta que a existência de várias versões dos termos em diferentes línguas constituem uma grande dificuldade pois nem sempre podem providenciar a melhor tradução para um mesmo conceito podendo originar um problema mais substantivo, pois, podem ser usados conceitos legais diferentes nas várias versões linguísticas de um mesmo texto legal. Cf. FRIGO, Manlio - Cultural Property v. Cultural Heritage: A “Battle of Concepts”. *International Review of the Red Cross*, vol. 86, n.º 854, 2004.

para a *cultural heritage* (traduzido para o castelhano como *património cultural*) dos povos; edifícios cujo propósito principal é preservar ou exibir a propriedade cultural móvel (como museus, bibliotecas, depósitos); e centros que contenham grande quantidades de propriedade cultural⁷. Ou seja, de acordo com a Convenção nem toda a cultura se enquadra na definição de *propriedade cultural*, apenas aquela que seja de grande importância; e o termo só abrange objectos tangíveis. Em contraposição, o conceito de património cultural (ao qual nos iremos referir como *herança cultural*⁸) apresenta-se como um termo mais amplo, englobando matérias e incluindo elementos não-materiais – intangíveis – que o termo *propriedade cultural* sendo mais restrito, excluía.

Apesar de serem termos sem uma definição singular, devendo o alcance do uso do termo ser analisado caso-a-caso (tratado-a-tratado), vários autores avançam com as suas próprias

⁷ De acordo com o artigo primeiro do texto original da Convenção de 1954: “For the purposes of the present Convention, the term ‘cultural property’ shall cover, irrespective of origin or ownership: (a) movable or immovable property of great importance to the cultural heritage of every people, such as monuments of architecture, art or history, whether religious or secular; archaeological sites; groups of buildings which, as a whole, are of historical or artistic interest; works of art; manuscripts, books and other objects of artistic, historical or archaeological interest; as well as scientific collections and important collections of books or archives or of reproductions of the property defined above; (b) buildings whose main and effective purpose is to preserve or exhibit the movable cultural property defined in sub-paragraph (a) such as museums, large libraries and depositories of archives, and refuges intended to shelter, in the event of armed conflict, the movable cultural property defined in sub-paragraph (a); (c) centers containing a large amount of cultural property as defined in sub-paragraphs (a) and (b), to be known as ‘centers containing monuments’”.

⁸ O nosso entendimento é que o termo património cultural, ainda que expresse herança não é termo páreo para o de herança cultural por este último conseguir, pela sua linguagem, pela sua terminologia ultrapassar uma ideia de bens físicos que nos parece transmitir o primeiro, pelo que optamos pela tradução literal do termo do inglês.

concepções. Assim, *herança cultural* é definida por alguns autores como sendo a constante manifestação da vida humana que representa uma visão em particular da vida e testemunha a história e validade dessa visão⁹; é uma expressão ou representação da identidade cultural de uma sociedade num período de tempo específico¹⁰; uma forma de herança que se deve proteger e passar às gerações futuras¹¹; ou como a cultura estimada por uma comunidade que deseja que esta seja passada no futuro para atender às necessidades de identidade e pertença¹². Para Craig Forrest, apesar de ser um conceito em constante evolução, *herança cultural* reflete o valor reconhecido às manifestações de cultura – sejam tangíveis (locais, artefactos) ou intangíveis (práticas, música, folclore, etc) –, reflete a herança comum da humanidade e inculcam um sentido de comunidade e identidade, ou seja, não consubstancia apenas atributos físicos mas também a soma de emoções que pode implicar¹³.

⁹ Definição de Prott e O’Keefe sintetizada por Craig Forrest “manifestations of human life which represent a particular view of life and witness the history and validity of that view”. Cf. FORREST, Craig – *International Law and the Protection of Cultural Heritage*, Routledge, 2010, p. 2.

¹⁰ Definição de Kobold avançada por Craig Forrest “an expression or representation of the cultural identity of a society in a particular period”. Cf. FORREST, Craig - *International Law and the Protection of Cultural Heritage*, *op. cit.*, p. 2.

¹¹ “The idea of ‘heritage’ is an easier one to grasp and contains elements that are essential for understanding this field of law: it refers to an inheritance received from the past, to be held ‘in trust’ by the current generation (that may enjoy its value in the present) to be handed down in at least as good a state as it was received to the next generation”. Cf. BLAKE, Janet – *International Cultural Heritage Law*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 7.

¹² Definição de Loulanski também avançada por Craig Forrest “culture and landscape that are cared for by the community and passed on to the future to serve people’s need for a sense of identity and belonging”. Cf. FORREST, Craig - *International Law and the Protection of Cultural Heritage*, *op. cit.*, p. 2.

¹³ Cf. FORREST, Craig - *International Law and the Protection of Cultural Heritage*, *op. cit.*, pp. 4-5.

A mudança da abordagem no que concerne à expansão internacional para o conceito de *herança cultural* surge na década de 90 do século passado em que a proteção da diversidade emerge como uma preocupação central para a UNESCO¹⁴, sendo, num cômputo mais específico, também uma resposta aos problemas enfrentados pelos povos indígenas¹⁵. Esta mudança alterou o paradigma na protecção até então reconhecida, ao passar a contemplar as expressões culturais intangíveis demonstrando e reconhecendo que a formação da identidade é mais complexa contemplando algo mais do que bens materiais e encerrando um elemento histórico com o uso do termo de herança que subjaz um entendimento de transmissão de geração para geração. É neste contexto que surge, por exemplo, a Convenção para a Salvaguarda

¹⁴ Para isto contribuiu a mudança no entendimento de cultura no trabalho da UNESCO. Depois da Conferência Mundial sobre políticas culturais de 1982 que teve lugar no México, cultura passou a ser vista no seu sentido mais amplo como um complexo de características distintas (espiritual, material, intelectual e emocional) que caracterizam a sociedade e o grupo social, incluindo não apenas a arte e a literatura mas também formas de vida, Direitos Fundamentais, sistemas de valores, tradições e crenças. Cf. LOGAN, William S. – “Closing Pandora’s Box: Human Rights Conundrums in Cultural Heritage Protection”, in SILVERMAN, Hilaine/RUGGLES, Fairchild (eds.) – *Cultural Heritage and Human Rights*, Springer Science, Business and Media, 2007, p. 36.

¹⁵ Laura Pineschi ao fazer as suas considerações sobre o artigo 15º do Pacto Internacional dos Direitos Económicos, Sociais e Culturais e a discussão que se gerou nos anos 90 do século passado, salienta também o aumento dos conflitos internos com implicações étnicas ou religiosas como motivos. Recentemente, a adopção, pelo Comité de Direitos Económicos, Sociais e Culturais, de um Comentário Geral sobre o direito de todos a fazerem parte da vida cultural sob o desígnio do artigo 15º (em 2009), poderia ser explicado por diversos fatores mas em particular pela globalização, migração e terrorismo. Cf. PINESCHI, Laura – “Cultural Diversity as a Human Right?”, in BORELLI, Silvia/LENZERINI, Federico (eds.) – *Cultural heritage, cultural rights, cultural diversity: new developments in International Law*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2012, pp. 31-32.

do Património Cultural Imaterial de 2003 e a Convenção sobre a Protecção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais de 2005¹⁶. A herança cultural pode então assumir a forma de um edifício, obras de arte, antiguidades ou também aquelas manifestações da expressão humana que não eram abrangidas pela noção de propriedade cultural. Mas porquê proteger a propriedade cultural ou a herança cultural?

Direitos Culturais, Herança Cultural e a Dignidade da Pessoa Humana

Os direitos culturais, enquadrados normalmente no desígnio pluralista de direitos económicos, sociais e culturais (DESC) são uma classe de direitos previstos pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos. Neste escopo, encontra-se na Declaração Universal dos Direitos Humanos¹⁷ em conjunto com os seus dois Pactos – o Pacto Internacional de Direitos

¹⁶ A nossa intenção não é reproduzir exaustivamente os instrumentos de protecção internacional mas salientamos que não apenas estas convenções, senão outros instrumentos também como a Convenção sobre o Património Cultural Subaquático de 2001 da UNESCO, a Declaração da UNESCO quanto à Destruição Intencional de Herança Cultural de 2003. No âmbito do Conselho da Europa há instrumentos anteriores que referem o conceito de herança ainda que sem a mesma abordagem teórica, como seja a Convenção Europeia sobre a Protecção do Património Arqueológico de 1969 e a Convenção para a Salvaguarda do Património Arquitectónico da Europa de 1985, Convenção-Quadro do Conselho da Europa Relativa ao Valor do Património Cultural para a Sociedade de 2005. Cf. FRIGO, Manlio – Cultural Property v. Cultural Heritage: A “Battle of Concepts”, *op. cit.*, pp. 368-369; Cf. FORREST, Craig – *International Law and the Protection of Cultural Heritage*, *op. cit.*, pp. 20-30.

¹⁷ De acordo com o artigo 22º “Todo ser humano, como membro da sociedade, tem direito à segurança social, à realização pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos económicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade”.

Civis e Políticos (PDCP)¹⁸ e, em especial, no Pacto Internacional de Direitos Económicos, Sociais e Culturais (PIDESC)¹⁹. A menção, no artigo 15º do PIDESC (n.º1, a) ao direito de participação na vida cultural suscitou dúvidas quanto ao seu significado e, em virtude desse facto, de modo a clarificar o conteúdo deste artigo o Comité dos Direitos Económicos, Sociais e Culturais organizou uma discussão em relação à temática em 1992, tendo um Comentário Geral (nº 21) sido adoptado em 2009²⁰. Em largas pinceladas, foi aceite que o termo *cultura* no Pacto deveria ser considerado na sua acepção mais ampla e dinâmica, incluindo todas as manifestações da existência humana, ou seja, há o reconhecimento de que a *cultura*, a diversidade cultural, é um aspecto inseparável da dignidade humana²¹. Dito isto, ao contrário do que sucede

¹⁸ Como disposto no artigo 1º, nº 1 “Todos os povos têm o direito a dispor deles mesmos. Em virtude deste direito, eles determinam livremente o seu estatuto político e dedicam-se livremente ao seu desenvolvimento económico, social e cultural”.

¹⁹ O PIDESC foi o primeiro instrumento legal a mencionar direitos culturais explicitamente no seu título, contudo refere apenas no seu artigo 15º o direito de participação da vida cultural, algo que para Laura Pineschi não fica claro o que seja, nem pela interpretação literal nem pela análise dos trabalhos preparatórios. Cf. PINESCHI, Laura – “Cultural Diversity as a Human Right?”, in BORELLI, Silvia/ LENZERINI, Federico (eds.) – *Cultural Heritage, Cultural Rights, Cultural Diversity: New Developments in International Law*, *op. cit.*, p. 31.

²⁰ O comentário clarifica que o direito de acesso à vida cultural inclui o direito de todos a seguirem o modo de vida associado com o uso de bens culturais e recursos tais como terras, água, biodiversidade, língua ou instituições específicas, cabendo aos Estados-parte adoptar medidas específicas para assegurar o usufruto por todas as pessoas do direito a expressar a sua identidade cultural livremente e a exercer as suas práticas culturais e modo de vida. Cf. PINESCHI, Laura – “Cultural Diversity as a Human Right?”, in BORELLI, Silvia/ LENZERINI, Federico (eds.) – *Cultural Heritage, Cultural Rights, Cultural Diversity: New Developments in International Law*, *op. cit.*, pp. 34-35.

²¹ O comentário geral diz: a protecção da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito pela dignidade humana. Implica

com os direitos de primeira geração (os direitos civis e políticos), o desenvolvimento dos direitos culturais ficou bastante aquém, facto que se torna mais visível se pensarmos no conteúdo das premissas que preveem estes direitos, a sua executoriedade e existência de mecanismos de protecção²².

Quando analisarmos as esparsas referências aos direitos culturais, espalhadas por diversos textos internacionais, existe um elemento-chave que se encontra sempre presente – a dignidade humana. Pela importância que assumem para a dignidade humana, os direitos culturais devem ser garantidos e reflexivamente, a herança cultural irá ser impactada pela protecção, maior ou menor, dos direitos culturais²³.

um compromisso com os direitos humanos e liberdades fundamentais e requer a implementação por inteiro de direitos culturais, incluindo o direito a fazer parte da vida cultural. PINESCHI, Laura – “Cultural Diversity as a Human Right?”, in BORELLI, Silvia/ LENZERINI, Federico (eds.) – *Cultural Heritage, Cultural Rights, Cultural Diversity: New Developments in International Law*, op. cit., 2012, p. 34.

²² Exemplo paradigmático disso, e ainda que pudéssemos referir exemplos no escopo geral do Direito Internacional dos Direitos Humanos, é a Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas que no artigo 12º, nº 2 do referido texto diz “Os Estados procurarão facilitar o acesso e ou a repatriação de objeto de culto e restos humanos que possuam, mediante mecanismos transparentes e eficazes estabelecidos conjuntamente com os povos indígenas interessados”. Esta linguagem “procurarão facilitar” não endossa os indígenas com um direito que lhes permita demandar do Estado a restituição/acesso mas antes constata, que pode haver uma negociação que poderá culminar num possível (impossível de mesurar) acesso ou repatriação de algo que já é das comunidades indígenas.

²³ Sobre o impacto das provisões sobre direitos culturais na herança cultural, Janet Blake diz-nos que todos os Estados têm a obrigação negativa de se absterem de condutas dirigidas à destruição, dano, alteração ou profanação de objetos culturais ou espaços que sejam de grande importância para a prática e promulgação da cultura de um povo. Em segundo lugar, estas provisões também encerram uma obrigação positiva, no sentido de dar passos para proteger grupos culturais e comunidades contra o risco de destruição ou danificação à herança que é essencial à sua continuação de identidade cultural. Isto aplicar-se-ia ainda mais fortemente

Mas o que seria esta dignidade humana? Apesar de ser uma referência basal, tanto dos textos internacionais de direitos humanos como das constituições nacionais, não existe uma definição universal aceite por todos. Este é um conceito complexo e multifacetado, relacionado com diversos conceitos, das mais diversas formas, algo que fica patente com os princípios, valores e direitos considerados essenciais para que se concretize, sendo possível, a qualquer momento, que surjam novas circunstâncias das quais decorrerão novas necessidades de reconhecimento de direitos para a concretização da dignidade humana.

O entendimento do que constitua a dignidade humana está profundamente ligado ao modo como vemos o mundo e assenta no pressuposto que cada um de nós, enquanto seres humanos, possuímos um valor intrínseco, um lugar no cosmos²⁴. O significado de dignidade humana quando aplicada em diversos contextos e quando considerada a função linguística que assume, estará embebido de um entendimento cultural ou ideológico em particular do que implicará a dignidade humana. A existência de várias dignidades resulta dos meios sociais e culturais específicos onde se desenham, meios nos quais aprendemos, como dizem Malpas e Lickiss, a reconhecer e valorar outros seres humanos, o que faz com que a nossa concepção de dignidade humana esteja longe de ser objectiva ou universal²⁵. Com as atrocidades cometidas

quando tais objetos ou locais forem indispensáveis para as práticas culturais dos povos. Cf. BLAKE, Janet – *International Cultural Heritage Law*, op. cit., p. 290.

²⁴ Cf. BARROSO, Luís Roberto – *A Dignidade da Pessoa Humana no Direito Constitucional Contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial*, editora Fórum, 2ª impressão, 2013; Cf. MALPAS, Jeff/LICKISS, Norelle (eds.) – *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, Dordrecht, Springer, 2007.

²⁵ MALPAS, Jeff/LICKISS, Norelle (eds.) – *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, op. cit., pp. 79-81. Neste sentido também

na 2ª Guerra Mundial, esta ideia foi incorporada tanto nos discursos políticos como transpostos para as esferas jurídicas internacional e nacional como valor a ser preservado, alcançado e protegido, reconhecido e incorporado aos direitos humanos (no ordenamento internacional) e aos direitos fundamentais (nos ordenamentos nacionais), garantindo à dignidade humana uma posição especial pela sua forma de reconhecimento e pelos meios de tutela empregues²⁶.

Conclusão

A dicotomia entre igualdade e diferença é algo que acompanha a história do mundo e do pensamento jurídico. Cedo, no seio de vários Estados (por mais imperfeitos que fossem os motivos que estivessem na sua origem) se fez necessário reconhecer direitos específicos a grupos minoritários, reconhecer a existência de grupos de pessoas que para poderem viver uma existência plena, precisavam de ver reconhecidos perante o grupo maioritário um conjunto

Boaventura de Souza Santos, ao tratar de uma concepção multiculturalista de Direitos Humanos, fala do conceito de dignidade humana em diversas culturas, cf. SANTOS, BOAVENTURA DE SOUZA – Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos. Lua Nova, n° 39, 1997, pp. 105-124. Fabrizio Politi diz-nos que na perspetiva de uma sociedade multicultural a dignidade humana não se pode reter a uma síntese de consciência comum (que pressupõe a existência de uma – no sentido de única – verdade) mas antes um conceito que deve ser encontrado no cruzamento de culturas e aspirações individuais. cf. POLITI, Fabrizio – “Il Rispetto della Dignità Umana Nell’Ordinamento Europeo” in MANGIAMELI, Stelio (Ed.) – *L’Ordinamento Europeo: I principi dell’Unione*, Università Degli Studi Di Teramo, vol. 1, 2008, pp. 81-87.

²⁶ A história da dignidade humana no pensamento jurídico e até mesmo em outros contextos como o filosófico é antiga, precedendo o momento histórico da 2ª G.M. Para umas breves considerações cf. BARROSO, Luís Roberto – *A Dignidade da Pessoa Humana no Direito Constitucional Contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial*, editora Fórum, 2ª impressão, 2013

de direitos específicos. A História foi-se escrevendo e perante os eventos sucedidos na 2ª G.M. achou-se importante eliminar as diferenças e entender os indivíduos como iguais, despidos de origem e sem bagagem cultural. No meio desta desconsideração pela diferença e um tanto despercebido surge uma vontade de afirmação, de reconhecimento, às vezes a ferro e fogo, surge uma nova necessidade – a de voltar a vestir o indivíduo e ressaltar a sua diferença pelo seu reconhecimento e proteção. O Outro para se concretizar, para viver uma plena existência tem de ter a sua identidade protegida, reconhecida e não ver a si impostas verdades que não são as suas. O Ser Humano vive o presente e espera pelo futuro lembrando sempre o passado, o que demonstra que a memória do que fomos é tão importante quanto a memória daquilo que queremos ser. Faz parte da nossa identidade que, em conjunto com outras faz uma comunidade que no seu conjunto se expressa das mais variadas formas e cuja vontade é que esse espólio de expressões culturais (sejam elas arquitetónicas, artísticas, musicais, linguísticas, etc) seja passado para as gerações futuras, seja difundido, seja protegido.

É essencial ao indivíduo poder manter e desenvolver a sua cultura cabendo aqui ao multiculturalismo um papel de integração e reforço de uma sociedade e não a base da sua fragmentação e desmembramento. O reconhecimento de direitos culturais e a proteção da herança cultural como um dos seus meios de efetivação e concretização, bem como a sua estreita relação com a dignidade humana, evidencia sua importância significativa para a humanidade pelo que a sua destruição pode ter consequências adversas tanto para a dignidade humana como para os Direitos Humanos como um todo. Este facto não é desconhecido, constituindo um alerta todas as formas intencionais de destruição cultural significativa. Quando o ISIS destrói património e herança cultural na realidade ele não está a destruir a história de uma única cultura, de um povo mas sim parte do complexo

identitário do mundo. Menos fácil do que falar destas formas expressivas de destruição, é endereçar as acções daqueles que têm a obrigação de proteger a diversidade cultural presente dentro das suas linhas territoriais e que usando de argumentos genéricos e arbitrários de favorecimento à maioria, se esquecem da sua função e impedem a própria razão de ser que levou à necessidade de reconhecer os direitos *prima facie*, levando eles mesmo a cabo a limpeza cultural de que falamos no início deste artigo.

O choque de culturas está longe de um fim mas os meios para o resolver não foram esgotados. Textos Internacionais contra a discriminação, racismo e xenofobia foram adoptados; a favor da protecção da herança cultural também, mas muito há a fazer quando a esses mesmos textos, quanto à sua linguagem, bem como em relação aos seus meios de efetivação. Há que retirar os direitos culturais do âmbito do *soft law* e trazê-los para a linha da frente dos Direitos Humanos. É essencial sim colocar a pessoa e os valores humanos no centro de um conceito alargado de herança cultural pelo papel que esta assume no desenvolvimento e qualidade de vida numa sociedade em evolução; cada pessoa, encontrando o seu limite onde começa a liberdade do outro, sim tem o direito de participar livremente da vida cultural e na justa medida da sua vontade; o tratamento equitativo das heranças culturais promovem sim o diálogo entre culturas concretizando uma dimensão da dignidade humana e promovendo uma concepção multicultural de direitos humanos; e ainda tem muito sim, fazendo um uso livre da expressão de Jacques Derrida, que podemos fazer para restaurar a herança à dignidade.

BIBLIOGRAFIA

ARTERO PÉREZ, Cristina – “Apuntes a propósito del concepto «cultura» en el escenario comunitario. De su concepción como simple principio a su defensa como derecho”, in **SOROETA LICERAS, Juan (ed.)** – *Curso de Derechos Humanos San Sebastián Donostia*, vol. III, Bilbao, Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2003.

BARROSO, Luís Roberto – *A Dignidade da Pessoa Humana no Direito Constitucional Contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial*, editora Fórum, 2ª impressão, 2013.

BLAKE, Janet – *International Cultural Heritage Law*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

CARPENTER, Kristen A./KATYAL, Sonia K./RILEY, Angela R. – In defense of Property. *The Yale Law Journal*, vol. 118, nº 6, 2009.

CHECHI, Alessandro – *The Settlement of International Cultural Heritage Disputes*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

FINCHAM, Derek – The Distinctiveness of Property and Heritage. *Penn State Law Review*, vol. 115, nº 3, 2011.

FISHMAN, Joseph P. – Locating the International Interest in Intranational Cultural Property Disputes. *The Yale Journal of International Law*, vol. 35, nº 347, 2010.

FORREST, Craig – *International Law and the Protection of Cultural Heritage*, Routledge, 2010.

FRANCIONI, Francesco – The evolving framework for the protection of cultural heritage in International Law, in BORELLI, Silvia/LENZERINI, Federico (eds.) – *Cultural heritage, cultural rights, cultural diversity: new developments in International Law*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2012.

FRIGO, Manlio – Cultural Property v. Cultural Heritage: A “Battle of Concepts”. *International Review of the Red Cross*, vol. 86, nº 854, 2004.

GEIGER, Christophe (ed.) – *Research Handbook on Human Rights and Intellectual Property*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 2015.

GERSTENBLITH, Patty – International Art and Cultural Heritage, in *The International Lawyer: A quarterly publication of the ABA/Section of International Law*, vol. 45, nº 1, Primavera, 2011.

HUNTINGTON, Samuel P. – The Clash of Civilizations?, in *Foreign Affairs*, vol. 72, nº 3, Verão de 1993.

JERÓNIMO, Patrícia – “O Princípio da Diversidade e o Direito da União. Breves notas sobre o artigo 22.º da Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia”, in *Revista da Faculdade de Direito da Universidade do Porto*, 2012. Texto disponível para consulta em <http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/21650/1/JER%20C3%93NIMO,%20P.,%20O%20p rinc%20C3%ADpio%20da%20diversidade%20e%20o%20Direito%20da%20Uni%20C3%A3o.pdf>

- KEOUGH, Elizabeth Betsy – “Heritage in Peril: A Critique of UNESCO’s World Heritage Program”, in *Washington University Global Studies Law Review*, vol. 10, Issue 3, 2011.
- LIXINSKI, Lucas – *Intangible Cultural Heritage in International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- LOGAN, William S. – “Closing Pandora’s Box: Human Rights Conundrums in Cultural Heritage Protection”, in SILVERMAN, Hilaine/RUGGLES, Fairchild (eds.) – *Cultural Heritage and Human Rights*, Springer Science, Business and Media, 2007.
- MALPAS, Jeff/LICKISS, Norelle (eds.) – *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, Dordrecht, Springer, 2007.
- MILLIGAN, Ashlyn – Targeting Cultural Property: The Role of International Law. *Journal of Public and International Affairs*, vol. 19, primavera, 2008.
- PINESCHI, Laura – “Cultural Diversity as a Human Right?”, in BORELLI, Silvia/ LENZERINI, Federico (eds.) – *Cultural Heritage, Cultural Rights, Cultural Diversity: New Developments in International Law*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2012.
- POLITI, Fabrizio – “Il Rispetto della Dignità Umana Nell’Ordinamento Europeo” in MANGIAMELI, Stelio (Ed.) – *L’Ordinamento Europeo: I principi dell’Unione*, Università Degli Studi Di Teramo, vol. 1, 2008.
- POSNER, Eric A. – *The International Protection of Cultural Property: Some Skeptical Observations*, Public Law and Legal Theory Working Paper n° 141, The University of Chicago, 2006. Disponível para consulta em: <https://www.law.uchicago.edu/files/files/141.pdf> [24/11/2015].
- RUGGERI, Antonio – “Appunti per una voce di Enciclopedia sulla dignità dell’uomo”, in RUSSO, G. – *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, 2ª Ed., Torino, Editrice Elledici, 2014.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUZA – *Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos*. Lua Nova, n°39, 1997.
- VADI, Valentina, – *Cultural Heritage in International Investment Law and Arbitration*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

PODE O MULTICULTURALISMO SER EMANCIPATÓRIO?

Alexandre Fernandes Silva *

Introdução

O indisputável conflito entre direitos (individuais) e cultura (identidade), permeado por um discurso de respeito à diferença – *Multiculturalismo* –, adquiriu notoriedade ante a tentativa de legitimação da universalização dos direitos humanos, incorporando-se na gramática contemporânea e despertando interesse nos campos da filosofia, sociologia, antropologia e do direito.

O *background* teórico dessa simbiose multidisciplinar é a tentativa de equalizar as vertentes filosóficas *universalistas*, *relativistas* e *comunitaristas*, à procura de consensos indelévels, isto é, atender às demandas de igualdade e diferença.

* Mestre em Direito Agroambiental da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT); Aluno especial da disciplina Direito das Sociedades Indígenas e das Sociedades Tradicionais, Constitucionalismo Latino-americano e Pós-Colonialismo: Novos olhares políticos e jurídicos à partir das experiências do Sul. Pesquisador do Grupo de Pesquisa sobre o Constitucionalismo Democrático Latino-americano, Novas Intersubjetividade e Emancipação Social (MINGA), da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) em parceria com o Centro de Estudos Sociais de Portugal (CES). Pós-Graduando em Direito Administrativo pela Universidade Cândido Mendes. Assessor de Desembargador do Tribunal de Justiça do Estado de Mato Grosso. Graduado em Direito pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

A problematização a seguir exposta é decorrente de questionamentos acerca da (in)adequação do multiculturalismo atual como movimento emancipatório, mormente em face das epistemologias do Sul geopolítico¹ e de suas filosofias de vida alternativas à matriz liberal [*Ubuntu*, *Pachamama* e *Sumak Kawsay*].

É dizer, será que teorizações decorrentes da *teoria da justiça* de John Rawls², ainda que aperfeiçoadas, como o multiculturalismo de Will Kymlicka³, podem ser expandidas como lógica universal? É possível falar-se n'uma teoria global? Se afirmativa a resposta, como construí-la de forma a não invisibilizar as sociedades que estão para além da linha abissal⁴?

Alertamos, desde já, que não possuímos soluções prontas, até porque as respostas fáceis sobre o assunto, em regra, são equivocadas. A nosso sentir, o universalismo abstrato, o relativismo radical e o comunitarismo absoluto são insustentáveis do ponto de vista prescritivo e descritivo.

Destarte, perpassaremos por uma fugaz miragem sobre *o bom, o ruim e o intolerável*⁵ no ponto, ambicionando expurgar os vícios particulares de uma pretensa teoria mundial, desaguando, em tese, na concepção holística, inacabada e subalterna do interculturalismo.

¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

² RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

³ KYMLICKA, Will (Org.). *Multicultural citizenship*. A liberal theory of minority rights. Oxford: Clarendon Press. Oxford, 1996.

⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes*. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 78, out. 2007. p. 11-13.

⁵ KYMLICKA, Will. *The good, the bad and the intolerable: Minority group rights*. In: HAYDEN, Patrick. *The philosophy of human rights*. Paragon House: Paragon Issues in Philosophy, 2001.

Os direitos coletivos: entre igualdade e diferença

Inicialmente, quadra salientar que, via de regra, as formulações teóricas realizadas nos países no *Norte geopolítico*⁶ sobre o multiculturalismo estão estribadas n'um universalismo apriorístico à moda kantiana, voltando os olhos para um ser desenraizado e abstrato, à revelia das relações socioculturais que compõe e definem, em larga escala, o pertencimento e o reconhecimento identitário⁷ da pessoa humana.

O discurso dos direitos humanos universais, não raras vezes, assenta suas bases n'um mínimo ético de justiça universal, materializado pelo lugar comum da dignidade humana que, a despeito dos avanços realizados, “[...] *com grande frequência, é empregada não para empoderar as pessoas, mas para restringir a sua liberdade, impondo a observância de padrões de vida digna de que elas não comungam*”⁸, caracterizando um flagrante *localismo globalizado*⁹ – processo em que determinado fenômeno local é globalizado de-cima-para-baixo e tido como unísono, o reconhecimento hegemônico de uma dada diferença cultural, racial, sexual, étnica, religiosa ou regional¹⁰ – das práticas europeias.

É dizer, “[...] *enquanto forem concebidos como direitos humanos universais em abstrato, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado, como uma forma de globalização hegemônica*”¹¹.

⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*. Op. cit.

⁷ NUSSBAUM, Martha. *Fronteiras da Justiça*: Deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

⁸ SARMENTO, Daniel. *Constituição e sociedade*: Desafios da dignidade humana. Disponível em: <<http://jota.info/constituicao-e-sociedade-desafios-da-dignidade-humana>>. Acesso em: 02 nov. 2015.

⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo*: Para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

¹⁰ *Idem*. p. 438.

¹¹ *Ibidem*. p. 441

O relativismo extremo incorre em grave equívoco igualmente, pois concebe a cultura como algo imutável, estanque, monolítica, ignorando que toda sociedade é incompleta e dinâmica, propícia a se preencher a partir de diálogos. Ignora-se a capilaridade do poder, “[...] *em suas extremidades, lá onde ele se torna capilar; [...] nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violentos*”¹².

Utilizaremos como paradigma as lições do autor canadense Will Kymlicka, quem formulou interessante proposição acerca dos direitos coletivos dos grupos minoritários: Neles, existe o *bom* – respostas às potenciais injustiças que a doutrina tradicional dos direitos humanos não pode resolver –; o *ruim* – grupos que restringem direitos de seus membros –, e o *intolerável* – acerbos e inadmissíveis refreamentos de liberdades, geradores do *direito de intervenção da sociedade para cessá-los*¹³–. Alerta o escritor que *desenhar a linha entre o ruim e o intolerável é um dos mais tormentosos problemas que as democracias liberais encaram*¹⁴.

Ademais, Kymlicka elabora duas categorias que emergem num cenário de afirmação de direitos das sociedades indígenas:

1) Restrições Internas: São reivindicações de um grupo indígena contra seus próprios membros, a demandar maior atenção, vez que, não raras vezes, na tentativa de se proteger e deixar indene o grupo social, iniciamos uma espécie de *colonialismo às avessas* – opressões internas intoleráveis, dos mais fortes sobre os mais vulneráveis, sob o manto de proteção

¹² FOUCAULT, Michel. *Soberania e disciplina*. In: Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 182.

¹³ KYMLICKA, Will. *The good, the bad and the intolerable*. Op. cit.

¹⁴ *Idem*.

das práticas comunitárias, como no caso da opressão da mulher, dos fundamentalismos religiosos, e das acerbas sanções (pena de morte) para supostos irrelevantes penais.

ii) Proteções Externas: São os reclamos de um grupo indígena contra a sociedade em geral. É a procura de proteger a existência de uma particular cosmovisão, evitando influências do grupo social dominante. Como exemplo, podemos elencar os direitos de autonomia (autodeterminação dos povos), o pluralismo jurídico¹⁵ dentro de um Estado Plurinacional, o respeito e deferência às terras indígenas e a relação holística subjacente. Neste ponto, cabe o alerta para que a proteção volte-se tão somente para minorias vulneráveis, e não as super-representadas, como no caso dos banqueiros e da burguesia na gênese do movimento constitucionalista¹⁶.

À guisa de conclusão, o autor canadense aduz que a imposição de princípios liberais à força são uma forma de agressão, ou um paternalismo colonialista, devendo ser exercido somente se o *background* teórico da sociedade for liberal. Todavia, em casos extremos, a sociedade não deveria assistir impávida às transgressões viscerais, mas sim intervir coercitivamente e oferecer incentivos para reformas, ou pressões econômicas na tentativa de provocar mudanças.

2. O daltonismo míope do multiculturalismo liberal

Indagamo-nos sobre como pode este modelo ser compatibilizado com cosmovisões de mundo tão diversas, à exemplo do *Ubuntu*, da *Pachamama* e do *Sumak Kawsay*?

Ubuntu é uma palavra que represente uma antiga filosofia e ética africana, de difícil tradução, pode ser

¹⁵ WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico*: Fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

¹⁶ BEARD, Charles A. *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*. New York: The Free Press, 1986.

compreendida como *sou quem sou porque somos todos nós*¹⁷, isto é, a consciência de que uma pessoa é afetada quando um semelhante é afetado. Trata-se de uma visão empática, de que *ser humano é ser com os outros, e ser com os outros é ser tudo*¹⁸.

Da mesma forma, a *Pachamama* e o *Sumak Kawsay* são cosmovisões indígenas que enxergam a *mãe-terra* como um ente vivo¹⁹, a demandar proteção. Ademais, insta salientar que a recente Constituição Boliviana de 2009 constitucionalizou a compreensão holística indigenista, como criou leis específicas [*Ley de derechos de la Madre Tierra*] e órgãos [*Defensoría de la Madre Tierra*], objetivando proteger, como um ente de direito, a natureza, impulsionando uma lógica anti-consumista.

Em que pese a possível inefetividade de previsões quejandas, como bem apontado pelo Prof. Louis Kotzé²⁰, não há falar-se em modernas teorias conglobantes à revelia destas centrais mudanças ocorridas no *Sul Global*²¹

Para que possamos fazer a simbiose dos planos normativos e sociológicos, iniciaremos a abordagem de forma mais ampla, de modo a (des)construir o imaginário estabelecido.

¹⁷ MANGALISO, Mzamo P. *Building competitive advantage from Ubuntu: Management lessons from South Africa*. Academy of Management Executive, 2001, vol. 15, n. 3. p.23-34.

¹⁸ BENNETT, T. W. *Ubuntu: An African equity*. Disponível em: <<http://goo.gl/7XcRDv>>. Acesso em: 01 nov. 2015.

¹⁹ CARRILLO, Paúl A.; GUANDINANGO, Yuri. *Sumak kawsay y Ally kawsay*. El proceso de institucionalización y la visión andina. Disponível em: <<http://goo.gl/MrH2eR>>. Acesso em: 29 out. 2015.

²⁰ KOTZÉ, Louis J.; RENSBURG, Linda Jansen van. *Uma reflexão crítica sobre as dimensões socioeconômicas do direito sul-africano ao meio ambiente*. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). Estado socioambiental e direitos fundamentais. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010. p. 111-136.

²¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

É dizer, não há falar-se em direito à diferença e pluralidade de culturas sem mencionar o pensamento pós-colonial, caracterizado pelo desvelamento dos localismos globalizados²², o *status quo* institucionalizado na perene visualização do sujeito de direitos: O homem branco, ocidental, heterossexual, pai de família.

Nessa contextura, como podemos falar em multiculturalismo se tal percepção tão somente enfoca na pluralidade de culturas e, a duas, pressupõe, inexoravelmente, uma lógica eurocêntrica, à revelia das *epistemologias do Sul global*?²³ Como falar de um *locus* global, se o *background* que circunda o Novo Constitucionalismo Latino- Americano é incrustado de uma lógica anti-consumista, portanto, anti-capitalista? É possível defender, em tal cenário, teorias substanciais de um constitucionalismo global²⁴, ou teorias formais²⁵, ou até mesmo em um transconstitucionalismo²⁶? E as formas de conhecimento que não se expressam por meio da razão pública²⁷, podem ter voz neste cenário²⁸? E o conflito entre o mínimo ético universal dos Direitos Humanos e a

²² SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo*: Para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

²³ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

²⁴ MÖLLER, Kai. *The global model of constitutional rights*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

²⁵ SILVA, José Virgílio Afonso da. *How global is global constitutionalism?* Disponível em: <<http://goo.gl/0Bvbj6>>. Acesso em: 20 out. 2015.

²⁶ NEVES, Marcelo. *Transconstitucionalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

²⁷ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: Racionalidade da ação e racionalização social. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

²⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida descente: Um discurso sobre as ciências revisitado*. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

autodeterminação dos povos?

Para Žižek²⁹, equivoca-se o multiculturalismo quando imagina o global através da soma de inofensivos. A política multiculturalista estaria a aquilatar os espinhos culturais objetivando a criação de um campo harmônico de boa vizinhança, gerando verdadeira paralaxe: concebe os modos de vida como reformáveis e, ao mesmo tempo, tem para si a irredutibilidade das diferenças.

N'outros dizeres, oscila entre o tolerável e o intolerável, aceitando o Outro na medida em que ele não atinja valores básicos da democracia liberal. Suplantada esta linha tênue, a diferença transmuda-se para ojerizas fundamentalistas étnicas, e as togas da intolerância são o vestuário da vez. Em suma, enxergam-se as cores do Outro na medida em que não sejam à coloração natural do Outro, n'uma incompleta dança entre deslumbre pluricultural e diferença intragável [abissal!].

É o paradoxo de conceber o *Outro* nem como um completo estranho, nem como um *absoluto* estranho, pois “[...] aquilo que faz com que o outro seja de difícil acesso [...] é o fato de que ele ou ela nunca é completo, nunca é determinado por um contexto, mas sempre em alguma medida ‘aberto’”³⁰.

Disso resulta a compreensão de que o *Absoluto é frágil*, e que nas epistemologias de cada cosmovisão estão as condições de possibilidade de enxergar a incompletude do *Outro* como ele é, não como gostaríamos que fosse, e vice versa. Por isso o pensamento de Žižek, a asserir que certa dose de intolerância é necessária para que se possa elaborar uma crítica realística ao atual estado de coisas multicultural monocromático.

Sobressai cristalina, dessarte, a *cegueira ocidental* de Kymlicka, dado que, a despeito da parcial utilidade de sua

²⁹ ŽIŽEK, Slavoj. *O absoluto frágil, ou, Por que vale a pena lutar pelo legado cristão*. São Paulo: Boitempo, 2015.

³⁰ EAGLETON, TERRY. *A ideia de cultura*. São Paulo: Unesp, 2011. p. 139.

construção, esta mais não é senão uma forma de pós-colonialismo transvestido de multiculturalismo – junção de diversas culturas, enxergadas a partir das lentes ocidentais liberais.

Depreende-se da leitura de Kymlicka o modelo de *multiculturalismo daltônico míope*, que só enxerga certos tipos de *cores* [culturas] e até certos *limites da visão* [somente o que interessa ao modelo liberal]. N'uma palavra, este modelo monocromático assere que “[...] *existem muitas culturas, mas somente uma pode considerar-se o padrão ouro do universal, [...] que conduzirá a um multiculturalismo liberal [...], respeitando sempre a hierarquia dominante*”³¹, praticando o *racismo com distanciamento*, que respeita a *identidade do Outro* mantendo uma *distância* possibilitada por sua *posição universal*. Este “[...] *respeito do multiculturalismo pela especificidade do Outro é a forma mesma como afirma sua própria superioridade*”³².

Defendemos que o debate entre universalismo e relativismo deve ser superado, vez que “[...] *todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural, enquanto posição filosófica, é incorreto*”³³. Refutamos o rótulo de relativistas, pois apenas defendemos que “[...] *o único fato transcultural é a relatividade de todas as culturas. A relatividade cultural (não o relativismo) exprime a incompletude e a diversidade cultural*”³⁴, dado que todas as culturas são incompletas e

³¹ FLORES, Joaquín Herrera. *Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência*. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15330/13921>>. Acesso em: 16 out. 2015. p. 20-21.

³² ŽIŽEK, Slavoj. *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional?* Disponível em: <<http://www.sumak.cl/2AutoryExp/Zizek/Multiculturalismo%20o%20la%20lógica%20cultural%20del%20capitalismo%20multinacional%20-%20Zizek.pdf>>. Acesso em: 11 out. 2015. p. 33

³³ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo*. Op. cit. p. 445.

³⁴ *Idem*. p. 442.

conflituosas, e esta incompletude é desvelada pelo olhar exterior, a partir da perspectiva de outra cultura.

O remédio contra o universalismo são os diálogos interculturais, e não multiculturais, que pressupõe tão somente um aglomerado de culturas. “[...] *O termo multicultural ou não diz nada, dada à inexistência de culturas separadas, ou conduz {a suposição, no estilo de um museu, das diferentes culturas e formas de entender os direitos. O multiculturalismo respeita as diferenças, absolutizando as identidades e esfacelando as relações hierárquicas – dominados/dominantes – que entre elas ocorrem*”³⁵. Há que se ter contato e uma troca mútua dialógica. D’outro lado, milita-se contra o relativismo, demandando o desenvolvimento de “[...] *critérios que permitam distinguir uma política progressista de uma política conservadora de direitos humanos, uma política de capacitação de uma política de desarme, uma política emancipatória de uma política regulatória*”³⁶.

3. (In)conclusões

Após a exposição sumária da temática, acreditamos, a despeito de não materializar uma tese forte o suficiente para espantar as multifacetadas dúvidas existentes sobre o assunto, que a chave para esta tradução intercultural é o que Boaventura de Sousa Santos chamou de *hermenêutica diatópica*, ou o que Joaquín Herrera Flores denominou de *universalismo de chegada ou de confluência*³⁷, baseado na premissa de que os alicerces de uma cultura são *incompletos e que essa incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura*, que aspira à totalidade.

³⁵ FLORES, Joaquín Herrera. *Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência*. Op. cit. p. 20.

³⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo*. Op. cit. p. 445-446.

³⁷ FLORES, Joaquín Herrera. *Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência*. Op. cit. p. 21.

Refreia-se, desse modo, a procura pela completude, objetivo inatingível, enaltecendo, assim, um *cosmopolitismo subalterno* a desaguar n'uma “[...] *consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outra, noutra*”³⁸, visto que “[...] *o reconhecimento de incompletudes mútuas é condição sine qua non de um diálogo intercultural*”³⁹.

Demanda-se, para tanto, não apenas um tipo de conhecimento (epistemicídio e fascismo cultural etnocêntrico), mas diferentes processos de criação de conhecimentos, pois os saberes são sempre locais, com especial atenção àqueles que são invisibilizados pelas práticas sociais, utilizando-se, para tanto, de uma razão descolonial, que “[...] *nasce quando o grito de espanto ante o horror da colonialidade se traduz em uma postura crítica ante o mundo da morte colonial e em uma busca pela afirmação da vida de aqueles que são mais afetados por tal mundo*”⁴⁰.

Concluimos, portanto, que é na possibilidade de se enxergar o colorido holístico das diversas culturas que nasce a possibilidade de um arco-íris dialogal emancipatório, à procura de práticas interculturais de mão dupla, que influenciem e se deixem influenciar pelas inexoráveis incompletudes, a culminar na construção de mínimos que não sejam monocromáticos, mas sim uma aquarela de cores vívidas, dando novos coloridos para a dignidade da vida.

³⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo*. Op. cit. p. 448.

³⁹ *Idem*. p. 450

⁴⁰ MALDONADO-TORRES, Nelson. *La descolonización y el giro descolonial*. Tábula Rada. Bogotá, Colômbia, n. 9.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEARD, Charles A. *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*. New York: The Free Press, 1986.

BENNETT, T. W. *Ubuntu: An African equity*. Disponível em: <<http://goo.gl/7XcRDv>>. Acesso em: 01 nov. 2015.

CARRILLO, Paúl A.; GUANDINANGO, Yuri. *Sumak kawsay y Ally kawsay*. El processo de institucionalización y la visión andina. Disponível em: <<http://goo.gl/MrH2eR>>. Acesso em: 29 out. 2015.

EAGLETON, TERRY. *A ideia de cultura*. São Paulo: Unesp, 2011.

FLORES, Joaquín Herrera. *Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência*. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15330/13921>>. Acesso em: 16 out. 2015.

FOUCAULT, Michel. *Soberania e disciplina*. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: Racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

KOTZÉ, Louis J.; RENSBURG, Linda Jansen van. *Uma reflexão crítica sobre as dimensões socioeconômicas do direito sul-africano ao meio ambiente*. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Estado socioambiental e direitos fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010.

KYMLICKA, Will (Org.). *Multicultural citizenship*. A liberal theory of minority rights. Oxford: Clarendon Press. Oxford, 1996.

KYMLICKA, Will. *The good, the bad and the intolerable: Minority group rights*. In: HAYDEN, Patrick. *The philosophy of human rights*. Paragon House: Paragon Issues in Philosophy, 2001.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *La descolonización y el giro descolonial*. Tábula Rada. Bogotá, Colômbia, n. 9.

MANGALISO, Mzamo P. *Building competitive advantage from Ubuntu: Management lessons from South Africa*. Academy of Management Executive, 2001, vol. 15, n. 3. p. 23-34.

MÖLLER, Kai. *The global model of constitutional rights*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

NEVES, Marcelo. *Transconstitucionalismo*. São Paulo: Martins Fontes,

2009. NUSSBAUM, Martha. *Fronteiras da Justiça*: Deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*: Contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000.

———. *Gramática do tempo*: Para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

———. (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*: Um discurso sobre as ciências revisitado. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

———. *Para além do pensamento abissal*: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 78, out. 2007. p. 11-13.

——— MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SARMENTO, Daniel. *Constituição e sociedade*: Desafios da dignidade humana. Disponível em: <<http://jota.info/constituicao-e-sociedade-desafios-da-dignidade-humana>>. Acesso em: 02 nov. 2015.

SILVA, José Virgílio Afonso da. *How global is global constitutionalism?* Disponível em: <<http://goo.gl/0Bvbj6>>. Acesso em: 20 out. 2015.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico*: Fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

ŽIŽEK, Slavoj. *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional?*

Disponível em: <<http://www.sumak.cl/2AutoryExp/Zizek/Multiculturalismo%20o%20la%20lOgica%20cultural%20del%20capitalismo%20multinacional%20-%20Zizek.pdf>>. Acesso em: 11 out. 2015.

———. *O absoluto frágil, ou, Por que vale a pena lutar pelo legado cristão*. São Paulo: Boitempo, 2015.

EDUCAÇÃO PARA OS DIREITOS HUMANOS: A 'DECLARAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS' ENQUANTO INSTRUMENTO DE MOBILIZAÇÃO

Catarina Gomes *

*“Aos esfarrapados do Mundo e aos que neles se descobrem
e, assim,
descobrimo-se com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles
lutam”.* Paulo Freire (2005)

Introdução

O presente trabalho visa pensar a Educação para os Direitos Humanos (doravante EDH) e compreender o seu desenvolvimento perante os desafios estabelecidos por uma globalização neoliberal. A proposta é analisá-la à luz de uma visão de globalização contra-hegemónica. Neste sentido, questionamos a Declaração das Nações Unidas sobre Educação e Formação em Direitos Humanos como um instrumento de mobilização na promoção dos direitos humanos e, consequentemente, na defesa daquelas pessoas ou grupos, que por motivos de vária ordem, se encontram numa situação de desvantagem social.

Assim, em primeiro lugar, começamos por abordar

* Doutoranda no Programa *Human Rights in Contemporary Societies* Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra Colégio de S. Jerónimo, Largo D. Dinis, Apartado 3087, 3000-995 Coimbra, Portugal

historicamente o conceito de EDH e o seu desenvolvimento, numa escala universal. A segunda parte pretende analisar a EDH enquanto possibilidade de conhecimento como emancipação, acautelando alguns desafios e expondo os seus pressupostos. A terceira parte visa pensar a ‘Declaração das Nações Unidas sobre Educação e Formação em Direitos Humanos’ enquanto instrumento de mobilização dos direitos humanos e a resultante reflexão sobre o papel do Direito como ferramenta da governação contra-hegemónica. Terminamos, compreendendo que a educação para os direitos humanos encerra em si um potencial emancipatório, intercultural e contra-hegemónico.

Educação para os Direitos Humanos¹: o caminho

O direito à educação é um direito humano consagrado não só no direito internacional, mas também na legislação nacional de vários Estados. Este direito tem ganho, ao longo do tempo, crescente visibilidade internacional e instituições quer governamentais, quer não-governamentais, são concordantes quanto à importância da educação no desenvolvimento do indivíduo e da sociedade, quer a nível social, quer a nível económico.

Compreendendo a importância da educação como um fator de capacitação individual e social e de promoção de direitos humanos, o conceito de EDH tem sido alvo de

¹ Quanto à definição de EDH, sublinhamos aquela determinada pela ‘Declaração das Nações Unidas sobre Educação e Formação em Direitos Humanos’, assumindo a importância dos conhecimentos e dos valores de DH (cf. art.º 2º-a da Declaração, ‘educação sobre os direitos humanos’) mas enfatizando o valor da ação (cf. art.º 2º-c da Declaração, ‘educação para os direitos humanos’) na aquisição desses conhecimentos. Ao adquirirmos os conhecimentos é importante saber mobilizá-los, aplicá-los em determinados contextos, isto é, capacitar as pessoas para que na prática gozem os seus direitos e defendam os dos outros, daí optarmos pela última expressão.

crescente pesquisa e desenvolvimento. Procurar uma definição de EDH é uma tarefa complexa, pois está dependente da conceção de direitos humanos e dos ideais pedagógicos que a sustentam.

A EDH tem sido, desde 1948, com a proclamação da DUDH (art.º 26º, nº2), um trabalho em desenvolvimento da Organização das Nações Unidas (ONU). Porém, neste plano universal, interessa-nos destacar a ‘Declaração e o Programa de Acção de Viena’ (decorrentes da Conferência Mundial de Direitos Humanos), de 1993, que consagram a promoção e a proteção dos direitos humanos como assuntos fundamentais junto da comunidade internacional. Neste sentido, reafirmam que os Estados estão vinculados a “garantir que a educação se destine a reforçar o respeito pelos direitos humanos e liberdades fundamentais” (ponto 3). Assim, a conferência supra mencionada traz, de forma estruturada, a educação para o palco dos direitos humanos, compreendendo que estes não se podem cingir apenas a normas jurídicas e a questões do Direito. O ‘Programa de Acção’ especifica que os Estados e as instituições devem incluir como disciplinas nos variados estabelecimentos de ensino, formais ou não formais, temáticas como os direitos humanos, o direito humanitário, a democracia e o primado do direito. No que diz respeito aos direitos humanos, o Programa de Acção realça os temas da paz, da democracia, do desenvolvimento e da justiça social. A Conferência sublinha o seu acordo com o ‘Plano Mundial de Acção para a Educação em matéria de Direitos Humanos e Democracia’ (adotado em Março de 1993, pela UNESCO), recomendando aos Estados que desenvolvam programas estratégicos específicos que permitam assegurar uma educação em matéria de Direitos Humanos. Neste sentido, propõe a proclamação da ‘Década das Nações Unidas para a Educação em matéria de Direitos Humanos’, de forma a encorajar e a dar visibilidade a este tipo de atividades educativas.

Em 1994, conforme previamente estabelecido, a

Assembleia Geral das Nações Unidas (doravante AGNU) proclamou a ‘Década das Nações Unidas para a Educação em matéria de Direitos Humanos’, entre 1 de janeiro de 1995 e 31 de dezembro de 2004 (Resolução 49/184). Tal decisão visava reconhecer a educação em direitos humanos como parte integrante do direito à educação e sensibilizar os Estados para a importância da criação de mecanismos educativos que promovessem os direitos humanos.

Em 2005, no ‘Documento Final da Cimeira Mundial’, a AGNU sublinhou a importância da EDH, salientando a “promoção da educação e aprendizagem no domínio dos direitos humanos a todos os níveis, designadamente através da implementação do Programa Mundial para a Educação no Domínio dos Direitos Humanos”. Em 2007, a AGNU continuou a realçar a pertinência da EDH, declarando o ano de 2009 como sendo o ‘Ano Internacional da Aprendizagem para os Direitos Humanos’ (Resolução 62/171). Neste seguimento, em 2011, adotou a Resolução 66/173, sob o título ‘Declaração das Nações Unidas sobre Educação e Formação em Direitos Humanos’ (doravante Declaração), que abordaremos pormenorizadamente mais adiante.

Assim, a EDH tem-se tornado, através dos diferentes planos normativos jurídicos e dos diversos compromissos (Conferências, Planos de Ação, etc.) estabelecidos, nomeadamente pelos Estados, uma parte integrante do direito à educação.

Podemos encontrar várias definições de ‘Educação para Direitos Humanos’ na revisão bibliográfica. A título de exemplo, a EDH poderá ser definida como “ [...] toda a aprendizagem que desenvolve o conhecimento, as capacidades e os valores dos direitos humanos. Afirma a responsabilidade, quer dos Estados, quer dos indivíduos, de respeitar, proteger e de promover os direitos de todos os seres humanos [...] sem distinções” (Moreira e Gomes, 2013: 704). De acordo com o ‘Programa Mundial para a Educação no Domínio dos Direitos

Humanos’, a EDH pode ser explicada como a educação, a formação e a informação que visa a construção de uma cultura universal de direitos humanos. Este especifica que a EDH não só permite a aquisição de conhecimentos sobre direitos humanos e respetivos mecanismos de proteção, como também desenvolve as competências necessárias à promoção, à defesa e à aplicação dos direitos humanos na vida quotidiana². A ‘Declaração’, no seu art.º 2º, define a EDH como um “conjunto de atividades educativas, de formação, de informação, de sensibilização e de aprendizagem que têm por objetivo promover o respeito universal pelo cumprimento de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais”. É, portanto, visível o crescente desenvolvimento do conceito de EDH no contexto internacional.

As diversas definições de EDH analisadas apresentam, pelo menos, duas questões consensuais: a importância do conhecimento (saberes teóricos sobre direitos humanos, nomeadamente literacia jurídica), bem como o valor das atitudes (assumir os DH como um compromisso na vida quotidiana de cada um|uma). Acrescentamos que a EDH poderá, também, estar ao serviço dos movimentos sociais e das organizações da sociedade civil nas lutas sociais, capacitando os grupos e as comunidades minoritárias com importantes ferramentas de combate à exclusão social. No entanto, perante os desafios da globalização neoliberal e da instrumentalização dos direitos humanos enquanto discurso decorrente dessa governação hegemónica, há interrogações que se colocam e é necessário pensar a EDH perante estes desafios. Problematizaremos estas questões de seguida.

² Consultado a 24.10.2015, em http://www.ohchr.org/Documents/Publications/WPHRE_Phase_2_en.pdf.

Que Educação para os Direitos Humanos? Pressupostos e Desafios

Não sendo objeto deste trabalho desenvolver um programa de EDH, parece-nos pertinente indicar, ainda que de forma breve, alguns cuidados e caminhos possíveis para a EDH.

O primeiro cuidado remete-nos para o próprio conceito de educação, pois poderá encerrar em si forças opostas. Por um lado, tem a capacidade de nos conceder ferramentas, como conhecimentos e competências, que nos serão úteis na nossa relação com o mundo. Por outro lado, como refere Andrade (2008: 61), se os objetivos do processo educativo não estiverem suficientemente claros, aquele poderá cumprir uma função contrária ao definido/previsto. Por exemplo, no âmbito do sistema de ensino formal, sendo os currícula e os conteúdos programáticos determinados pelos Estados, estes poderão tornar-se numa extensão dos interesses e das políticas governamentais. Como sublinha Wallensteen (2006: 64), o Estado, ao controlar o próprio sistema educativo, é gerador de um ponto de vista oficial que poderá servir os seus próprios interesses. Deste modo, o Estado determina e reflete a forma como a sociedade descreve a sua história, busca os seus valores e reproduz os mitos que existem para legitimar a sua própria existência. O sistema de ensino poderá, portanto, tornar-se num perpetuador de desigualdades sociais, económicas e culturais e de discriminação. Como refere Teodoro (2011: 101), a “não contextualização dos processos de aprendizagem pode tornar-se no paraíso da governação neoliberal [...] em vez da participação dos movimentos sociais e da sociedade civil organizada, associada à livre e democrática afirmação e concorrência de projetos políticos contrastantes.” Porém, o processo educativo também encerra em si, a possibilidade e a oportunidade de contribuir para a transformação social e para o desenvolvimento de uma sociedade de ensino baseada no

respeito pelo outro. É nesta última perspectiva que concebemos os objetivos da EDH.

Da mesma forma, os direitos humanos (e, conseqüentemente, a EDH) estão sujeitos a uma forte polissemia. Candau (2008: 89ss) sintetiza, ressaltando que “não existem em estado puro”, duas abordagens: a primeira, marcada pelo neoliberalismo³, olha para os direitos humanos enquanto estratégia para “melhorar” a sociedade dentro do modelo vigente, concedendo particular importância aos direitos individuais, às questões éticas e aos direitos civis e políticos; a segunda apresenta uma “visão dialética e contra-hegemônica”, em que os direitos humanos são entendidos como uma forma de mediação para a construção de um “projeto alternativo de sociedade: inclusivo, sustentável e plural”. Assim, sublinha a pertinência de uma “cidadania coletiva, que favorece a organização da sociedade civil, privilegia atores sociais comprometidos com a transformação social e promove empoderamento dos grupos sociais e culturais marginalizados etc.”

Desta feita, quando nos referimos à EDH, concebemo-la enquanto instrumento que visa favorecer e desenvolver ferramentas emancipatórias, necessárias à expansão de novas práticas sociais. Podemos, portanto, pensar a prática da EDH numa perspectiva contra-hegemônica, que vise a transformação social e o questionamento crítico às questões do nosso cotidiano, sendo este o seu maior desafio.

A EDH poderá ser uma ferramenta de conhecimento que visa a emancipação social, utilizada pelos movimentos sociais e pelas organizações não-governamentais. A sua abordagem

³ “O neoliberalismo apresenta o processo de globalização como inevitável e homogêneo, e se fundamenta na hegemonia da ideologia neoliberal que, a partir da década de 1970 (...) expandiu-se com força pelo mundo. Esse pensamento está baseado principalmente na internacionalização das economias, centralidade do mercado e na reestruturação produtiva. (...) essa reestruturação faz-se sentir na esfera cultural, nas práticas sociais, nas relações de poder e na produção de conhecimento” (Candau, 2008: 77).

poderá centrar-se nas lutas contra a exclusão social, que são sempre produto de relações de poder desiguais. Como tal, a EDH deverá ter em consideração a conceção de Santos (2005: 8) quando afirma a necessidade de uma globalização contra-hegemónica⁴ com uma função redistributiva, baseada numa dialética entre o princípio da igualdade e o princípio do reconhecimento da diferença. Nesta perspetiva, a EDH deve enfatizar a luta pela igualdade, com a promoção dos direitos básicos de todos|as, sendo que esses “todos e todas” não estão padronizados, isto é, estão sujeitos|as ao reconhecimento da diferença. Wolkmer (2008: 183) afirma que é “necessário pensar e forjar formas de produção do conhecimento que partam da praxis democrática pluralista enquanto expressão do Direito à diferença, à identidade coletiva, à autonomia e à igualdade de acesso a direitos.”

Sobre as questões pedagógicas, deixamos apenas uma breve nota, quanto à necessidade de se adotar metodologias ativas e participativas, assim como “diferentes linguagens” (Candau, 2008: 82). A EDH é um processo, não é um conceito estanque, pelo que deve estar aberta aos diferentes contextos e intervenientes. Os materiais desenvolvidos devem ter em consideração a “interação entre o saber sistematizado sobre direitos humanos e o saber socialmente produzido” (ibidem), ou seja, de acordo com a teoria produzida e as práticas sociais.

Com os *inputs* das orientações, já explanadas, das Nações Unidas e com o trabalho das organizações da sociedade civil e das ONG, as práticas de EDH têm-se multiplicado pelo mundo. A título de exemplo, têm-se desenvolvido experiências EDH ao longo de todo o continente latino-americano, a maior parte no

⁴ De acordo com Santos (2005: 22), a globalização contra-hegemónica é uma “forma de globalização resultante dos movimentos sociais e das organizações da sociedade civil que, através de ligações simultaneamente do tipo local e global, vem empreendendo uma luta global contra todas as formações de opressão geradas ou intensificadas pela globalização neoliberal”.

âmbito da educação não formal. Nos casos do Peru, Chile, México, Uruguai e Brasil, as experiências apresentam princípios comuns, embora utilizem abordagens e metodologias distintas (Andrade, 2008: 61).

Concluindo, a nossa visão de EDH pressupõe numa conceção de direitos humanos enquanto uma ferramenta pertinente nas lutas sociais, com fundamento na realidade e comprometida com a transformação social e a capacitação dos grupos “invisíveis”. Como salienta Luiz Perz Aguirre (*apud* Sacavino e Candau, 2008: 51) a educação para os direitos humanos visa precisamente “educar para saber que existem também ‘os outros’, tão legítimos quanto nós, seres sociais como nós, a quem devemos respeitar, despojando-nos de nossos preconceitos [...] quer dizer aceitar a pluralidade cultural [...]. Como sublinha o autor (*ibidem*), respeitar os direitos humanos, é respeitar o outro enquanto agente da sua própria história. Neste sentido, a EDH deverá ser desenvolvida e trabalhada enquanto instrumento de emancipação social e não de regulação.

A ‘Declaração das Nações Unidas sobre Educação e Formação em Direitos Humanos’: um instrumento de mobilização?

Compreendendo a crescente relevância da EDH, o Conselho de Direitos Humanos, sob a iniciativa de alguns Estados Partes⁵, como Marrocos, Senegal, Costa Rica, Itália, Filipinas, Eslovénia e Suíça, criou o *Group of Advisory Committee of the UN Human Rights Council*, um conjunto de peritos responsáveis pela redação da ‘Declaração das Nações Unidas sobre Educação e Formação em Direitos Humanos’

⁵ Consultado a 24.11.2015, em http://www.gddc.pt/noticias-eventos/artigo.asp?id=noticia.30251620111226&seccao=Not%EDcias_Imprensa.

(doravante Declaração). Esta contou com a colaboração dos Estados Partes, das organizações internacionais e da sociedade civil na redação do texto final⁶. A Declaração é uma Resolução adotada pela AGNU [com base no relatório do Terceiro Comitê (A/66/457)], sob proposta do Conselho de Direitos Humanos, na sua Resolução 16/1, de 23.03.2011⁷. Esta reconhece “a importância fundamental da educação e formação em matéria de direitos humanos para a promoção, proteção e realização efetiva de todos os direitos humanos”, apelando, portanto, a todos os Estados que criem mecanismos, nomeadamente nos seus sistemas de ensino, que promovam a educação e a formação em direitos humanos. A AGNU pretende, com a adoção da Declaração, estimular a comunidade internacional para que fortifique esforços nesse sentido.

A Declaração, no seu art.º 1º, reconhece que todas as pessoas, sem qualquer distinção, devem conhecer os seus direitos e ter acesso à educação nesta matéria, pois servirá a promoção do respeito pelos direitos humanos. Assim, a declaração reconhece que o direito humano à educação facilita o acesso à informação sobre direitos humanos, acentuando o óbvio paralelismo entre estes dois conceitos.

O n.º 2 do artigo 2º clarifica diferentes conceitos referentes à educação e formação em matéria de direitos humanos. Assim, distingue entre ‘educação sobre os direitos humanos’ (relaciona-se com o conhecimento sobre as normas e princípios e seus mecanismos de proteção); ‘educação através dos direitos humanos’ (ensinar e aprender de forma a que os direitos humanos sejam respeitados); ‘educação para os direitos

⁶ Um dos aspetos positivos a salientar, na construção desta Declaração, é a participação de ONG comprometidas com a EDH. A transmissão dos seus inputs é particularmente visível no art.º 10º da Declaração.

⁷ A versão portuguesa, não oficial, da Declaração das Nações Unidas sobre Educação e Formação em Direitos Humanos está disponível em http://www.fd.uc.pt/igc/manual/pdfs/manual_completo.pdf, consultado a 24.11.2015.

humanos' (visa capacitar cada pessoa a gozar os seus direitos e a respeitar os dos outros).

A Declaração acentua, de facto, o papel dos Estados e das autoridades governamentais competentes como responsáveis pela garantia da educação e formação em matéria de direitos humanos. No entanto, ressalva que a EDH deverá contar com o apoio do “setor privado, a sociedade civil e as instituições nacionais de direitos humanos”⁸ (art.º 8º, nº 2). A Declaração reconhece a pertinência das organizações da sociedade civil e dos movimentos sociais na promoção da EDH, e acrescentamos nós, na utilização desta como um instrumento de luta contra a exclusão social.

O art.º 4º identifica cinco objetivos principais da EDH: “a consciencialização, o desenvolvimento de uma cultura de direitos humanos, a realização de forma efetiva dos direitos humanos, a atribuição de oportunidades iguais para todos e a contribuição para a prevenção de violações dos direitos humanos” (Moreira e Gomes, 2013: 6). O art.º 5º ressalva que é igualmente necessário ter em consideração as diferentes circunstâncias económicas, sociais e culturais de cada pessoa. Na nossa opinião, podemos associar este artigo à conceção de Santos (2005) quanto ao reconhecimento dos princípios da igualdade e do reconhecimento da diferença (conceitos já abordados).

De acordo com a Declaração, com vista à sua implementação da EDH, os Estados deverão incluir os direitos humanos nos planos curriculares das escolas e nos programas

⁸ O art.º 9º refere que os Estados devem promover a formação e crescimento de Instituições Nacionais de Direitos Humanos independentes conforme os Princípios de Paris (A Resolução n.º 48/134 da AGNU de 1993, aborda os princípios relativos ao estatuto das instituições nacionais para a promoção e a proteção dos direitos humanos, definindo aspetos da sua composição, competência e funcionamento e garantias de imparcialidade e pluralismo, os conhecidos “Princípios de Paris”), uma vez que estas instituições poderão ter um papel importante na promoção da educação em direitos humanos.

de formação, com base nos planos de ação internacionais e nas necessidades específicas locais⁹. A EDH deve ser sempre contextualizada, reconhecendo as necessidades e as diferenças culturais. Sobre esta questão será necessário acautelar quanto à possibilidade de desenvolvimento de um sistema de ensino que se transforme num alargamento dos interesses e das políticas governamentais. Neste sentido, é importante, por exemplo, que várias partes participem na construção dos currícula como ONG, professores, educadores, peritos independentes, etc.

A adoção desta Declaração é de extrema relevância, pois é uma ferramenta importante que poderá ser utilizada de forma a comprometer Estados e outras agências a ampliar o seu empenho na criação de mecanismos que fomentem uma educação para os direitos humanos. Pois, como já referido no art.º 7º, pressupõe-se a participação efetiva do Estado, através da adoção de medidas legislativas e políticas. Este artigo reforça a implementação da EDH numa perspetiva *top-down*. Tal, significa a pertinência de fomentar políticas governamentais que desenvolvam programas de promoção da EDH e de formação de educadores|as e professores|as especializados|as em direitos humanos e respetivas metodologias de trabalho específicas. No entanto, na falta da sua atuação e de violação de direitos humanos, por parte dos Estados, a própria Declaração confere um papel primordial à sociedade civil nesta demanda, como por exemplo: “os meios de comunicação social, as famílias, as comunidades locais, as instituições da sociedade civil, incluindo as organizações não-governamentais, os defensores de direitos humanos e o sector privado” (art.º 10º, nº 1). Como salienta Machado (2004: 350), as ONG são “um dos aspetos mais importantes da proteção dos direitos humanos a nível internacional [...] destacando-se pelo seu contributo na denúncia e na investigação...”. É, portanto,

⁹ Neste âmbito, a Declaração faz referência ao já mencionado ‘Programa Mundial para a Educação em Direitos Humanos’.

função das Nações Unidas, governos, ONG, entre outras organizações da sociedade civil, intensificar esforços no sentido da promoção e do respeito pelos direitos humanos, numa perspectiva intercultural e como uma ferramenta dos movimentos e das lutas sociais. Wolkmer (2008: 191ss) salienta que num “cenário de exclusões, opressões e carências, as práticas emancipadoras das novas identidades sociais (múltiplos grupos de interesses, movimentos sociais, corpos intermediários, redes de intermediação, ONG) revelam-se portadoras de recentes e legítimas formas de fazer política, bem como fonte inovadora e plural de produção normativa”.

Neste sentido, dever-se-á, também, adotar uma perspectiva *bottom-up*, partindo diretamente das necessidades locais. Neste âmbito, como salienta Pieterse (2007:799), os litigantes, os ativistas e os movimentos sociais têm um papel importante em assegurar que os direitos estão em consonância com as experiências e necessidades daqueles/as para quem a sua reivindicação mais importa. Como sublinhado por Freire (1978: 145), é possível e desejável definir práticas educativas a nível local e, de seguida, defini-las a nível regional e nacional. Deve-se, portanto, adotar uma abordagem transversal de EDH, adotando mecanismos de *top-down* e *bottom-up*.

Neste âmbito, salientamos o programa *Act Project (Assisting Communities Together)*, lançado, desde 1998, pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos e pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, com o objetivo de promover a EDH, junto da comunidade local, através de organizações da sociedade civil¹⁰.

O art.º 13º, nº 2, encoraja os Estados a incluir nos relatórios submetidos ao Conselho de Direitos Humanos

¹⁰

Disponível em <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Education/Training/ACTProject/Pages/Phase8.aspx>, consultado a 10.03.2015.

informação sobre “as medidas adotadas no âmbito da educação e formação em matéria de Direitos Humanos”, o que poderá ser uma importante ao nível da monitorização e do acompanhamento.

A existência da referida Declaração, embora constitua *soft law*, confere sustentabilidade à EDH e permite a criação de mecanismos de ação com maior fundamento, bem como a exigência de maior empenhamento de todos os intervenientes na EDH. A adoção desta Declaração, por parte da AGNU, é um ponto de referência na EDH, portanto, uma das suas mais-valias é a sua própria existência. Agora, poderá esta Declaração estar ao serviço de uma EDH na sua dimensão contra-hegemónica e de apoio no movimento das lutas sociais?

Apesar de a Declaração apresentar um discurso de direitos humanos com apontamentos liberais, há mais-valias que podemos retirar. Em primeiro lugar, enfatiza a necessidade da EDH, colocando a tónica não só na literacia jurídica, mas também na possibilidade de conceder a todos|as uma ferramenta pertinente de mobilização; em segundo lugar, a Declaração, para além dos Estados, traz outros intervenientes, pertinentes na operacionalização da EDH, como as organizações da sociedade civil e os movimentos sociais. Concordamos com Rajagopal (2003: 295ss) quando propõe que “*instead of constructing the structure of international law from ideas and intellectual strategies alone, one could imagine a history from below leading to a theory of peoples, cultures, and power*”. Neste sentido, consideramos que a Declaração (e a EDH) poderá ajudar a servir este propósito.

Santos (2003: 4) salienta que o Estado liberal arrogou-se do direito, transformando-o e reduzindo-o ao direito estatal. Assim, este (*ibidem*) afirma que a “questão do papel do direito na busca da emancipação social é, actualmente, uma questão contra-hegemónica que deve preocupar todos quantos, um pouco por todo o sistema-mundo, lutam contra a globalização hegemónica neoliberal”. Com base na distinção entre

globalização neoliberal hegemónica, ou globalização a partir de cima, e por outro lado uma globalização contra-hegemónica, ou globalização a partir de baixo, o autor (*ibidem*) considera “que a questão do potencial emancipatório do direito poderá ser correctamente tratada olhando para a dimensão jurídica dessas lutas globais de tipo contra-hegemónico”. Tal, no pensamento do autor (*idem*: 12), pressupõe o “radical “des-pensar” do direito, ou um re-inventar do direito por forma a adequar-se às reivindicações normativas dos grupos sociais subalternos e dos seus movimentos, bem como das organizações que lutam por alternativas à globalização neoliberal”. Rajagopal (2003: 296) propõe uma transformação do direito internacional - *international law from below* - que sirva de resistência e auxílio das pessoas e comunidades marginalizadas.

Santos (2005: 8) visa lutas políticas e lutas jurídicas através de princípios político-jurídicos alternativos. A estes princípios alternativos, o autor chama de ‘política e legalidade cosmopolita subalterna’, distinguindo dois processos fundamentais: “a ação coletiva global, que opera através de redes transnacionais de ligações locais/nacionais/globais e as lutas locais ou nacionais, cujo êxito induz à sua reprodução noutros lugares ou funcionamento em rede com lutas paralelas”.

Recorrendo a esta conceção de Santos (*ibidem*), podemos afirmar que a Declaração, até porque é *soft law*, mais do que uma estratégia jurídica, deverá ser uma estratégia política. A Declaração, como já referido, não socorre a EDH apenas com os Estados Partes, recorrendo, também, às organizações da sociedade civil.

Como tal, a Declaração abre portas as várias formas de EDH, pois a educação deve ser situada, conforme o contexto e os intervenientes. Por exemplo, no Paquistão, com o apoio da UNICEF e de uma ONG local, desenvolveu-se o ‘Programa Busti’, que visa proporcionar a todas as crianças que estão “fora da escola”, a possibilidade de terem acesso ao ensino

primário, com vista à posterior integração no sistema formal. Tal, foi projetado através da criação do conceito de “escolas em casa”, com um custo inferior ao das escolas estatais. Este programa foi desenvolvido depois de a comunidade sublinhar que o trajeto até à escola era um entrave à educação das meninas¹¹. Esta iniciativa comprova a necessidade de se adequar a educação às necessidades da comunidade e ao papel das ONG locais nesse propósito. Neste sentido, a Declaração, permite a sua utilização *from below*, como uma forma de luta contra-hegemónica. Como realça Pieterse (2007: 822), “However empty [rights] may initially be [...] in response to the demands of social movements, create a space for the audible expression of need, and as such have the potential to ‘stimulate legal developments that lead to more encompassing definitions of rights’”¹².

Como refere Kapur (2006: 101), a demanda pelos direitos humanos tem sido uma pedra angular no movimento internacional para capacitar grupos e indivíduos desfavorecidos, lutando pelos direitos humanos, tanto a nível local, bem como a nível internacional, dando visibilidade aos indivíduos e aos grupos que, por alguma razão, são discriminados e excluídos. No entanto, a autora (*ibidem*) acusa que tais iniciativas não aliviaram as desigualdades socioeconómicas, criando um fosso entre direitos formais e o efetivo estatuto dos grupos desfavorecidos. Neste sentido, os direitos humanos, enquanto apenas projeto jurídico, não é um campo aberto à transformação política. Tal não significa que não possamos abrir caminho a novas possibilidades. Neste sentido, Wolkmer (2008:181) propõe que “a prioridade não estará no Estado-Nacional e no Mercado, mas, presentemente,

¹¹ Consultado a 14.10.2015, em [HTTP://www1.umn.edu/humarts/edumat/IHRIP/circle/modules/module16.htm](http://www1.umn.edu/humarts/edumat/IHRIP/circle/modules/module16.htm)

¹² O autor refere-se, especificamente, aos direitos económicos, sociais e culturais.

na força da sociedade enquanto novo espaço comunitário de efetivação da pluralidade democrática, comprometida com a alteridade e com a diversidade cultural”.

Santos (2009: 11) afirma que os direitos humanos poderão servir uma função emancipatória ao afastarem-se inteiramente do liberalismo hegemónico e se concebidos “como parte de uma constelação mais ampla de lutas pela emancipação social”. Neste sentido, Wolkmer (2008:190) sugere que o reconhecimento de outra cultura jurídica, marcada pelo pluralismo de tipo comunitário-participativo e pela legitimidade construída através das práticas internalizadas de sujeitos sociais, permite avançar na redefinição e afirmação de direitos humanos numa perspetiva de interculturalidade.

Consideramos, portanto, que os direitos humanos são importantes, podendo ser utilizados como uma ferramenta jurídica e política na defesa das pessoas, das comunidades e dos grupos em desvantagem, embora não sendo a única. A Declaração e a EDH, especificamente, têm um importante papel na defesa daqueles invisibilizados por uma visão generalizadora, neoliberal e hegemónica.

Considerações finais

Considerando a escala universal de promoção e proteção de direitos humanos, as Nações Unidas têm, no plano jurídico e não jurídico, desde particularmente 1993, estimulado e desenvolvido a noção de Educação para os Direitos Humanos. Este processo resultou na adoção, em 2011, da ‘Declaração das Nações Unidas sobre Educação e Formação em Direitos Humanos’, pela Assembleia Geral das Nações Unidas. O discurso dos direitos humanos tem sido instrumentalizado por uma governação neoliberal (assente no primado das leis de mercado) que fomenta um princípio de seletividade, logo num binómio de inclusão e exclusão. Neste sentido, vários autores|as, apresentam como contraponto a possibilidade de uma governação contra-

hegemónica, baseada em lutas sociais pelas pessoas e grupos desfavorecidos. Perante estas questões, questionámo-nos quanto ao papel da EDH e da ‘Declaração’ como uma ferramenta contra-hegemónica de mobilização dos direitos humanos.

O nosso trabalho permitiu concluir que a EDH, concebendo os direitos humanos como uma forma de capacitação e de luta contra a exclusão social, poderá ir ao encontro das necessidades dos movimentos sociais e das organizações da sociedade civil. No entanto, perante os reptos da globalização neoliberal e da instrumentalização dos direitos humanos, como discurso decorrente dessa governação hegemónica, é fundamental situar a EDH. Assim, esta deverá centrar-se numa visão dos direitos humanos enquanto ferramenta comprometida com a transformação social e a capacitação dos grupos “invisíveis”. Como tal, a EDH deve ser sempre contextualizada, reconhecendo as necessidades e as diferenças culturais e adotando uma abordagem transversal.

Quanto à questão da possibilidade de recurso à Declaração das Nações Unidas sobre Educação e Formação em Direitos Humanos como uma ferramenta contra-hegemónica de mobilização dos direitos humanos, concluímos que esta é relevante, para além da legitimação da EDH, na medida em que permite a sua utilização “*from below*”. A Declaração apresenta como intervenientes não apenas os Estados, mas também os movimentos sociais e as ONG. Assim, uma das estratégias possíveis é abordar o referencial dos direitos humanos na sua dimensão intercultural, e não apenas na sua dimensão jurídica. Ao assumirmos a EDH numa perspetiva contra-hegemónica, consideramos que aquela tem um papel cada vez mais determinante na promoção de uma sociedade crítica, participativa e ativa.

Concluindo, educar para os direitos humanos é educar para vermos “o outro” e respeitá-lo, enquanto protagonista da sua própria história, na sua legitimidade e pluralidade cultural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Andrade, Marcelo (2008), “É a educação um direito humano? Porquê?” *In* Sacavino, Suzana e Candau, Vera Maria (org.s). *Educação em Direitos Humanos: Temas, questões e Propostas*. Petrópolis: DP et Alli Editora, 52-72.

Araujo, Cynthia Monteiro de (2008), “A Educação em Direitos Humanos e o ensino da história: alianças possíveis” *In* Sacavino, Suzana e Candau, Vera Maria (org.s). *Educação em Direitos Humanos: Temas, questões e Propostas*. Petrópolis: DP et Alli Editora, 145-163.

Candau, Vera Maria (2008), “Educação em Direitos Humanos e formação de professores/as” *In* Sacavino, Suzana e Candau, Vera Maria (org.s). *Educação em Direitos Humanos: Temas, questões e Propostas*. Petrópolis: DP et Alli Editora, 73-92.

Candau, Vera Maria (2008), “Multiculturalismo, Educação e Direitos Humanos” *In* Sacavino, Suzana e Candau, Vera Maria (org.s). *Educação em Direitos Humanos: Temas, questões e Propostas*. Petrópolis: DP et Alli Editora, 108-118.

Conferência mundial de direitos humanos (1993), *Declaração e Programa de Acção de Viena*. Consultado a 23.11.2015, em <http://www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/tidhuniversais/decl-prog-acao-viena.html>

Freire, Paulo (2005), *A Pedagogia do Oprimido*. 43ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Freire, Paulo (1978), *Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em Processo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Kapur, Ratna (2006), “Revisioning the role of law in women’s human rights struggles”, *in* Meckled-García, Saladin e Çali, Basak (org.), *The Legalization of Human Rights: Multidisciplinary Perspectives on Human Rights and Human Rights Law*. New York: Routledge, 101-116.

Machado, Jónatas (2004), *Direito Internacional: do paradigma clássico ao Pós-11 de Setembro*. Coimbra: Coimbra Editora.

Moreira, Vital e Marcelino Gomes, Carla (org.s) (2013), *Compreender os Direitos Humanos: Manual de Educação Para os Direitos Humanos*. Coimbra: Coimbra Editora.

ONU (2011), *Década das Nações Unidas para a Educação em matéria de Direitos Humanos* [Resolução 49/184]. Assembleia Geral.

ONU (2011), *Declaração das Nações Unidas sobre Educação e Formação*

em *Direitos Humanos*, [Resolução 16/1, de 23 de março de 2011]. Assembleia Geral.

ONU (2007), 2009, *Ano Internacional da Aprendizagem para os Direitos Humanos*, Resolução 62/171. Assembleia Geral.

ONU (2005), *Documento Final da Cimeira Mundial*. Assembleia Geral. Consultado a 23.11.2015, em <http://www.unric.org/html/portuguese/summit2005/World%20Summit%20Outcome-ptREV.pdf>

Pieterse, Marius (2007), “Eating Socioeconomic Rights: The Usefulness of Rights Talk in Alleviating Social Hardship Revisited”, *HUMAN RIGHTS QUARTERLY*, n.º 29. pp. 796–822.

Rajagopal, Balakrishnan (2003), *International Law from Below: Development, Social Movements, and Third World Resistance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Santos, Boaventura Sousa (2009), “Direitos Humanos: o desafio da interculturalidade”, *Revista de Direitos Humanos* n. 2, 10-18.

Santos, Boaventura de Sousa (2003), “Poderá o direito ser emancipatório?” *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 65, 3-76.

Santos, Boaventura Sousa e Rodriguez Garavito, César (ed.s) (2005), *Law and Legalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Teodoro, António (2011), *A Educação em Tempos de Globalização Neoliberal: os novos modos de regulação de políticas educacionais*. Brasília: Liber Livro Editora.

Wallensteen, Peter (2006), *Understanding Conflict Resolution: War, Peace and the Global System*. London: Sage Publications.

Wolkmer, Antonio Carlos (2008), “O Pluralismo Jurídico e Direitos Humanos: dimensões emancipadoras” in Martínez, Alejandro Rosillo *et al.* *Teoria Crítica dos Direitos Humanos no Século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

DA INVIABILIDADE DA COMPLETA EFECTIVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO CAPITALISMO: A NECESSIDADE DE UM OUTRO SISTEMA SOCIAL E ECONÓMICO

Alfredo Campos *

“Os filósofos têm apenas interpretado
o mundo de maneiras diferentes;
a questão, porém, é transformá-lo.”
(Karl Marx, XI Tese sobre Feuerbach,
1845)

1. Introdução

Pretende-se com este capítulo proceder a uma análise do desenvolvimento histórico dos Direitos Humanos, a partir da sua contextualização social, histórica e económica. Assim, para efeito deste propósito, serão inicialmente abordadas as principais teorias explicativas dos Direitos Humanos, procurando demonstrar as falhas e potencialidades que comportam: o jusnaturalismo, o positivismo, o realismo e o liberalismo, de forma a denotar a importância de uma teoria crítica explicativa.

Seguidamente analisar-se-á a própria Declaração Universal dos Direitos Humanos, estudando a indivisibilidade

* doutorando em “Human Rights in Contemporary Societies” no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra / Instituto de Investigação Interdisciplinar da Universidade de Coimbra; Investigador Júnior na mesma instituição. Contactos: alfredo@ces.uc.pt, alfredopcampos@hotmail.com

dos mesmos, de modo a contrabalançar tal noção com a divisão em dois Pactos que se viria a dar, e o significado social, histórico e económico dessa divisão. Além disso, serão também consideradas outras Cartas e Declarações, por forma a assinalar a construção sociohistórica dos Direitos Humanos, e o facto da Declaração Universal não poder de facto ser considerada Universal e intemporal, antes um construção eurocêntrica que deixa de parte aspetos que se consideram relevantes e serão apontados.

São analisadas, a partir de uma teoria crítica, em maior profundidade, as bases económicas dos Direitos Humanos – a sua economia política – equacionando até que ponto podem de facto ser efetivados no atual sistema económico. São analisadas, a par do já feito quanto a outras Declarações, as Constituições de países que passaram por experiências de construção do socialismo, de forma a avaliar como foram aí implementados os Direitos Humanos.

Assim, o objetivo último deste capítulo é, a partir de uma teoria crítica dos Direitos Humanos, avaliar a viabilidade da efetivação dos Direitos Humanos num sistema económico – o capitalismo – que tem por base inalienável a acumulação de capital e as desigualdades económicas. Procurar-se-á, portanto, responder às seguintes perguntas: primeiro, como podem os Direitos Humanos, com as suas bases económicas, ser efetivados num sistema que é por natureza desigual; segundo, que sistema pode alcançar tal objetivo; terceiro, considerando-se a garantia dos Direitos Humanos como fruto de contextos e processos, procurar-se-á avaliar se noutro sistema económico poderão os Direitos Humanos ser efetivamente garantidos, bem como que Direitos, avançando-se algumas possibilidades de complemento ao pacote de Direitos Humanos.

2. Das principais abordagens aos Direitos Humanos e suas falhas

Entre as principais perspectivas doutrinárias sobre a positivação dos Direitos Humanos, encontramos as teses jusnaturalistas, as teses positivistas e as teses realistas (Luño, 2005; Duarte, 2013).

Assim, as perspectivas jusnaturalistas consideram, acima de tudo, que os Direitos Humanos são Direitos naturais. Desta forma, os Direitos, sendo naturais, são inalienáveis, universais e não outorgados, pelo que somente é necessário o seu reconhecimento, já que a sua existência absoluta é tida como certa à priori: a positivação dos Direitos Humanos dá-se somente pela sua integração na lei. Apesar de entre estas perspectivas poderem ser encontradas variantes, até algo contraditórias em função do que em cada momento foi tido como natural – o que não deixa de salientar o papel do contexto sociohistórico – o facto é que todas têm a mesma base, coincidindo ao “contemplar o processo de positivação dos direitos humanos como a consagração normativa de umas exigências prévias, de umas faculdades que correspondem ao homem pelo mero facto de o ser; isto é, pela sua própria natureza” (Luño, 2005: 54).¹ Ora, o simples facto de em cada momento histórico o que é considerado natural ter variado, remete-nos precisamente para o facto do alcance dos Direitos Humanos ser mutável em função das transformações económicas, sociais e políticas. Posto isto, as perspectivas jusnaturalistas não contextualizam portanto os Direitos, nomeadamente descartando o facto de que, para que todos e todas tivessem os mesmos Direitos adquiridos à nascença, teriam igualmente de ter as mesmas condições sociais e económicas, o que sabemos não ser verdade no atual sistema económico. Apesar disso, encontraram o seu lugar na

¹ Todas as traduções são da responsabilidade do autor deste trabalho.

Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), nomeadamente no seu Artigo 1º, no qual é referido que "Todos os seres humanos nascem livres e iguais em direitos.[...]"

Por outro lado, as teses positivistas são diametralmente opostas, considerando que não existem direitos *per si*, mas sim conjuntos de valores morais e normas partilhadas por grupos, que somente se tornam Direitos quando plasmados na lei, considerando que "qualquer crença em normas objetivamente válidas anteriores [à positivação no] [...] direito aparece como produto de uma posição metafísica e inaceitável" (Luño, 2005: 56). Posto isto, os Direitos não são naturais e não outorgados, existindo sim exigências que somente se tornam Direitos a partir da sua positivação. Nestas teses, o Direito natural é substituído pela noção de direitos públicos subjetivos, reconhecendo Direitos dos/as cidadãos/ãs mas colocando a sua outorgação na titularidade do Estado, afirmados progressivamente ao longo de quatro fases: uma primeira passiva, sem direitos; uma segunda de autonomia e liberdade na esfera individual e garantia de não ingerência do Estado na vida do indivíduo; uma terceira na qual os/cidadãos/ãs podem reclamar ao Estado um papel ativo na afirmação de direitos; e uma última na qual são desfrutados direitos políticos e participação nos caminhos do Estado mediante a inclusão numa comunidade política. Do exposto, podemos afirmar que a diferença essencial relativamente às teorias jusnaturalistas, é que as positivistas não tomam os Direitos como naturais, mas como reivindicações ou exigências, somente se tornando Direitos a partir da sua positivação. No entanto, padecem da falha antes apontada: a desconsideração pelos fatores históricos, sociais e económicos que afetam não somente tais exigências, como a sua positivação.

Finalmente, para as teses realistas a positivação dos Direitos não é considerada um fim, mas um meio para a sua garantia, somente um dos "requisitos a ter em conta para o efetivo e real desfrute de tais direitos" (Luño, 2005: 59). Desta

forma, critica ambas as teses anteriores, ao considerar que é a praxis concreta que em dado momento histórico formula os Direitos. Assim, criticam aos jusnaturalistas os ideais eternos e metafísicos; aos positivistas a falta de conteúdo e abstração. Consideram portanto que os direitos resultam de um momento histórico e das suas condições sociais e económicas, que não são nem intemporais (numa crítica ao jusnaturalismo) nem uma retórica abstrata que pode não ter qualquer conteúdo prático (numa crítica ao positivismo), considerando que “é no plano das condições socioeconómicas que permitem o efetivo desfrute desses direitos, que não são ideais intemporais, nem fórmulas retóricas, mas o produto de exigências sociais do homem histórico” (*idem*, 2005: 59) que deve ser situada a positivação dos Direitos.

Neste ponto, as perspectivas realistas têm pontos em comum com o movimento socialista. De facto, como refere Marx (1997 [1843]), existe uma diferença entre os direitos do homem, que Marx considera somente remeterem para o homem burguês, na sua individualidade e egoísmo, e os direitos do cidadão de uma comunidade política, exercidos mediante a participação na vida social com os demais membros dessa comunidade. Neste âmbito, Marx considera que a realização dos Direitos Humanos somente se pode dar pela emancipação que resulta da fusão do homem e do cidadão, o que implica o desligamento do indivíduo por si mesmo e o reconhecimento do mesmo como força social e política, portanto assente em bases materiais e não somente na abstração metafísica ou positivista, pelo que a emancipação – conquista de direitos – e o reconhecimento dos mesmos serão fenómenos mutuamente condicionáveis (Marx e Engels: 1967 [1844]). Daqui se retira que

“a positivação dos direitos fundamentais não pode ser desligada das condições reais que permitem o seu efetivo disfrute. [...] para todos os efeitos, são as condições sociais que determinam o

sentido real dos direitos e liberdades, pois delas depende a sua salvaguarda e proteção” (Luño, 2005: 60-61).

Finalmente, chega-se à teoria dominante no panorama dos Direitos Humanos, o liberalismo. Refere Campbell (2006) que, observando criticamente as perspectivas sobre Direitos Humanos, encontrar-se-á uma ideologia base, parcialmente escondida, considerando o autor que “enquanto o discurso dos direitos se propõe quase sempre como moralmente universal, pode geralmente ser visto criticamente como parte de uma ideologia que sustém um conjunto de relações sociais e políticas injustas e desiguais” (2006: 63). Assim, reportando-se ao papel central do trabalho de John Rawls, Campbell descreve a perspectiva liberal tendo como central a ideia de justiça, na qual são incluídos um conjunto de direitos básicos inultrapassáveis. Note-se que Rawls, embora funde a sua teorização num ideal de justiça universalmente aplicável, vem ele mesmo a restringir a mesma aos Estados democráticos liberais, que é como dizer, às democracias capitalistas burguesas. De resto, o trabalho de Rawls postula à partida aquilo que viria a suceder, a divisibilidade dos Direitos Humanos. Tal, posto que este autor estipula um primeiro conjunto de direitos básicos, nomeadamente a “liberdade de expressão, liberdade da pessoa, liberdade de consciência, participação democrática, direitos e propriedade de acordo com a lei” (*apud* Campbell, 2006, 65), considerando que estes devem ser garantidos antes que um segundo conjunto de Direitos se efetive. Neste ponto Rawls considera que a igualdade social e económica será organizada de forma a beneficiar aqueles em maior desvantagem, com a garantia de liberdade de oportunidades, mas somente na medida em que o primeiro conjunto de Direitos esteja garantido. E aqui, logo à partida, como Campbell aponta, a teoria liberal de Rawls entra em (pelo menos) duas falhas: assume a sociedade como indivíduos, desconsiderando os grupos sociais; e supõe que os

indivíduos procuram necessariamente primeiro os direitos civis e políticos e somente depois os sociais, económicos e culturais. Finalmente, acrescente-se, considera a garantia destes somente para os grupos em pior situação, a aí numa extensão limitada, o que permite a manutenção de desigualdades no desfrute desses direitos, assim se ligando estreitamente à economia. Como refere Campbell, torna-se evidente que a teoria de Rawls comporta uma ideologia por base, contendo os pressupostos do liberalismo político e económico (2005).

Bem se vê que a perspectiva liberal se torna dominante precisamente na medida em assenta nos pressupostos do sistema económico dominante, o capitalismo: a acumulação de capital e as desigualdades económicas e, do ponto de vista ideológico ou subjectivo, na divisão da sociedade em indivíduos e não em grupos, desconsiderando as classes sociais e as relações sociais de produção, precisamente uma das bases objectivas do capitalismo. É, assim, ao fim e ao cabo, dialecticamente, a teoria de Direitos Humanos que justifica o sistema económico dominante e é pelo mesmo justificada.

Do exposto se conclui que nas perspectivas jusnaturalistas e positivistas não são considerados os factores socioeconómicos e históricos do desenvolvimento dos Direitos Humanos, e que no liberalismo estes, apesar de considerados, são enquadrados de tal modo que são, por um lado, a justificação política do sistema económico vigente, por outro, no que toca aos Direitos, torna os mesmo dependentes do próprio sistema. Ora este sistema económico, se tem por base inalienável a desigualdade económica que resulta da acumulação de capital, proveniente dum dado sistema de relações sociais entre grupos (classes), nunca pode portanto prover a total garantia da efectivação dos Direitos Humanos.² Assim, o liberalismo mais não é que a justificação política de um dado sistema económico, no que toca aos Direitos

² Como será explorado adiante, no ponto 4, página 11.

Humanos e sua não efectivação. E, desta forma, afirma-se como única possibilidade para a expansão e garantia dos Direitos, simultaneamente justificando a inevitabilidade do sistema económico capitalista (Duarte, 2013).

Torna-se, desta forma, necessária uma teoria crítica dos Direitos Humanos que, indo ainda além da perspectiva realista e para além considerar os contextos nos quais se afirmam os Direitos, considere igualmente os próprios Direitos como processos em situação dinâmica (Flores: 2003, 2008), se alicerce na economia política, de forma a apontar as falhas da perspectiva liberal dos Direitos Humanos, demonstrar a impossibilidade do capitalismo para a garantia absoluta de Direitos, mas que igualmente ofereça alternativas, quer no que toca a um sistema alternativo, quer à garantia dos Direitos também aí. Destas necessidades, ocupar-se-ão os pontos seguintes deste capítulo.

3. Da Declaração Universal dos Direitos Humanos e outras Declarações: divisibilidade ou indivisibilidade de Direitos?

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, redigida em 1948 no pós Segunda Guerra Mundial, veio procurar estabelecer todo um conjunto de Direitos a ser garantidos a todos os indivíduos. Mas esta, apesar do processo de descolonização que se viria a iniciar, demonstra-se como um conjunto de postulados impregnados das perspectivas e filosofias ocidentais sobre os Direitos Humanos (Leary: 1990). E, na sua listagem e ordenação dos Direitos Humanos, facilmente se observa que os ditos Direitos civis e políticos prevalecem sobre os Direitos sociais, económicos e culturais. Deste modo, logo aqui a perspectiva de Rawls tornou-se presente na própria DUDH, impregnando-a com a teoria liberal dos Direitos Humanos.

Apesar da globalidade dos Direitos estabelecidos na DUDH – não vinculativa – poderem, e deverem, ser

considerados indivisíveis (ONU, 1993),³ o certo é que a sua ordenação veio a formalizar-se numa divisão entre o Pacto Internacional para os Direitos Civis e Políticos (PIDCP) (1966) e o Pacto Internacional para os Direitos Económicos, Sociais e Culturais (PIDESC) (1966) – estes sim, vinculativos – num segundo passo de afirmação da teoria liberal nos Direitos Humanos. E embora os Direitos consagrados no PIDESC sejam considerados inseparáveis daqueles estabelecidos no PIDCP, nomeadamente como afirmado na Conferência sobre Direitos Humanos em 1993,⁴ e novamente pela Assembleia Geral (AG) da Organização das Nações Unidas (ONU) em 2005, a verdade não é bem assim (Steiner, Alston e Goodman: 2007).

De facto, a formulação do PIDESC passou por diversas atribuições, que se podem atribuir a questões políticas e ideológicas próprias do contexto sociohistórico da Guerra Fria. Assim, existem múltiplas diferenças entre o PIDCP e o PIDESC, nomeadamente na terminologia mediante a qual são expressos os Direitos, obrigatórios e de aplicação imediata no caso do PIDCP, desejáveis e aplicáveis na medida do possível no caso do PIDESC. Daqui, o facto de no caso de o primeiro existir há muito – desde 1976 – um Comité com poder de vigilância e sanção, e no segundo apenas desde 1997. Assim, consideram os autores que a interdependência dos Direitos é um facto, sendo a divisão dos mesmos em dois Pactos um fenómeno artificial que obedeceu a questões políticas, sendo que no fundo Direitos que ficaram num Pacto podiam perfeitamente ter ficado noutra. Neste contexto, entende igualmente Manuel Branco (2012) que o PIDESC veio sempre a ser mais negligenciado, nomeadamente pelo facto da sua aplicação ser condicionada à disponibilidade de meios, como já referido pelos autores anteriores, facto também salientado por Steiner, Alston e Goldman (2007). Note-se, nomeadamente, no

³ Artigo 5º da Declaração.

⁴ Idem.

que respeita às ratificações dos dois Pactos, que tendo ambos sido formalizados em 1966, enquanto no caso do PIDCP este foi subscrito por 167 países e o seu Protocolo de 1976 (portanto à data da criação do respectivo Comité) por 114 países, já o PIDESC, apesar de inicialmente subscrito por 160 países, apenas foi protocolado em 2008 e subscrito por somente 10 países.

Assim se demonstra como a DUDH, logo à partida produto ocidental como já referido, e como tal incorporando o paradigma da teoria liberal dos Direitos Humanos, se subverteu logo à partida, mediante a divisão do indivisível e pela subalternização dos Direitos Económicos, Sociais e Culturais, subalternização essa que não deixa de corresponder à própria teoria liberal. Outro aspecto em que o faz, é o facto dos Direitos estabelecidos corresponderem essencialmente a Direitos individuais, particularmente no caso dos civis e políticos, sendo os mais eminentemente colectivos – económicos, sociais e culturais – deixados para segundo plano. Importa, ainda assim, considerar que tal não foi unânime, posto que no contexto da Guerra Fria e da sua bipolarização, o ocidente ter privilegiado os Direitos Civis e Políticos, enquanto os países do chamado Socialismo Real terem favorecido os Direitos Económicos, Sociais e Culturais, como adiante se verá.

Finalmente, importa considerar que a DUDH não é a única fonte programática de Direitos Humanos, outras existindo que incidem precisamente nalgumas falhas aqui apontadas. Exemplos destas são a Proclamação de Teerão de 1968, a Declaração Universal dos Direitos dos Povos, em Argel em 1976, a Carta Africana dos Direitos dos Povos de 1981 (em vigor em 1986), a Declaração dos Direitos Humanos no Islão, no Cairo em 1990, e a Declaração de Bangkok de 1993.

Logo à partida, considerando-se o Direito dos Povos à autodeterminação e ao enfoque nos indivíduos ou também em grupos, o direito à autodeterminação não é contemplado na DUDH, sendo somente enunciado nos seus Protocolos em

1966 – já após a conquista da independência de muitas antigas colônias, ou em processos de lutas emancipatórias – e ainda assim não ratificado por alguns importantes países como os EUA (Shivji: sd), tendo tal direito sido finalmente incluído na Declaração de Viena da ONU (1993), mas sem qualquer alteração à DUDH. Ora, importa ter tal em atenção, na medida em que o direito à autodeterminação é fundamental para o reforço dos próprios direitos humanos como um todo (Ghai: 2004). Mas a DUDH, somente o seu Artigo 28º refere que “Toda a pessoa tem direito a que reine, no plano social e no plano internacional, uma ordem capaz de tornar plenamente efectivos os direitos e as liberdades enunciadas [...]”, mas não só tal é de certa forma armadilhado, na medida em que omite os condicionalismos inerentes ao sistema económico para o usufruto dos Direitos, como se foca somente no indivíduo e não em grupos ou povos. Já a Declaração de Argel (1976) é muito mais específica neste ponto, quando no seu Artigo 28º refere que “Todo o povo cujos direitos fundamentais são gravemente ignorados tem o direito de fazê-los velar, especialmente pela luta política ou sindical, e mesmo, em última instância, pelo recurso à força”, portanto não somente sendo mais incisiva, como remetendo para os povos e não os indivíduos. De igual modo, também a Declaração do Cairo (1990), na alínea b) do seu Artigo 11º, salienta que

“O colonialismo, sendo uma das piores formas de escravatura, é totalmente proibido. Os povos alvo de colonialismo têm total direito à liberdade e autodeterminação. É um dever dos povos de todos os Estados suportar a luta de povos colonizados contra todas as formas de ocupação [...]”.

Finalmente, neste âmbito, também a Carta Africana (1981) refere explicitamente os Direitos do Homem e dos Povos, assinalando no seu Artigo 19º que “Todos os povos são iguais; gozam da mesma dignidade e têm os mesmos direitos.

Nada pode justificar a dominação de um povo por outro”, no número 1 do seu Artigo 20º que “[...] Todo o povo tem um direito imprescindível e inalienável à autodeterminação. [...]” e no número 2 do mesmo artigo que “Os povos colonizados ou oprimidos têm o direito de se libertar do seu estado de dominação recorrendo a todos os meios reconhecidos pela Comunidade Internacional”. Assim, estas Declarações não só se focam, não somente no indivíduo mas nos povos, como igualmente acentuam claramente o direito à autodeterminação, muito mais ligeiro no enunciado da DUDH.

No âmbito da escolha do sistema político, se a DUDH estabelece somente o já referido Artigo 28º, a Declaração de Bangkok (1993) vai mais longe, referindo que “reitera que todos os países, grandes e pequenos, têm o direito de determinar os seus sistemas políticos [...]”. Também a Declaração de Viena de 1993, da ONU, viria a fazer este reconhecimento, mas uma vez mais sem qualquer alteração à própria DUDH.

Já no que toca à indivisibilidade dos direitos, presente na DUDH mas posteriormente divididos aquando da elaboração do PIDCP e do PIDESC, a Proclamação de Teerão (1968) refere no seu ponto 13 que “[...] os direitos humanos e as liberdades fundamentais são indivisíveis, a realização dos direitos civis e políticos sem o gozo dos direitos económicos, sociais e culturais resulta impossível. [...]”. Também a Declaração de Bangkok estabelece, no seu ponto 10, a “[...] interdependência e indivisibilidade dos direitos económicos, sociais, culturais, civis e políticos, e a necessidade de dar igual ênfase a todas as categorias de direitos humanos.” Assim, como refere Manuel Branco, os Direitos Humanos são inseparáveis, várias vertentes de uma globalidade, e a fragilização de uns trará sempre a fragilização de outros.

Desta exposição das principais Declarações (ou outro tipo de textos) de Direitos Humanos, resulta claramente que a DUDH não é uma Declaração universal nos seus conteúdos, nomeadamente no que toca ao enfoque no indivíduo ou grupos,

no que toca ao direito à autodeterminação, no direito de definição do sistema político e na indivisibilidade ou divisibilidade dos Direitos Humanos.

Ainda assim, apesar desta diversidade de Declarações e suas diferenças, e muito embora, nomeadamente a Declaração de Argel, tenha surgido no âmbito da divisão política do contexto histórico da Guerra Fria, todas coexistem no âmbito do mesmo sistema económico, o capitalismo. Deste modo, embora possam em dados pontos escapar à teoria liberal dominante nos Direitos Humanos, apesar disso nenhuma se afirma como alternativa ao sistema económico reinante, na medida em que não afronta os seus pressupostos económicos, a acumulação de capital e as relações sociais de produção existentes. De facto, à excepção da particularidade da Declaração do Cairo e da Proclamação de Teerão, o direito à propriedade privada – que se supõe incluir a dos meios de produção – está presente em todas estas declarações.

São, deste modo, Declarações, que apesar das suas distinções surgem todas em dados contextos sociohistóricos e no quadro de processos de afirmação e defesa de direitos, mas não deixam de ser Declarações no quadro de dado de um dado sistema económico. Torna-se necessária, portanto, uma análise dos Direitos Humanos a partir da economia política, de forma a analisar a sua (in)viabilidade no actual sistema económico. Deste tema se ocupará o ponto seguinte.

4. Uma economia política dos direitos humanos: da sua inviabilidade no capitalismo

Dados a análise antes exposta, importa agora proceder a uma análise crítica dos direitos humanos, a partir de uma teoria crítica alicerçada na economia política. Pretende-se, assim, demonstrar como no capitalismo são inviáveis os Direitos Humanos, somente plenamente aplicáveis num outro sistema económico.

Das várias correntes económicas, a dominante – neoclássica – tida como única, possui dadas características com profundos efeitos a nível dos Direitos Humanos, nela se plasmando, e sendo plasmada, a teoria liberal dos mesmos (Branco: 2012).

Assim, uma oposição entre a economia dominante e os Direitos Humanos é que na economia as questões essenciais são necessidade, preço e maximização. Deste modo, tornam-se aceitáveis a desigualdade e a exclusão, mas tal não é aceitável no âmbito dos Direitos Humanos. Como refere Manuel Branco,

“é por esta razão que os mercados [...] não estão habilitados para garantirem direitos humanos pois não pressupõem qualquer mecanismo para que os direitos sejam igualmente distribuídos e que do exercício dos mesmos ninguém seja excluído” (2012: 17),

pelo que a melhor situação para o sistema económico pode precisamente ser a pior a nível dos Direitos Humanos. Como o autor salienta, a economia e os Direitos falam diferentes linguagens e têm diferentes necessidades: aquilo que para a economia é um bem ou serviço, portanto uma necessidade, deve ser paga, portanto podendo excluir quem não o pode fazer. Assim, serão excluídos do usufruto de dados Direitos aqueles que não possam sustentar o seu custo económico, a não ser que tal acesso seja garantido.

Para o autor, a propriedade privada é precisamente um dos eixos centrais da discussão económica relativa aos Direitos Humanos. Assim, o liberalismo sustenta a exigência da propriedade privada pelo seu hipotético potencial libertador e de garantia de independência, omitindo no entanto que a propriedade de uns é a ausência da mesma de outros, por um lado, por outro que quando nos referimos à propriedade dos meios de produção, esta estabelece igualmente relações sociais de sujeição, portanto de desigualdade, logo contrárias à lógica dos Direitos Humanos.

Importa, a partir do tema da propriedade privada dos meios de produção, proceder a uma análise marxista da relação entre a economia e os Direitos Humanos. Assim, como apontado, a existência de propriedade privada de uns, exige sempre a sua inexistência para outros, de onde advém então a relação social de produção capitalista, a venda de força de trabalho ao capital, em troca de salário – que se configura assim como um modo de acesso a Direitos, enquanto garantia de subsistência (Marx, (2004 [1865])). Tal reflecte a contradição fundamental do capitalismo, a apropriação privada do produto socialmente gerado, o que em si mesmo implica também formas de apropriação e redistribuição de Direitos.

Outros aspectos do funcionamento do capitalismo são igualmente fundamentais relativamente aos Direitos Humanos. Desta forma, seguindo o capitalismo crises de sobreprodução e quedas tendenciais da taxa de lucro, estas são compensadas pelo capital variável, o trabalho. Tal decorre do salário, por um lado, por outro pela manutenção indispensável de um exército industrial de reserva (Marx, (1997 [1867])), em si mesmo uma violação do PIDESC, no âmbito do Direito Humano ao trabalho.

Já no que toca à garantia dos Direitos Humanos, para Branco a existência de Direitos Humanos exige quem os garanta, papel em regra atribuído ao Estado.⁵ No entanto, a crescente perda de soberania, política e económica (Hinkelammert, 2005), tem levado ao enfraquecimento do Estado e alheamento das suas responsabilidades no que toca à garantia de Direitos. Ora, tal enfraquecimento não é, para o autor, inocente, na medida em que se os bens públicos podem ser geridos na lógica da economia, a única instituição capaz de garantir a equidade é o Estado, precisamente o que o mercado

⁵ Podendo embora ser equacionadas outras formas, por meio da atribuição de deveres aos cidadãos, como é o caso da Carta Africana e de algumas Constituições de antigos países em processos de construção do socialismo.

se tem encarregado de dismantelar.

Importa além disso, no entanto, apontar alguns aspectos quanto ao Estado. Assim, como salientam Lenine (1974 [1917]) e Poulantzas (1978), este não é uma entidade neutra acima da sociedade, desligada dos seus indivíduos ou grupos – é, sim, um Estado de classe. Assim, a configuração do Estado é também ela fruto de um contexto sociohistórico e económico, permeável aos processos de contenda entre grupos sociais com interesses distintos, ou seja, o trabalho, que se bate pela garantia de Direitos, e o capital que, como visto, é contrário a estes. Daqui se retira que o próprio Estado se relaciona estreitamente com o sistema social, portanto simultaneamente um factor fundamental na transformação do próprio sistema económico mas por este constringido, garantidor de Direitos mas palco de processos de luta (Campos, 2013), e que igualmente noutro sistema será sujeito de novos contextos sociais e processos de afirmação de novos Direitos.

Conclui-se então que, no quadro do sistema económico capitalista, apesar das várias especificidades que podem existir, a total efectivação dos Direitos Humanos não é possível, a partir das contradições insanáveis que resultam do capitalismo e das exigências dos Direitos Humanos. O sistema económico é no entanto transformável, no seu contexto, precisamente pelos processos de luta em torno dos Direitos Humanos, estabelecidos em torno das reivindicações próprias do sistema.

5. Direitos Humanos para além do capitalismo

A partir do exposto, primeiro sobre as várias teorias explicativas, segundo sobre a diversidade de Declarações existentes e correspondentes especificidades, mas finalmente e sobretudo a partir de uma análise dos direitos humanos alicerçada na economia política, importa agora analisar que modelos se podem equacionar como uma alternativa.

No passado, nos países em caminhos de construção do

socialismo, veio-se a dar inicialmente primazia aos Direitos Sociais, Económicos e Culturais, progressivamente alargando aos Cíveis e Políticos. Assim, como sucintamente apresenta Luño (2005: 124-125), a Constituição Soviética de 1936 veio ampliar o número de Direitos fundamentais a todos os cidadãos da URSS, nomeadamente quanto ao carácter fundamental dos direitos económicos e sociais, relativamente aos demais, nomeadamente o direito ao trabalho, ao repouso, a segurança social e à educação; foi considerada a unidade jurídica entre os Direitos políticos e sociais; estabeleceu-se uma ampla correlação entre direitos e deveres,⁶ portanto delimitando as possibilidades de exercício de cada Direito, e definindo como deveres essencialmente o cumprimento das obrigações sociais e laborais e a defesa da propriedade socialista.

Outras constituições socialistas tiveram outras particularidades – novamente demonstrando a importância dos contextos e dos processos nos quais se positivam os direitos – como as da Polónia, Roménia, Checoslováquia e República Popular Democrática da Coreia, nas quais se reconhecem amplos direitos sociais, mas nestes casos sem estruturas económicas que permitissem o seu efectivo disfrute. Já na Hungria, República Democrática da Alemanha, Polónia, China e Vietname, foram estabelecidas essas estruturas. Finalmente a constituição Checa de 1960, da Mongólia e da Jugoslávia, ligaram juridicamente os direitos sociais nas bases dos seus sistemas económicos. Luño não deixar de salientar, no entanto, os longos períodos de retração dos Direitos Cíveis e Políticos.

E, sendo um facto que a maioria destes países se desmoronaram politicamente e regressaram ao sistema económico capitalista, não podemos então deixar de considerar que o simples ultrapassar do actual sistema, rumo a outro cujas características eliminem as bases económicas do capitalismo,

⁶ Tal como na Carta Africana, embora com direitos e deveres muito distintos.

chegará para a garantia definitiva dos Direitos Humanos. Somos portanto levados a considerar que, ainda que ultrapassado o capitalismo e estabelecidas relações económicas igualitárias, que permitam o efectivo disfrute dos Direitos, continuam a decorrer novos processos de defesa a afirmação de Direitos, somente noutra contexto social e económico, e que pode inclusive cair com o retorno do sistema capitalista.

Será portanto fundamental, para a garantia efectiva dos Direitos Humanos, que não somente o actual sistema económico seja ultrapassado, como que num outro seja tida atenção permanente aos contextos sociais e novos contextos económicos, bem como à garantia dos Direitos Cíveis e Políticos e aos processos que em torno desta decorram – única forma de garantir a estabilidade de uma relação frutuosa entre o sistema socioeconómico e os Direitos Humanos.

Valerá a pena, ainda assim, considerar um aspecto final. Ao ser considerado que um novo sistema social é necessário, e ao se ter sido verificado como a construção dos Direitos Humanos tem seguido uma linha liberal e eurocêntrica, não deverá a um novo sistema social corresponder um novo, mais amplo, catálogo dos Direitos Humanos? Neste âmbito, os estudos realizados, por um lado, em torno do multiculturalismo, por outro, relativamente à natureza, podem ser ilustrativos. Boaventura de Sousa Santos tem dedicado um extenso trabalho ao multiculturalismo (2002; 2008; 2012; 2013), nomeadamente emancipatório (2004), às comunidades indígenas e à ligação entre códigos legais destes e de Estados (Santos e Villegas: 2001a, 2001b): tal pode fornecer um caminho para a garantia de Direitos Cíveis e Políticos. Também Filho (2004; 2008) se debruça sobre o multiculturalismo e direitos colectivos, em específico, enquanto Ghai (2004) salienta o papel dos direitos humanos e da autodeterminação. Por outro lado, também a natureza tem crescentemente sido alvo de análises, incorporando-a no âmbito dos Direitos Humanos, como visto por Santos e Villegas (2001a, 2001b),

Boff (sd) e Moraes (2013), para além da própria existência do projecto de Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra.

6. Notas Conclusivas

Procurou-se com este capítulo proceder a uma análise dos Direitos Humanos contextualizada – social, histórica e economicamente. Para tal, a partir da abordagem a um conjunto explicativo de teorias relativas aos Direitos Humanos, chegou-se à conclusão da necessidade de uma teoria crítica, alicerçada na economia política, que considere não somente os contextos de afirmação dos Direitos Humanos, como também dos seus processos.

Demonstrou-se a contradição insanável entre o actual sistema económico capitalista e a efectivação de direitos, tendo-se verificado a necessidade de um sistema económico que não tenha como bases a propriedade privada dos meios de produção, no estabelecimento de relações de produção desiguais e na acumulação de capital, para o cumprimento integral dos Direitos Humanos.

Deste modo, os Direitos Humanos devem ser analisados de acordo com os contextos sociais, históricos e económicos, e na sua relação com as classes e grupos sociais, o modo de produção e as relações sociais de produção, tendo em conta que é ação de classe nessas áreas – ainda que ela mesma constringida – que determina a garantia ou perda de direitos. Assim, os Direitos Humanos são objecto de uma luta permanente de poder - o poder do trabalho e o poder do capital, ao redor e no interior do Estado (Campos, 2013).

No entanto, notou-se também como um outro sistema alternativo se enquadrará ele mesmo em novos contextos sociais, históricos, políticos e económicos, não sendo por si só garantia de efectivação plena dos Direitos Humanos, antes sendo a superação de uma barreira fundamental. Desse modo, salientou-se a necessidade de manter vivos os processos pela

garantia dos vários Direitos, em contínuos processos de afirmação. Para além disso, entende-se que um novo sistema não terá necessariamente de reproduzir, ou de se limitar, ao actual conjunto de Direitos, podendo ir muito mais longe, pela inclusão de novos Direitos, que inclusive podem ser positivos para o processo de efectivação num novo sistema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Associação das Nações do Sudeste Asiático (1993), “Declaração de Bangkok”. Tradução oficial. Página consultada a 13 de Fevereiro de 2014, site desconhecido.

Boff, Leonardo (sd), *Constitucionalismo ecológico na América Latina*. Página consultada a 10 de Março de 2014. Disponível em:

<<http://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Meio-Ambiente/Constitucionalismo-ecologico-na-America-Latina/3/27997Z>>

Branco, Manuel Couret (2012), *Economia Política dos Direitos Humanos: Os direitos humanos na era dos mercados*. Lisboa: Edições Sílabo.

Campbell, Tom (2006), “Chapter 4: Political ideologies and their rights” in idem, *Rights: a critical introduction*. Londres: Rotledge, pp. 63-79.

Campos, Alfredo (2013), “Trabalho, Qualificação, Poder e Precariedade: Uma abordagem dinâmica à estruturação dos modelos produtivos, a partir de um estudo de caso da profissão científica”, *Sociologia, Revista de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Vol. XXV, pp. 11-32.

Conferência Islâmica (1990), “Declaração dos Direitos Humanos no Islão”. Tradução oficial. Página consultada a 13 de Fevereiro de 2014, disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/declaracaoislamica.html>>

Duarte, Manuel (2013), “Notas para uma crítica marxista dos Direitos Humanos”. *Actas do I Congresso Internacional Marx em Maio*. Lisboa: Grupo de Estudos Marxistas.

Filho, Carlos (2004), “Multiculturalismo e direitos colectivos”, in Santos, Boaventura (org), *Reconhecer para libertar: Novos caminhos do cosmopolitismo cultural*. Porto: Edições Afrontamento.

Filhos, Carlos (2004), “Multiculturalism and collective rights”, in Santos, Boaventura (ed.), *Another Knowledge is possible: Beyond Northern Epistemologies*. Londres: Verso.

Flores, Joaquín (2003), “Los derechos humanos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales”. *Actas do Colóquio Internacional – Direito e Justiça no Século XXI*.

Flores, Joaquín (2008), “La complejidad de los derechos humanos. Bases teóricas para una redefinición contextualizada”. *Revista Internacional de Direito e Cidadania*, Nº 1, pp. 103-135.

Ghai, Yash (2004), “Globalização, multuculturalismo e direito”, in Santos, Boaventura (ed.), *Another Knowledge is possible: Beyond Northern Epistemologies*. Londres: Verso.

Hinkelammert, Franz (2005), “La transformación del estado de derecho bajo el impacto de la estrategia de Globalización”. *POLIS: Revista Latino Americana*, Nº 10.

Leary, Virginia (1990) "The Effects of Western Perspectives on International Human Rights." in An-naim, Abdullahi and M. Deng (eds.), *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*. Washington, DC: Brookings Institute.

Lénine, Vladimir (1974 [1917]), *O Estado e a Revolução*. Tradução de Sá Rocha. Porto: Coleção Textos Políticos.

Luño, António (2005), *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitucion*. Desconhecido: Editora Tecnos.

Marx, Karl (1997 [1843]), *A Questão Judaica*. Tradução de José Barata Moura. Lisboa: Edições Avante.

Marx, Karl (1997 [1867]), *O Capital – Tomo III*. Tradução de José Barata Moura. Lisboa: Edições Avante.

Marx, Karl (2004 [1865]), *Salário, Preço e Lucro*. Tradução de José Barata Moura. Lisboa: Edições Avante.

Marx, Karl e Engels, Friedrich (1963 [1844]), *La Sagrada Família*. México: Edições Grijalbo.

Marx, Karl e Engels, Friedrich (1997 [1848]), *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução de José Barata Moura. Lisboa: Edições Avante.

Moraes, Germana, (2013), “O constitucionalismo ecocêntrico na América Latina, o bem viver e a nova visão das águas”. *Revista da Faculdade de Direito*, V34, Nº1, pp. 123-155.

Organização da Unidade Africana (1981), “Carta Africana dos Direitos dos Homens e dos Povos”. Tradução desconhecida. Página consultada a 13 de Fevereiro de 2031, disponível em: <
<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/africa/banjul.htm>>

Organização das Nações Unidas (1948), “Declaração Universal dos Direitos do Homem”. Tradução oficial. Página consultada a 12 de Fevereiro de 2014, disponível em: <<http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>>.

Organização das Nações Unidas (1966), “Pacto Internacional para os Direitos Económicos, Sociais e Políticos”. Tradução oficial. Página consultada a 12 de Fevereiro de 2014, disponível em: <http://www.unfpa.org.br/Arquivos/pacto_internacional.pdf>.

Organização das Nações Unidas (1993), “Declaração de Viena”. Tradução oficial. Página consultada a 12 de Fevereiro de 2014, disponível em: <<http://www.oas.org/dil/port/1993%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20e%20Programa%20de%20Ac%C3%A7%C3%A3o%20adoptado%20pela%20Confer%C3%Aancia%20Mundial%20de%20Viena%20sobre%20Direitos%20Humanos%20em%20junho%20de%201993.pdfZ>>.

Poulantzas, Nicos (1978), *O Estado, O Poder, O Socialismo*. Lisboa: Moraes Editores.

Santos, Boaventura (2008), “Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions”, in idem (ed.), *Another Knowledge is possible: Beyond Northern Epistemologies*. Londres: Verso.

Santos, Boaventura (2012), *Derecho y emancipación*. Quito: Centro de Estudios y Difusion del Derecho Constitucional.

Santos, Boaventura (2013), *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. Volume 4: a gramática do tempo – para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez Editora.

Santos, Boaventura e Villegas, Mauricio (2001a), *El caleidoscopio de justicias en Colombia, Tomo 1*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropologia e História.

Santos, Boaventura e Villegas, Mauricio (2001b), *El caleidoscopio de justicias en Colombia, Tomo 2*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropologia e História.

Shivji, Issa (sd) “Perspectives on Human Rights - An Introduction”. Disponível em: <rightstraining.fahamu.org/ocw/learnin-for-change/introduction-to-human-rights/content/pdf>

Steiner, Henry; Alston, Philip; Ryan, Goodman (2007), *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*. New York: Oxford University Press.

VV.AA (1968), “Proclamação de Teerão”. Tradução desconhecida. Página consultada a 13 de Fevereiro de 2014, disponível em:

< <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/doc/teera.htm>>.

VV.AA (sd), “Derechos Madre Tierra: Proyecto de Declaración Universal de los Derechos de Madre Tierra”. Página consultada a 10 de Março de 2014. Disponível em: < <http://cmpcc.wordpress.com/derechos-madre-tierra/>>

“EDUCAÇÃO PARA TODOS” – CONTRIBUTOS, LIMITAÇÕES E DESAFIOS DO DISCURSO DO DIREITO E DO CAPITAL HUMANO NA SALVAGUARDA DA EDUCAÇÃO COMO DIREITO HUMANO

Denise Reis Esteves*

1. A legalização dos direitos humanos e o potencial emancipatório da legalidade cosmopolita alternativa

Os valores e princípios que subjazem ao discurso sobre os Direitos Humanos foram construídos historicamente no decurso de lutas sociais onde perspectivas contraditórias representaram e continuam a representar diferentes interesses das comunidades nacionais e internacionais que procuram a dominação ou hegemonia (Shivji, s/d). Da linguagem dos Direitos Humanos é esperado que articule as preocupações da maioria das pessoas e que se constitua igualmente como linguagem de resistência com um intuito transformador da realidade social.

Portanto, quer enquanto discurso de resistência, quer como discurso de dominação, o recurso à linguagem do direito tem acompanhado a própria evolução histórica dos Direitos Humanos enquanto narrativa e enquanto prática concreta.

* Doutoranda em “Human Rights in Contemporary Societies” no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra / Instituto de Investigação Interdisciplinar da Universidade de Coimbra.

Contudo, como nos relembra Ratna Kapur (2006), nem sempre a linguagem do direito é mais apropriada ou a mais útil para salvaguardar os direitos dos indivíduos ou dos coletivos. No texto *Revisioning the Role of Law in Women's Human Rights Struggles* (2006), a autora debruça-se sobre o carácter contraditório do processo de legalização dos discursos dos Direitos Humanos, no que diz respeito à defesa dos direitos das mulheres, mostrando como a linguagem do direito é, neste caso, incapaz de representar eficazmente os direitos deste grupo:

Muitas dessas iniciativas legais foram levadas a cabo ostensivamente com o interesse de proteger as mulheres, tendo como preocupações as questões relativas com o abuso, a exploração ou a vitimização que elas experienciaram, tanto na esfera pública, como na privada. No entanto, uma interrupção dos pressupostos sobre os quais se baseiam essas leis, expõe como tais leis podem, por vezes, agravar o problema em vez de fornecer uma solução (Kapur, 2006:102)¹

Na opinião da autora, a utilização da linguagem do direito, na defesa dos direitos das mulheres, é uma força complexa e contraditória. Por um lado, a legalização do discurso sobre os Direitos Humanos reforça a subordinação da vítima porque naturaliza as diferenças (culturais e de género) mas, por outro lado, é uma fonte de resistência e mudança. Ao mesmo tempo que o seu carácter legal priva o discurso dos Direitos Humanos do seu carácter político, colocando num terreno obscuro as relações de poder, também tem sido importante para aqueles que nunca tiveram direitos – sendo os instrumentos legais para os grupos subalternos uma ferramenta que desafia a sua exclusão (Kapur, 2006).

Não se pretende com este texto recusar a importância da estratégia legal na mobilização dos grupos sociais de diferentes

¹ Tradução da exclusiva responsabilidade da autora.

partes do mundo, nem minorizar a sua relevância para a consciencialização política dos grupos sociais. O recurso à lei é efetivamente uma parte importante da estratégia política, servindo para criar uma identidade política entre os grupos que permanecem invisíveis/marginalizados do processo legal dos Direitos Humanos. Porém, este discurso (Universal/Natural) produzindo cidadãos legais, reflete um discurso homogeneizador e uma visão simplista dos grupos sociais subalternos, cuja assunção é a da existência de uma suposta identidade comum (mulheres; povos indígenas ou crianças apenas para enumerar alguns deles). Ou seja, a linguagem do direito pode ser uma linguagem simplificadora da diversidade e da complexidade das relações de poder, se não se atender à especificidade dos contextos da sua elaboração e aplicação. Outra das limitações da utilização da linguagem do direito, diz respeito ao entendimento do seu caráter de exclusividade, na qual se expressam as reivindicações de justiça social e de emancipação, marginalizando outros “vocabulários emancipatórios” (Kennedy, 2004).

No exemplo trazido por Kapur, a autora chama a atenção do leitor para a leitura simplista que se faz através da linguagem do direito relativamente aos múltiplos significados culturais, sociais e políticos da utilização do véu entre as mulheres muçulmanas. Esta leitura simplista associa esta prática exclusivamente a uma relação de opressão das mulheres onde se tipifica o islão e o tratamento degradante das mulheres (Kapur, 2006: 107). Mostrando a contradição que a linguagem do direito traz para as mulheres e para a defesa dos seus direitos, diz-nos a autora:

Os resultados da estratégia jurídica têm sido, por vezes, contraditórios, lidando com as questões da violência contra as mulheres e, ao mesmo tempo, reforçando as construções dominantes das mulheres como sendo fracas, biologicamente inferiores, modestas e incapazes de se proteger (Kapur, 2006: 108).

A dificuldade de operacionalizar uma abordagem baseada na linguagem do direito é também referida por autores como Greany (2008) num estudo realizado sobre a forma como os direitos são contestados e negociados a uma escala local entre as mulheres e

raparigas na Nigéria. Neste trabalho a autora mostra como a implementação do direito das mulheres é uma realidade complexa, não segue uma trajetória linear e não pode ser atingida pela sua implementação de forma homogênea para todos os grupos. A autora argumenta ainda, tal como o fazem outros autores (Baxi, 2006; Kapur, 2006) que a linguagem do direito tem, em muitas situações, comprometido os direitos das mulheres. Nestes casos, as mulheres não são entendidas como sujeitos políticos na inteira aceção da palavra, mostrando como fatores como o género; a etnia ou a classe social tem servido para excluir do discurso legal, grupos sociais na aplicação do discurso do direito. Entre as maiores limitações apontadas quanto à utilização da linguagem do direito, encontram-se a discrepância entre a sua enunciação formal e a efetivação destes direitos.

O direito, na sua aplicação nacional ou internacional, não é mais do que uma importante técnica procedimental que estabelece formas de acesso a bens por parte da sociedade. Estas formas, como argumenta Flores (2009) não são neutras, nem se esgotam com a enunciação das suas normas. Estas técnicas fazem parte de um sistema de valores dominantes que sacralizam e deslegitimam as posições que uns e outros ocupam nos sistemas sociais (Flores, 2009:18). Se o direito não é uma técnica neutra, tampouco, é o único instrumento através do qual se legitimam ou transformam as relações sociais dominantes:

O direito é uma técnica, entre tantas outras, através da qual alguns grupos sociais recorrem para reclamar ou reivindicar as suas lutas e interesses sociais, quer no âmbito nacional, quer no âmbito internacional (Flores, 2010: 18).

Para Flores, um uso alternativo do direito deve ser impulsionado num duplo sentido: quer de uma perspetiva *bottom-up*, através de ONGs, sindicatos e movimentos sociais; como num movimento *top-down* de mobilização nacional e/ou internacional. Também Santos e Garavito (2005) refletem sobre as limitações do direito, propondo que a globalização contra-hegemónica seja considerada como uma alternativa na obtenção de uma maior justiça social. A proposta dos autores é a de expor o potencial e as

limitações de estratégias centradas no direito para um melhoramento das lutas políticas contra-hegemônicas no contexto da globalização. Implica isto ampliar a voz daqueles que têm sido vitimizados pela globalização neoliberal, sendo reconhecida por ser uma abordagem *bottom-up* a que Santos apelidou de “legalidade cosmopolita alternativa” (Santos, 2005: 4). O autor considera necessário descentralizar e democratizar instituições para devolver o poder às autoridades locais e para envolver todos os *stakeholders* relevantes a uma escala local. Neste sentido, entende-se que as doutrinas e instituições de Direitos Humanos, com as suas origens e legado liberais estiveram muitas vezes fechados às concepções não ocidentais de “dignidade humana” e de direitos coletivos. Contudo, organizações e movimentos sociais desafiam estas concepções e a separação entre diferentes “gerações” de Direitos Humanos, esforçando-se por articular as lutas pelos direitos civis e políticos, por um lado, com a proteção dos direitos socioeconômicos e coletivos, por outro lado. Estas questões concorrem para uma contínua reconfiguração dos Direitos Humanos na direção da justiça social. Para Santos (2005), a emancipação não é imutável. Acompanhando as modificações das condições de dominação, o desafio que se coloca é o da reinvenção das possibilidades emancipatórias: “[...] a emancipação não é mais que um conjunto de lutas processuais, sem fim definido” (Santos, 1994: 238). Neste sentido, o autor destaca o potencial emancipatório dos *Novos Movimentos Sociais* (NMS) na medida em que estes modificam a relação de regulação-emancipação, ou seja, questionam as formas de ordenação social na modernidade. Os NMS são, para o autor, os protagonistas da transformação sócio histórica de emancipação na contemporaneidade. É através deles que se documentam empiricamente experiências de resistência, demonstrando o seu potencial para subverter as ideologias e as instituições hegemônicas. Privilegiar os atores que ficam excluídos e os beneficiários das novas formas de legalidade é o intuito da nova legalidade subalterna cosmopolita.

Por outro lado, a reflexão que Baxi (1998) nos convida a fazer no texto “*Politics of Reading Human Rights*” (Baxi, 2006) diz respeito à seriedade com que os Direitos Humanos levam a contradição intrínseca ao seu próprio discurso. Baxi desenvolve a sua

reflexão em torno de duas ideias principais: o sofrimento humano e sobre as práticas de resistência. No texto “*Voices of Suffering*” (1998) o autor posiciona-se dentro de uma agenda crítica dos Direitos Humanos e explora com particular incidência a questão do sofrimento humano. Assim, argumenta que a missão histórica dos Direitos Humanos contemporâneos é a de trazer da margem para o centro as vozes do sofrimento humano (atores e práticas) ocultadas pelas narrativas históricas dominantes. Já em “*Politics of Reading Human Rights*” (2006), o autor centra-se na legalização dos Direitos Humanos em termos das políticas de escrita e de leitura, realçando o seu carácter contraditório. Ou seja, as práticas de resistência e as lógicas de inclusão e exclusão a que estão sujeitos os grupos subalternos. O autor problematiza a legalização dos Direitos Humanos, em termos de políticas de escrita e de leitura dos Direitos Humanos, demonstrando como ambas as práticas ocorrem dentro dos contextos de dominação e resistência à dominação. Para Baxi, ultrapassar esta exclusão implica questionar a própria autoria das enunciações sobre os Direitos Humanos. A autoria, segundo o mesmo, continua a ser eurocêntrica, apesar da enunciação da sua coletividade (diplomaticamente concertada internacionalmente). O autor defende uma noção de produção de políticas de leitura dos Direitos Humanos que tenha em conta a variedade de atores e que ponha em confronto as formas de produção de valores, *standards* e normas de Direitos Humanos. Põe também em relevo que as ambiguidades que dão forma à produção e interpretação dos Direitos Humanos, trazem para a discussão, leituras que foram marginalizadas pelas leituras tradicionais dos Direitos Humanos.

2. *Education for all*: entre o discurso do direito e o discurso do capital humano

Tentando trazer para este debate, uma reflexão feita a partir da área da educação, tentarei analisar como no movimento internacional *Education For All* (EFA) a utilização de outras linguagens (vinculadas à ideia de capacidades; de metas e objetivos desejáveis para a educação) transcendem a linguagem do direito, na reclamação do acesso universal à educação.

Como tenho vindo a defender², a expressão legal do direito universal à educação, apesar de fornecer algumas garantias válidas, mostra-se bastante abstrata na sua enunciação e pouco eficaz na sua implementação.

Desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), um número de convenções, conferências e declarações foram introduzindo esta linguagem maioritariamente relacionada com a universalidade da educação primária.

Enquanto um número alargado de intervenientes no EFA baseiam o seu trabalho numa abordagem que se ancora na linguagem do direito, os direitos que caracterizam as declarações e o enquadramento do EFA são mais fracos do que os apresentados pelos instrumentos internacionais dos Direitos Humanos, como as convenções ou pactos internacionais. Mais do que serem apresentados como direitos, são enunciados como aspirações para o futuro, ao invés de obrigações presentes (McCowan, 2011).

O direito absoluto está confinado ao nível primário, não considerando os outros níveis de ensino e a educação ao longo da vida. Além disso, assume-se que a escolarização é a forma mais efetiva de garantir o direito à educação, sem equacionar o seu potencial de reprodução ou mesmo ampliação de desigualdades. É particularmente notória a forma acrítica como a escolarização é entendida, sem que seja questionada enquanto instrumento de violação de outros direitos. Refiro-me especialmente a processos de segregação racial e ao reforço de desigualdades sociais, mas também à discriminação contra minorias, ao tratamento degradante das crianças ou à falta de reconhecimento dos direitos dos professores. Estudos como os desenvolvidos por McCowan (2010) ou Verheyde (2006) atentam também para o fato de o direito à educação determinar princípios com os quais as práticas educativas devem estar alinhadas, particularmente no que diz respeito à aceitação

² Esteves, D. (2016), “Repensar a Educação enquanto Direito Humano: Processos Colaborativos, Contextos Plurais e Práticas Inclusivas para a Transformação Social”, in H.V Neto, & S.L. Coelho, (Eds.). *Movimentos sociais e participação cívica*. Porto: Civeri Publishing. (No prelo).

(doutrinação ideológica, dispositivos de censura nos manuais escolares enquanto meios de instrução, castigos corporais) e a adaptabilidade (em relação à idade; competências; género; religião). Tal como Ratna Kapur sublinhou no seu trabalho, também na área da educação, a linguagem do direito se mostra problemática na defesa do direito à educação na medida em que uniformiza o conjunto de alunos, criando uma ilusória identidade homogénea de grupo (Greany, 2008).

Para superar estas limitações, alguns autores sugerem a complementaridade da linguagem do direito com uma abordagem que coloque a tónica nas ‘capacidades’ individuais. Esta abordagem tem ganho relevância internacional (McCowan, 2011) e sido defendida por Amartya Sen (2005) e Martha Nussbaum (2000). Defendem estas autoras que, apesar do discurso das capacidades não ser um substituto do discurso do direito, ele poderá enriquecer o enquadramento legal do direito à educação, tornando mais claro o conteúdo do direito à educação e as condições para a sua implementação. Para McCowan (2011) uma linguagem alternativa poderá contribuir para o direito à educação através da possibilidade de uma conceção mais alargada da realização dos direitos; bem como no direcionamento da atenção para a heterogeneidade dos aprendentes. Uma abordagem nas capacidades insiste não apenas na formalização do direito à escolarização, mas antes que todas as condições (económicas, culturais, etc.) necessárias ao acesso estejam garantidas para um comprometimento com a aprendizagem e na conversão dessas aprendizagens em oportunidades.

É verdade que o discurso dos objetivos e das metas na educação também não é um fenómeno novo ou recente. Apesar desta agenda ter diminuído a sua relevância durante a década de 80, os anos 90 através da Conferência Mundial sobre Educação para Todos (EFA) trazem com novo fôlego esta linguagem para a ribalta. Como resultado, nas últimas duas décadas temos assistido a um esforço internacional para expandir o acesso à educação a todo o mundo, particularmente no nível básico de ensino. Estes esforços

formalizaram-se com o movimento internacional “*Education for All*” (EFA) que, embora liderado pela UNESCO, conjugam os esforços de um conjunto alargado de intervenientes: Agências de Desenvolvimento Multilateral e Bilateral; Organizações Não-Governamentais nacionais e internacionais e o Banco Mundial.

Os objetivos do EFA são estabelecidos nas conferências internacionais ocorridas em Jomtien (1990) e Dakar (2000) e ratificam os objetivos definidos na *World Declaration on Education for All* (1990). No ano 2000 é também lançado o *Millenium Development Goals* (MDG) que, juntamente com o EFA, define como meta a universalização do acesso à escolarização primária para todos e a eliminação de desigualdades entre géneros nas escolas primárias e secundárias até ao ano 2015. O propósito da conferência de Jomtien foi o de mobilizar a comunidade internacional, reconhecendo que a realização dos objetivos definidos no âmbito do EFA não poderia ser atingida apenas com o comprometimento dos governos nacionais, com as comunidades ou com o investimento das famílias (Unterhalter, 2013). A escala de mobilização dos recursos deveria exceder as fronteiras nacionais e, é neste contexto que se procura o suporte da comunidade internacional.

Contudo, autores como Christie (2010) e Sem (2005) sublinham que a transformação do direito à educação num objetivo ou meta da “*Education for All*” está longe de ser atingida e produz uma mudança conceptual onde a educação deixa de ser entendida como um bem público e passa a ser entendida como instrumento essencial para o desenvolvimento do capital humano, recorrendo a uma linguagem decalcada do BM e de outros *stakeholders* (Christie, 2010). O argumento central incide no facto de que, apesar destas declarações, a aplicação do direito à educação não é efetiva, diminuindo também o seu estatuto formal. Esta é uma posição contra o termo “metas e objetivos” e mesmo sobre a conceção de “capacidades” enquanto quadro normativo para a promoção do direito à educação. Nesta mudança de linguagem, a utilidade das metas e objetivos na monitorização da aplicação do direito à educação, convive com a perda da legalidade outorgada pelo

discurso do direito que, na opinião da autora, se mostra mais capaz na promoção de um espaço para a mudança.

2.1 Contributos para uma leitura crítica ao movimento *education for all*

Desde o seu lançamento em 2000, a EFA não tem sido eficaz em muitas das áreas a que se propôs trabalhar e, noutras áreas, o progresso tem sido muito lento. Neste sentido, a EFA continua a ser uma agenda desejável, em aberto e inacabada. Apesar de Jomtien representar um momento significativo de convergência política e normativa sobre a agenda da *Education For All*, a conferência mundial e as suas declarações falharam na realização do seu potencial pelo não comprometimento de instituições regionais e locais (especialmente no caso de África) e no entendimento de que a expansão do acesso universal à educação básica não pode ser atingida à custa da não implementação do direito a outros níveis de ensino (Bhatta, 2006; McCowan, 2011). Por outro lado, e apesar do contexto normativo, os relatórios nacionais mostram que, apesar da reivindicação do direito à educação, continua a existir um grande número de alunos a abandonar a escola; continuam a existir escolas que não conseguem cumprir as necessidades básicas de aprendizagem.

Além disso, a definição de metas pelos principais agentes intervenientes é fortemente influenciada pela teoria do capital humano que justifica a educação através de uma análise da relação entre custo-benefício, quer para os indivíduos, quer para os Estados, sendo esta análise oposta ao enquadramento dos Direitos Humanos.

A definição do objetivo conhecido como Educação Primária Universal (*Universal Primary Education - UPE*), estabelecido pelo Banco Mundial está diretamente relacionada com a crença de que o cumprimento desta meta permitiria um maior retorno relativamente ao capital humano. Com este

objetivo, o acesso universal à educação básica foi tornada prioritária para assistência econômica e financiamento internacional, em detrimento de outros níveis de ensino (Heyneman, 2009).

É certo que o foco na educação básica universal e a seleção de indicadores para medir estes objetivos asseguram que os governos possam legislar a educação primária universal, monitorizar o seu progresso e os seus custos. Também é vantajoso para os financiadores no sentido que podem direcionar os seus fundos. Os níveis de implementação tornam-se claros e fáceis de medir, particularmente no que diz respeito à construção de escolas, formação de professores e na focalização nos grupos excluídos. Contudo, nem sempre estas metas se encontram entre as maiores preocupações ou necessidades a nível nacional ou local. Na enunciação de metas, hierarquizam-se prioridades que raramente entram em linha de conta com as reais necessidades dos países que implementam os objetivos definidos internacionalmente. Pode dizer-se que a educação primária tomou uma relevância universal enquanto a educação secundária continuou a ser debatida durante bastante tempo e o acesso ao nível superior de educação tendeu a ser considerado uma educação limitada a alguns grupos.

Uma versão revista do EFA foi elaborada na conferência de Dakar (2000) que recebeu o apoio de governos de muitos países e de ONGs que já haviam participado na conferência de Jomtien. O que se torna evidente com Dakar é o estabelecimento de um enquadramento das políticas educativas nacionais que limita a competência dos Estados na atuação fora deste enquadramento legitimando, quer o papel, quer as prioridades das organizações internacionais. Desterritorializam-se, deste modo, as soluções locais, num processo que viria a legitimar a eficiência dos mercados educativos. Estamos, portanto, perante uma política tecnocrática, com uma abordagem *top-down* de planeamento,

alicerçado nas prioridades dos financiadores, particularmente do Banco Mundial, onde o papel e o poder dos Estados, da sociedade civil ou do próprio movimento EFA são muito limitados (Unterhalter, 2013: 15).

Neste processo, não é raro os Estados ficarem reféns de agendas previamente estabelecidas a nível internacional, ficando a sua ação limitada à liderança dos processos administrativos para o seu cumprimento, sem que lhes seja dada voz na definição das diretrizes, metas e objetivos com base nas necessidades locais e nas agendas nacionais. Como refere Baxi, todos somos autores de Direitos Humanos, mas cada um tem poderes diferentes:

Desenhar as normas e os standards dos Direitos Humanos em torno da obrigatoriedade, constrói uma estrutura de restrições que nem sempre permite a negociação por parte das comunidades interpretativas (Baxi, 2006: 185).

As críticas a este modelo incidem com especial veemência na universalidade destas metas e autoria dos documentos internacionais por um lado e, por outro lado, nos motivos pelos quais estas nações participaram. A maior crítica feita diz respeito à autoria eminentemente ocidental da definição destas metas e da lógica de exclusão dos países do sul nestes documentos, por exemplo na Declaração de Jomtien (Bhatta, 2006; McCowan, 2011; Heyneman, 2009).

Um outro elemento de tensão diz respeito ao facto de o papel de liderança dos Estados, neste processo, estar limitado à gestão dos processos de ajuda financeira e à produção de vários documentos idealizados no plano internacional. A questão da autoria, neste caso, é a da distinção entre a autoria dos processos (Estados recetores de ajuda financeira) e a autoria dos conteúdos (Comunidade Internacional). Alguns autores (Greany, 2008; Heyneman, 2009) consideram que o facto de os países concordarem com a definição destas metas não tem a ver

com a sua realização efetiva, mas antes com o significado simbólico e estratégico da sua participação (e com as repercussões da sua não participação). Ao mesmo tempo, as metas são idealizadas de forma irrealista³ tendo em conta a realidade dos países que devem cumprir estas metas.

O enquadramento internacional influencia de forma direta as políticas de ajuda internacional na área da educação. Neste sentido, as metas definidas pelo EFA têm servido para criar agendas de financiamento internacional próprias que, têm influenciado a definição de políticas educativas a uma escala local (Bhatta, 2011). Num contexto de grande disparidade, os países recetores são pressionados a retratar as políticas definidas internacionalmente, no sentido de se tornarem elegíveis para o financiamento externo.

Reportando-se especificamente ao contexto educativo do Nepal, Bhatta (2011) refere que as políticas nacionais para a educação são políticas de gestão e monitorização do financiamento externo para a educação em vez de serem desenvolvidos sistemas de educação distintos e baseados em necessidades e prioridades locais (Bhatta, 2011: 14). Numa análise macro deste processo, como nos demonstra Heyneman (2007), a tensão entre as políticas definidas a nível

³ A título de exemplo, as metas definidas pelo *World Conference on Education For All* para o ano 2000 foram estendidas para 2015, em Dakar. Os prazos para cumprir estes objetivos foram novamente alargados sob o enquadramento da agenda para o Desenvolvimento Pós-2015. Um dos pressupostos desta nova agenda *Educação 2030* sublinha a necessidade de garantia de qualidade e da relevância da educação e a universalidade da sua acessibilidade não apenas da educação primária, mas que se estenda a outros níveis de ensino e que incorpore competências adquiridas ao longo da vida e a educação não formal. Entre os objetivos da nova agenda, encontramos a criação e manutenção de ambientes de aprendizagem, um foco muito especial na equidade e na igualdade de género e na criação de parcerias de cooperação efetiva para a ação. Subjaz a esta nova agenda, a necessidade de cooperação entre as diferentes partes interessadas, incluindo a sociedade civil.

internacional, as agências de ajuda internacional e os próprios Estados, resulta numa atribuição desequilibrada de financiamento para setores diversos dentro do vasto campo da educação⁴.

O Banco Mundial ajudou a priorizar a educação básica, criando entraves ao financiamento internacional de outros subsetores da educação. Todas as agências de financiamento aceitaram a escolarização primária como sendo prioritária.

Enquanto ideologia política, favorecer as metas definidas no âmbito do *Education For All* vai ao encontro de um modelo que prima pelo reconhecimento do significado económico, político, cultural e social que passou a ter um cidadão educado. Esta expansão está relacionada com o florescimento de um determinado modelo cultural dentro do qual as atividades educativas são importantes fatores para o progresso individual e nacional (Bhatta, 2011: 12).

As principais contradições surgem na forma acrítica com que os países aceitam as diretrizes para a área da educação, quando as necessidades dos países recetores não parecem estar adequadas às prioridades definidas a nível internacional. A conflitualidade entre as diferentes prioridades reflete-se num desinvestimento sobre determinadas áreas. Por outro lado, Enquanto as instituições financeiras internacionais como o Banco Mundial (BM) e o Fundo Monetário Internacional (FMI) subscreverem os principais documentos dedicados a proteger o direito à educação, enfatizando a importância da educação como um investimento no desenvolvimento do capital humano, os governos são forçados a cortar gastos públicos incluindo a educação, exigindo o pagamento de matrícula na escola primária, como resultado de condições

⁴ O foco na universalização na escolarização (nível primário) deixou muito pouco espaço para que fosse dada atenção aos outros níveis de educação e a outros contextos de educação, bem como a outros contextos e práticas educativas alternativas.

rigorosas no âmbito dos programas de ajustamento estrutural (Rabin, 2007).

3. Contributos para uma perspetiva emancipatória do direito à educação

Apesar das contradições e dos dilemas que uma leitura crítica dos Direitos Humanos nos permite revelar, considera-se que o uso dessa linguagem, é importante na luta pelo direito a uma educação com características emancipatórias. No que diz respeito ao direito à educação parte-se precisamente de uma compreensão de que existem mais contextos, mais atores, mais “vozes” que são invisibilizadas e mais direitos que devem ser garantidos e que excedem aqueles que são definidos pelo quadro regulamentar e, portanto, devem ser reclamados em circuitos legais e judiciais de Direitos Humanos. Essa abordagem considera que a educação só é significativa para os aprendentes se partilhar características emancipatórias, não podendo ter lugar sem que seja legitimado, igualmente, o direito ao reconhecimento de cada indivíduo enquanto *produtor de conhecimento, de cultura e de história*, como diria Paulo Freire. Entende-se que para resultar mais efetiva, a enunciação do direito à educação deve ser ampliada e deve focar-se na inclusão de processos, de contextos e de atores educativos que não são tão eficazmente protegidos ou contemplados no atual quadro normativo de proteção da educação como um direito humano fundamental.

O argumento aqui apresentado é o de que a reivindicação do acesso e da fruição de uma educação de qualidade, enquanto direito humano fundamental deve ser ampliado e deve incluir um projeto educativo que excede em muito a educação formal e que se baseie no pressuposto que conhecimento é interconhecimento (Santos, 2007). Seguindo esta linha de raciocínio defende-se que os processos coletivos de produção de conhecimento devem ser mais eficazmente legitimados através

de um processo de ampliação e de rescrição dos limites do que é considerado conhecimento válido e não-válido. Reivindicar o direito à educação deve implicar, além do direito de aceder a uma educação de qualidade, o direito de diferentes grupos de interesse (professores, família, alunos, comunidades, líderes escolares) participarem individual e colectivamente na produção de conhecimento e no processo educativo. Uma outra dimensão desta abordagem refere que uma concepção mais ampla e inclusiva do direito à educação focar-se-ia mais no processo de aprendizagem; no comprometimento dos indivíduos com problemas locais concretos e sobre os quais, um conjunto de competências, conhecimentos e valores poderiam emergir. Estas aprendizagens seriam aquelas que, independentemente do contexto onde acontecem produzem novos sentidos, tanto da compreensão do mundo, como da sua transformação. Nas palavras de De Corte (2007):

O processo de aprendizagem escolar precisa de ser mais ambicioso: deve ser ativo / construtivo, cumulativo, auto-regulado, meta-dirigida, situado, colaborativo e deve permitir individualmente diferentes processos de construção de sentido e de construção de conhecimento. (De Corte, 2007: 22).

Esta é uma perspectiva situada que realça o carácter social da aprendizagem. A aprendizagem efetiva não é unicamente um processo individual mas é, essencialmente, um processo colaborativo, coletivo, partilhado que envolve todos os sujeitos no ambiente de aprendizagem e recursos como as novas tecnologias e/ou outras ferramentas disponíveis.

Defende-se, portanto o direito a uma educação que assenta na produção coletiva de conhecimento, uma educação participativa, intersubjetiva e democrática. Esta mudança deve ocorrer não apenas no contexto normativo, como ao nível das políticas e das práticas educativas. Requer isto a existência de um diálogo entre os vários intervenientes no processo

educativo: as instituições, os professores, os alunos e as suas famílias, bem como a comunidade local.

A ampliação dos contextos, das práticas e dos agentes educativos parece ser o mais desejável para um alargamento da concepção de educação e para a criação de formas renovadas de cidadania e para a garantia do direito a uma educação significativa, significativa e emancipatória porque participada e transformadora da realidade social. Requer esta visão não apenas um tipo de conhecimento diferente, mas também um processo diferente de criação de conhecimento.

4. Considerações finais

Pretendeu-se analisar o potencial e as limitações das estratégias centradas quer no direito, quer no capital humano na defesa do direito à educação universal, tentando inferir sobre o potencial emancipatório do movimento internacional *Education for All*.

Como se demonstrou, nem sempre a linguagem do direito é a mais apropriada para salvaguardar os direitos individuais ou coletivos, mostrando-se muitas vezes, como uma linguagem simplista e simplificadora das organizações sociais e da complexidade das relações de poder. A legalização dos Direitos Humanos foi também problematizada nos termos das suas políticas de escrita e de leitura nos termos propostos por Baxi (2006), na medida em que estas políticas não têm em conta a variedade de vozes e não confrontam diferentes valores e *standards*. Mas, a linguagem do direito falha também em registar os caminhos da contestação contra as instituições e ideologias neoliberais e de vocabulários e quadros alternativos e emancipatórios que surgem, entre outros, através dos novos movimentos sociais.

É certo que a expressão legal do direito universal à educação mostra-se bastante abstrata na sua enunciação e pouco eficaz na sua implementação. Contudo, a utilização de

línguas alternativas que se ancoram no desenvolvimento do capital humano também mostram ser frágeis na medida em que reduzem a possibilidade de um entendimento mais alargado da educação, ancorando esta reivindicação a planos, diretrizes e agendas político-económicas de organismos e organizações não-governamentais que raramente correspondem às necessidades locais e/ou nacionais. Esta é uma estratégia incompatível com aquela a que Santos (2005) apelidou de “legalidade cosmopolita subalterna” que entende o direito como um elemento das lutas que necessitam ser politizadas antes de serem legalizadas. A absorção acrítica destes objetivos e metas, não permite a problematização das ideologias e das instituições que sustentam e naturalizam a hegemonia dominante de classes e grupos.

O que nos demonstra ainda o movimento *Education for All* é a discrepância entre a enunciação formal e a efetivação destes direitos na prática. Procurou-se demonstrar ao longo do texto que o movimento EFA, fortemente ancorado no apoio da comunidade internacional, é reflexo da contradição do próprio discurso dos Direitos Humanos. Enquanto reivindica a centralidade do papel dos Estados, na prática e ao contrário do que é recomendado pelos documentos que o próprio movimento produz, reduz o seu papel a uma liderança de processos administrativos, mais do que uma liderança na produção de conteúdos e de linhas programáticas de acordo com as necessidades e as agendas locais e nacionais.

Propõe-se como reflexão final que as aspirações a uma educação uniformizada não se devem sobrepor aos contextos sociopolíticos que fundamentalmente moldam a forma como os direitos são implementados na prática. Assim, os objetivos e as metas desenhados no âmbito EFA são desprovidos de uma visão *bottom-up* que considere a ação das comunidades e as suas especificidades na definição das mesmas diretrizes. Esta visão requer um tipo diferente de procedimento para a valorização do processo de produção de conhecimento.

Defende-se, portanto, uma noção mais ampla e inclusiva do direito à educação que exige uma reconceptualização da noção de educação que excede a educação formal e que confronta esse entendimento com outras versões que se baseiam em inter-relações dinâmicas. Argumenta-se assim, que o direito à educação deve também incluir a defesa pelo direito à aprendizagem colaborativa, à produção coletiva de conhecimento e à intersubjetividade. Para este efeito, não apenas os indivíduos, mas sobretudo indivíduos dentro das comunidades de aprendizagem colaborativa (CAC) devem ser considerados enquanto parte integrante do processo de aprendizagem e o seu conhecimento deveria ser legitimado. Implica isto reivindicar o direito de cada um dos agentes educativos à participação ativa no processo de aprendizagem. A ampliação dos contextos, das práticas e dos agentes educativos parece ser o mais desejável para um alargamento da concepção de educação e para a criação de formas renovadas de cidadania e garantia do direito a uma educação significativa, significativa e emancipatória porque participada e transformadora da realidade social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Baxi, Upendra (1998), “Voices of Suffering and the Future of Human Rights”, *Transnat'l L & Contemp. Probs.* 125-169.

Baxi, U. (2006). “Politics of Reading Human Rights: Inclusion and Exclusion within the production of Human Rights”, in Meckled-García, S.; Çali, B., *The Legalization of Human Rights: Multidisciplinary perspectives on Human Rights and Human Rights Law*. Londres e NY: Routledge, 182-200.

Bhatta, Pramod (2011), “Aid Agency Influence in National Education Policy-making: A Case from Nepal’s ‘Education for All’ Movement”, *Globalization, Societies and Education*, 9(1): 11-26.

De Corte, E. (2007). “Learning from Instruction. The Case of Mathematics”. *Learning Inquiry*, 1: 19 – 30.

Flores, Joaquín Herrera (2009), *A (re)invenção dos Direitos Humanos* (trad. Garcia, Carlos Roberto Diogo; Suxberger, Antonio Henrique Graciano; Dias, Jefferson Aparecido). Florianópolis: Fundação Boiteux.

Greany, Kate (2008), “Rhetoric versus reality: exploring the rights-based approach to girls' education in rural Niger”, *Compare: A Journal of Comparative and International Education*, 38:5, 555-568.

Heyneman, Stephen (2009), “The Failure of Education for All as Political Strategy”, *Prospects. Viewpoints/Controversies*. Springer.

Kapur, Ratna (2006), “Revisioning the Role of Law in Women’s Human Right Struggles”, in Meckled-García, S.; Çali, B.. *The Legalization of Human Rights: Multidisciplinary perspectives on Human Rights and Human Rights Law*. Routledge: Londres e NY, 100 – 115.

Kennedy, David (2002), “The International Human Rights Movement: Part of the Problem?”, *Harvard Human Rights Journal* (101).

McCowan, Tristan (2010), “Reframing the Universal Right to Education”, *Comparative Education*, 46(4): 509-525.

McCowan, Tristan (2011), “Human Rights, Capabilities and the Normative Basis of ‘Education for All’”, *Theory and Research in Education* 9 (3): 283-298.

Nussbaum, M. (2000), *Women and Human Development: The capabilities Approach*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Santos, Boaventura de Souza (1994), *Pela mão de Alice: o Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: Ed. Afrontamentos.

Santos, Boaventura de Sousa (2002), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.

Sen, A. (2005). Human Rights and Capabilities. *Journal of Human Development* 6(2): 151-166.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges", *Review*, XXX, 1, 45-89.

Santos, Boaventura de Sousa (2005). “Beyond neoliberal governance: the World Social Forum as subaltern cosmopolitan politics and legality “, in Boaventura de Sousa Santos and César Rodríguez-Garavito (ed.). *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge Studies in Law and Society. Cambridge: University Press.

Shivji, Issa (S/D). “Perspectives on Human Rights – an introduction”, In *An Introduction to Human Rights*. (disponível em:

rightstraining.fahamu.org/ocw/learning-for-change/introduction-to-human-rights/content/pdf)

UNESCO (1990), *World Declaration on Education for All the Framework for Action to meet Basic Learning Needs*, Jomtien, Unesco publishing (5-9 March 1990).

UNESCO (2000), *The Dakar framework for Action Education for All: Meeting our collective goals*, Paris, Unesco Publishing.

Unterhalter, Elaine (2013), *Education targets, Indicators and a post-2015 Development Agenda: Education for All, the MGDs, and Human Development*. Harvard School of Public Health. Working Paper Series.

Verheyde, Mieke (2006), "A Commentary on the United Nations Convention on the Rights of the Child: Article 28, The Right to Education". Boston: *Martinus Nijhoff Publishers*, 1-36.

Webgrafia

Unesco, "*Education for All*", página consultada a 03 Dezembro 2013, em <http://www.unesco.org/new/en/education/themes/leading-the-international-agenda/education-for-all/efa-goals/>

Unesco, "*Education 2030*", página consultada a 12 Fevereiro 2014, em <http://www.unesco.org/new/en/education/themes/leading-the-international-agenda/education-for-all/education-2030/>

United Nations, "*Millennium Development Goals (MDG)*", página consultada a 12 de Janeiro de 2014 em <http://www.un.org/millenniumgoals/>

A CIDADANIA E OS DIREITOS HUMANOS: CONSTRUÇÕES SOCIAIS PARA A (DES)IGUALDADE

Saïde Jamal*

Introdução

O Alto Comissariado de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU) concebe os direitos humanos como adquiridos, universais e decorrentes da dignidade humana. Isto é, inerentes a todo ser humano sem nenhuma distinção, quer de origem étnica, nacionalidade, lugar de nascimento, religião, sexo ou outra qualquer condição. Deste modo, o ideal da universalidade dos direitos humanos repousa na natureza da pessoa humana (na qual, todos nascem com direitos adquiridos).

Assim, o conceito da dignidade humana constitui o elemento central dos direitos humanos e o valor fundacional do direito internacional dos direitos humanos (Hasson, 2003:83 *apud* Donnelly, 2013:28), neste sentido, a dignidade humana se assume inquestionável e inalienável á luz dos instrumentos normativos dos direitos humanos.

No entanto, é por esta dimensão ética e vital que

*Doutorando em Direitos Humanos nas Sociedades Contemporâneas do Centro de Estudos Sociais – Universidade de Coimbra – Portugal, os seus interesses de pesquisa centram-se em questões ligadas a democracia participativa, descentralização e desconcentração do estado, orçamento participativo, direito á participação, desenvolvimento económico local e poder local. E-mail: saidejamal@ces.uc.pt

regressamos ao preâmbulo da Carta das Nações Unidas de 1945 no qual, se reafirma o comprometimento total na luta pelos “direitos humanos fundamentais em nome da dignidade humana, igualdade de direitos entre homens e mulheres e entre nações”, posição igualmente defendida e enfatizada nos Pactos Internacionais sobre os Direitos Cíveis e Políticos e sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais de 1966 e na Declaração de Viena de 1993.

Entretanto, as expectativas geradas em torno do ideal da dignidade humana acabam sendo problemáticas, dado que a própria definição da expressão “dignidade da pessoa humana” enferma de abstração (Donnelly, 2013: 28ss), e parece evidente não encontrar coerência quando conjugada com os instrumentos internacionais que a invocam e a prática dos seus atores.

A internacionalização dos direitos humanos como resultado do repúdio das atrocidades do totalitarismo registadas no período da Segunda Guerra Mundial, foi determinante para a conceção de um novo paradigma e posicionamento dos estados em relação aos direitos humanos que teve suporte na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e nos Pactos Internacionais dos direitos humanos.

Assim, a ratificação desses instrumentos, deu início a um processo de garantia internacional da limitação da liberdade absoluta e soberana dos estados-nação em relação às suas populações, e por outro lado, fortificou laços de cooperação entre nações a partir da conceção de mecanismos regionais de proteção dos direitos humanos.

No panorama das legislações internas dos Países, deu lugar a incorporação de medidas de proteção de direitos e liberdades dos cidadãos e cidadãs, através da adoção de leis e políticas (económicas e sociais) que constituem uma garantia legal de proteção dos direitos e liberdades individuais e coletivas.

A inscrição dos direitos e liberdades na matriz normativa dos estados-nação, vem reforçar a necessidade da garantia

mínima de direitos. Deste modo, remete-se ao estado a responsabilidade da proteção dos seus cidadãos contra os abusos do próprio estado, e a criação de condições aos cidadãos para o gozo das suas liberdades - alimentando assim o princípio da esperança por um estado protetor e paternalista - o que nos parece ambivalente e ilusório.

Entretanto, para os objetivos deste artigo, iremos analisar a cidadania enquanto fronteira de direitos (de cidadania e direitos humanos) e mais adiante, abordar-se-á acerca da conceção e aplicação contemporânea da universalidade dos direitos humanos numa época marcada de exclusões e privações de liberdades. E por último, propõe-se uma nova perspectiva de racionalidade inclusiva do conceito da cidadania, baseada no rompimento das margens das representações descaracterizadoras e que assenta num diálogo intercultural igualitário da diversidade epistémica do mundo e do entendimento dos direitos humanos.

Cidadania, uma fronteira de direitos e liberdades

A cidadania constitui um dos critérios no qual assenta a grande narrativa fundacional da obrigação política moderna ocidental – o contrato social. Para T. H. Marshall, é preciso “primeiro” ter-se o estatuto que concede ao indivíduo o direito a ter direitos – cívicos, políticos, sociais e económicos” para reclamar direitos, tanto direitos de cidadania quanto os direitos humanos (Abercrombie, 1994:54).

A cidadania representada na matriz hegemónica ocidental define o cidadão como sendo um sujeito privilegiado, um homem livre e autónomo, cumpridor dos seus deveres adstritos ao seu estado e a sua comunidade. Nestes termos, concebe sobre si, uma lógica exclusiva da razão que transporta um modelo civilizacional que se "impõe" como standard da humanidade, através do silenciamento da infinita diversidade cultural do mundo.

Deste modo, o "standard civilizacional e epistemológico universal" assente na globalização hegemónica, na sua operacionalização, não reconhece a existência em pé de igualdade de outros saberes e que por isso tende a desvalorizar tudo o que lhe é diferente (Santos, 2010:142). Assim, (re)cria através da negação e marginalização, silenciamentos e exclusões, uma periferia de cidadania invisível e subalterna, selvagem, bárbara e vista como desprovida da razão, da cultura, de história e de civilização aceitável.¹

Entretanto, não pretendo aqui, discutir o conceito da “razão” enquanto o elemento chave no processo de regulação e dominação do “outro”, mas sim, procuro elucidar o "conhecimento" e experiências que reivindico como epistemologias de povos marginalizados na produção do conhecimento contemporâneo e considerados inaptos a embarcar na ciência moderna. Refiro-me concretamente áquilo a que Albert Modi denominou “*Saberes locais*”, e Boaventura de Sousa Santo cunhou de “*Epistemologias do Sul*” que dialogam com a ecologia de experiências e saberes.

Deste modo, me afasto completamente do princípio Aristotélico que conduz o standard civilizacional à “descoberta” e “conquista” do outro através da razão na qual entende que

¹Entende-se deste modo, que o mundo não se resume somente na epistemologia dominante e civilização ocidental, mas sim à uma perpetuidade de relações sociais e de perspectivas interligadas (na maior parte das vezes conflituantes entre si) na qual a epistemologia dominante é apenas uma forma de particularismo e mais uma dentre várias que complementam esse mosaico de saberes sobre o mundo (Santos, 1995:508), e que a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante (Santos, 2010:88). Opinião igualmente partilhada e apresentada em diferentes paragens, sobretudo naquelas que presam pela procura da justiça cognitiva e entendem que “[...] toda e qualquer alma possui conhecimento e sabedoria, possui uma razão seja racional, emocional ou intuitiva/o [...]” (trecho de um conto Popular Africano traduzido da língua Emakua para a língua Portuguesa e parafraseado pelo autor).

“*deficientes a ratione naturaliter sunt servi*” – “*Os que não possuem razão natural podem ser escravizados*” e concordo com o Bartolomeu de Las Casas quando enuncia a sua posição sobre a razão e liberdade dos “*Indígenas naturalites sunt liberi*” – “*os Indígenas são naturalmente livres.*”

Neste contexto, pode-se afirmar que todos nós temos “razão” por estarmos ligados a uma *physis* (natureza) – princípio universal e imutável da verdade e a *lomos* (leis) – variáveis circunstanciais que dependem dos contextos, e que “a diversidade epistémica do mundo é potencialmente infinita, pois todos os conhecimentos são contextuais e parciais. Não há nem conhecimentos puros, nem conhecimentos completos” (Santos, 2010:142-143), mas sim conceções e saberes que se articulam e se complementam numa perpetuidade epistemológica – não havendo assim lugar para segregações civilizacionais.

Ao longo da história o termo cidadania esteve sempre ligado a um conjunto de privilégios e obrigações entre os indivíduos e a sua comunidade política, sendo que na Antiga Grécia e no Império Romano era reservado somente a uma minoria da população e usado como meio de distinção entre os habitantes. O sentido moderno da cidadania surge com as Revoluções Americana e Francesa que estendem o estatuto de sujeito para a maioria das suas populações, embora não abrangente,² o termo cidadania esteve sempre ligado a duas realidades distintas, uma relativa ao seu potencial emancipador e a outra, enquanto um meio de exclusão e produção de alteridade (Rodrigues, sd).

² Refiro-me essencialmente a Revolução Francesa que foi altamente seletiva e discriminatória na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, levando deste modo à reações de excluídos dos frutos da revolução - como é o caso das mulheres que lhes foi sempre negado os seus direitos e liberdades, abrindo espaços para novas lutas, a destacar a dirigida pela Olympe de Gouges que redigiu a primeira Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã. Embora completamente rejeitada na época e politicamente desvalorizada, constituiu um grande marco na demanda dos direitos das mulheres.

O cidadão sujeito do vínculo jurídico-político com o estado e detentor de direitos e deveres, encontra na cidadania um direito fundamental e a garantia de um estatuto social. Como é obvio que nesta relação de direitos e deveres, segundo Boaventura de Sousa Santos, criam-se distinções (entre os ditos cidadãos e não-cidadãos), acomodam-se fins que legitimam posições de pertença inclusiva/emancipadora e de exclusão: a primeira feita sob a forma de assimilação ou inclusão subordinada e a outra por exclusão, tendo o critério de desigualdade social, o marco que caracteriza as sociedades contemporâneas (Santos, 2010:260).

Porém, admitindo que o conceito da cidadania nas suas aceções, (cidadania política, económica e cultural) surge como um produto socialmente localizado, próprio do estado-nação que se apresenta como condição da efetivação de direitos e obrigações dos indivíduos para com a sociedade e para com o estado a eles vinculado. Entretanto, questiono os pontos de partida e de chegada, os critérios que a emancipam e os indicadores que a acompanham. Haverá algum grau de maturidade alcançável da cidadania e dos direitos humanos? Ou é radicalmente herdada como acontece com a pobreza analisada por Bourdieu na herança cultural e da pobreza. Para este autor, nós somos todos “herdeiros” das nossas origens familiares e da nossa cultura familiar, e assim, há um processo de transmissão inter-geracional da pobreza.

Neste contexto, parece-nos legítimo inferir que, a cidadania constitui um processo de transmissão inter-geracional e, igualmente de consequência de lutas pela emancipação social de grupos então invisibilizados. Assim, Barrat, (1998:76) *apud* Rodrigues, (sd:179) entende que, pelo fato da cidadania enquanto fonte de privilégios e produto da teoria liberal possuir raízes comuns com os direitos humanos, constitui uma das condições primárias de diferenciação (exclusão e desigualdade) e de aptidão para o pleno gozo dos direitos humanos (integração social e igualdade).

Deste modo, abre-se espaço para uma hermenêutica de suspeita da universalidade e o uso ambivalente da cidadania como claramente se questiona a universalidade dos direitos humanos. É obvio que estes elementos podem ser vistos a partir de várias dimensões,³ é sobre tais dimensões que ainda persistem as dicotomias igualdade/integração e exclusão/desigualdade. Por estas razões, proponho uma reflexão mais profunda sobre os domínios capazes de abrir novos horizontes do pensamento e da ação, integrando novos elementos no conceito de cidadania⁴ com o objetivo de torná-la mais abrangente e não somente a partir da visão hegemónica dos universalismos.⁵

A igualdade na diferença e a diferença na igualdade

Como referido anteriormente, o conceito de cidadania construído sob a égide de estatuto social e político - requisito para os direitos e deveres nas relações (vertical e horizontal) dos cidadãos, baseia-se no fundamento do “bom” comportamento cívico do indivíduo (para se ascender ao patamar de cidadão sujeito de direitos e liberdades). No entanto, não basta ser-se indivíduo ou nacional de um País para ser cidadão, mas sim, preencher requisitos próprios que o emancipam enquanto cidadão.

³A partir da perspectiva Jurídico-legal é possível responder a algumas questões com base em Leis (todos são iguais perante a Lei) e Normas aplicáveis para cada caso. Em nosso ver, este conceito não é bastante para integrar a "todos", dado que, por um lado exclui - através de condicionalismos e assume como efetivos os indivíduos sujeitos de direitos e passíveis de obrigações, e por outro lado exclui aqueles sujeitos dados como "anormais" no sistema.

⁴ Ver seção: Para um novo paradigma da cidadania e dos direitos humanos.

⁵Refiro-me ao questionamento acerca de vários discursos que remetem a universalismos que na prática constituem localismos que tendem a ser considerados universais, fruto de relação de poder e hegemonia histórica do liberalismo, o referido questionamento estende-se aos direitos humanos, cidadania, civilização, religião, cultura, política, modo de organização social e o estabelecimento das línguas ocidentais.

Este conceito que pela sua natureza "ambivalente" reforça as diferenças sociais e perpetua os polos separados pela linha abissal (Santos, 2010), através da (re)produção de dois grupos distintos e incorporados num único discurso de integração: Refiro-me concretamente a criação de um grupo integrável (grupo de dentro) e o totalmente excluído ou segregado (grupo de fora) pela modernidade ocidental.

Embora a modernidade ocidental centre o seu discurso na dignidade humana e nas políticas de igualdade dos indivíduos (Heater, 1990:163), o pressuposto dicotómico de inclusão e exclusão, enquanto fundacional da modernidade manifesta-se nos mesmos moldes dos da cidadania.

Nestes termos, Helena Araújo (2005:83) considera que “várias perspetivas sobre a cidadania podem ser encontradas, evidenciando como o conceito, e formulações expandidas em torno dela se relacionam de forma estreita com conceções de estado, de classe social, de género, de diversidade étnica e racial, de comunidade, de indivíduo, de poder, de igualdade, de diferença, de exclusão,” como igualmente Santos aponta para a existência de tensões dialéticas internas na conceção do paradigma da modernidade ocidental, devido à ambivalência (quase que constante) do projeto “emancipatório” que se reproduz por dois processos distintos: pela negação total do “outro” (reprodução ativa da inexistência do outro) e pela disputa com a identidade subalterna do outro (Santos, 2010).

Este campo de disputas tem sido palco de reivindicações de grupos excluídos que usam as ferramentas da modernidade (cidadania, direitos humanos, democracia, estado de direito) para reclamar seus direitos e liberdades. Assim, vários grupos (das mulheres, dos homossexuais, transsexuais) que durante séculos estiveram remetidos a espaços privados encontram atualmente nos direitos humanos e na cidadania, fortes aliados para as suas lutas pelo reconhecimento.

No entanto, o processo de construção da cidadania feminista não foi um trabalho fácil, mas sim árduo e cheio de

avanços e recuos. Pois, desde então a subalternização das mulheres foi um fato que influenciou a varias reivindicações. Foi a partir da década de 1970 (embora tenha o seu inicio muito antes desta época) que a consolidação das lutas de resistências e pela igualdade de gênero, de oportunidades e reconhecimento, ganhou espaço público - emergindo assim os movimentos feministas.

Entretanto, a emigração do feminismo do espaço privado para o espaço público, foi um processo particularmente lento, e, sobretudo marcado por várias formas de reivindicações e ou exigências que tem na emancipação e no reconhecimento, os seus panos de fundo.

Neste contexto, podemos dizer que a cidadania assim aprofundada é conquistada e, consolidada através de reivindicações dos grupos excluídos e segregados em busca de visibilidade e garantia dos seus direitos. Ainda assim, as desigualdades tendem a ganhar uma nova roupagem, através de processos de integração centrados na desigualdade, na exclusão e segregação dos seus beneficiários.

A universalidade dos direitos humanos – ambiguidade ou utopia?

Segundo a teoria política liberal, a relação que une o Estado aos seus cidadãos nas sociedades modernas ocidentais configura-se em direitos e em obrigações. Mais uma vez remete-se ao estado, através do pacto social democrático que resulta da delegação de poderes pelos cidadãos através da representação democrática, a responsabilidade de assegurar os direitos aos seus cidadãos e o devido cumprimento das obrigações por parte destes últimos quer numa relação vertical com o Estado ou horizontal no quadro de uma solidariedade participativa na comunidade (Hespanha, 2013:1).

É nesta relação de direitos e liberdades que os direitos

humanos acabam por se encontrar com os direitos da cidadania por esta última constituir a condição primordial para usufruir de tais direitos. No entanto, é a partir desta tensão dialética de inclusão emancipatória e de exclusão que se recria pela polarização constante entre vontade individual e vontade geral, entre o interesse particular e o bem comum (Santos, 2010:295).

Os direitos humanos elementos da modernidade ocidental atuam como “escudo protetor” dos sujeitos considerados portadores de direitos e por outro lado reproduzem um contingente dos “não-existentes”. Em outras palavras podemos dizer que criam dois posicionamentos hierárquicos de pertença: o primeiro operado a partir da inclusão e o segundo, pela exclusão⁶. Para Santos (2010:296ss), os procedimentos de inclusão/exclusão estabelecidos nesse contrato social vão ser a base legitimadora da contratualização das interseções económicas, políticas, sociais e culturais, embora se baseie na lógica de inclusão/exclusão, ela só se legitima pela possibilidade de os excluídos virem a ser incluídos. Por isso, os excluídos são declarados vivos em regime de morte civil ou inexistência.

É obvio que existem correntes de pensamento como a da Mishra que considera o plano Mashalliano da reconstrução europeia pós-guerra, um marco limite da cidadania como estrutura de direitos a que o indivíduo tem acesso por pertencer certa comunidade política (Mishra, 1999:176 *apud* Hespanha, sd:6), passando assim a ser uma instituição mais formal de pertença legítima á um estado nacional, á uma nacionalidade.

Nestes termos, entende-se que para o caso em análise, as duas perspetivas dialogam com os fenómenos inclusão/exclusão dos indivíduos que não pertencem a nenhuma das duas posições (anterior e nem posterior ao Plano

⁶ A exclusão social e a desigualdade são dois sistemas de pertença hierarquizados – no primeiro o sistema dá-se pela exclusão e no segundo pela integração subordinada. Pode igualmente ver Santos (1999); (2010).

de Marshall), aumentando assim a legião dos não-existentes, ou seja, indivíduos não sujeitos de direitos humanos.

A nacionalidade é o pressuposto da cidadania e condição primordial para o exercício dos direitos políticos (exemplo; direito de eleger e de ser eleito) e económicos e sociais. Deste modo, o estatuto político-jurídico da cidadania que se funde na relação entre o indivíduo e o estado, por si só acaba sendo problemático, dado que “todo” cidadão é a partida nacional de um estado, mas nem todo nacional é cidadão, logo, os indivíduos não investidos de direitos políticos, mesmo nacionais de um determinado estado não são considerados *cidadãos*, entretanto, julgo que a pergunta colocada anteriormente sobre os elementos e a maturidade que emancipam o indivíduo para o usufruto da cidadania, encontra subsídio na abordagem do T. H. Marshall de que “*somente os direitos cívicos, políticos, sociais e económicos ascendem o indivíduo ao patamar de cidadão*”, reforçando assim a tese de que os indivíduos não sujeitos de direitos são excluídos do processo de ascensão à cidadania passando a ser “*não cidadãos e nem sujeitos de direitos humanos universais*”.

A inclusão social dos indivíduos feita com base em mecanismos de integração subordinada, tende a garantir o mínimo dos direitos económicos e sociais mantendo a desigualdade em níveis toleráveis, através da conceção de políticas sociais compensatórias e de inserção social dos indivíduos socialmente excluídos (Santos, 2010), falo concretamente de programas como abono de família, assistência social, FDD⁷ (Moçambique), bolsa família (Brasil), ou as ajudas humanitárias no plano internacional, aos Países em situação de emergência.

⁷Fundo Distrital de Desenvolvimento, um programa do Governo de Moçambique que tem por objetivo a melhoria de condições de vida das populações carenciadas através da transferência de parte do Orçamento Geral do Estado para financiar iniciativas privadas (das famílias) de aumento de produção e da produtividade agrícola, criação de emprego e incremento da renda familiar.

Na lógica da exclusão, a validação social da não-existência dos indivíduos ou grupos é alicerçada com recurso a critérios politicamente definidos,

nos quais se distinguem entre o louco do criminoso (perigoso e não perigoso); entre o bom e o mau imigrante; entre povo indígena bárbaro e o assimilável; entre o opositor e o comunista ou, o terrorista, entre o sexualmente desviado tolerável e o intolerável; entre o bom e o mau muçulmano; [...] entre os civilizáveis e os incivilizáveis; entre as exclusões demonizadas e as apenas estigmatizadas; entre aquelas em relação às quais é total a “mixofobia” e aquelas em que se admite hibridização dominante; entre as que se constituem inimigos absolutos ou apenas relativos (Santos, 2010).

Estes critérios de inclusão/exclusão ao gerar excluídos criam igualmente resistências e lutas individuais ou de grupos sociais (formais ou informais) que reivindicam total inclusão, autonomia e reconhecimento igualitário. Por conseguinte, conquistam a cidadania e consolidam-na através de constantes lutas isoladas e ou institucionalizadas a cargo das organizações dos excluídos (Santos, 2010).

Ainda que emancipados pelas lutas sociais, tais grupos ascendem a uma cidadania de liberdades mínimas na sua relação vertical com o Estado.⁸ Mesmo com liberdades mínimas na integração, pode se concluir que as lutas sociais são elementos e estratégias da emancipação social. É possível através delas, conceber cidadãos de *facto* e de *jure* que assumam o compromisso de mudanças sociais mais justas,

⁸É o caso da cidadania periférica que se comparada com a cidadania plena de direitos e deveres., esta primeira restringe-se na observância de certos deveres, tais como o pagamento de impostos, obediência às instituições democráticas nacionais e de mais obrigações com a comunidade local, que só assim terá acesso a um conjunto limitado de direitos, tais como: o exercício do direito de legitimar o estado para continuar a assisti-lo.

equilibradas e que integrem a diversidade de expectativas e reivindicações dos grupos excluídos.

Para um novo paradigma da cidadania e dos direitos humanos

O cidadão não se cria enquanto indivíduo concreto, determinado a assumir as suas responsabilidades, mas sim, é a consciência crítica da instituição política e social que o produz através das responsabilidades que este deve ter. Logo, os direitos do "homem" nunca ultrapassaram os direitos do cidadão. Santos entende que por muito necessário que se tenham mostrado na resistência contra a arbitrariedade e a tirania, os direitos não deixam de estar marcados com o selo de uma impostura social que concede ao cidadão uma liberdade que recusa ao ser de desejos (Santos, 2010). Uma vez que a ética exige, para se aplicar, o concurso de leis, deve ser considerada uma disposição efêmera, a expressão de uma cidadania em busca de superação.

A existência de várias relações afetivas e de reciprocidade entre seres humanos e não humanos (natureza) em sociedades do Sul Global não constitui nenhuma novidade, apesar de variar na interpretação e significado de tais fatos, na qual “uma visão externa e localizada sobre uma dada religião ou prática somente apura as suas manifestações externas e não o que ela representa para os indivíduos que a professam.” Entretanto, esta perspectiva tem no cânone ocidental um leque de justificativas que desvalorizam tudo aquilo que se encontra fora das práticas dos standards civilizacionais da modernidade e que constitui *heresia* à civilização humana – ao menos que se submeta ao processo de globalização hegemônica através da assimilação.

Porém, em algumas regiões da África Subsaariana particularmente em Moçambique, a cosmovisão e a religiosidade dos povos nativos possuem características

próprias na sua relação com a terra, florestas, animais (domésticos e selvagens), *machambas*,⁹ astros e mais sacralidades que diferem em larga medida das religiões do livro¹⁰ trazidas pelos povos que por vários motivos acorreram à África. O que é “sagrado” para aqueles povos nativos é ou pode ser “profano” para outros.

Assim, Herrera Flores reforça o compromisso de assumir uma perspectiva crítica que deve partir de uma inter-relação entre o poder e o conhecimento, o reconhecimento que não existe somente numa gramática possível, mas sim, numa natureza interdisciplinar articulada entre a teoria e a prática, que resultará numa gramática que reconheça a existência de visões e práticas distintas de religiosidade e crenças culturais para operar transformações sociais justas e igualitárias (Herrera Flores, 2008).

A tarefa política e científica que se nos coloca pela frente pode ser formulada da seguinte maneira: aquela questionada por Santos, em como reinventar a cidadania e os direitos humanos para lá do modelo liberal (Santos, 2010); E como democratizá-los sem cair na agenda do relativismo? Este processo infinito de roturas e fragmentações internas que caracterizam as sociedades atuais, segundo Harvey (1989:12), rompem com toda e qualquer condição precedente, deslocando assim, o centro de poder para uma pluralidade de centros de poder. Deste modo, Ernest Laclau entende não haver atualmente nenhum centro de poder, nenhum princípio articulador ou organizador único e nem o desenvolvimento de uma única lei que responda a todas as práticas, não existe somente uma única fórmula. Mas sim, combinação de várias equações e fórmulas complexas que podem levar a criação de relações horizontais mais inclusivas (Laclau, 1990).

⁹Campos de cultivo (hortas familiares).

¹⁰Refiro-me as religiões: Islâmica, Cristã e Judáica. Todas elas diferem em vários aspetos das religiões e práticas tradicionais de povos da África.

Nesses termos, torna-se imperioso e oportuno valer-se do rompimento das condições precedentes da modernidade, para propor a abertura e abrangência dos conceitos de cidadania e de direitos humanos¹¹ chamando à razão, elementos resultantes de lutas dos movimentos sociais, sociedade civil e de outros grupos invisibilizados. Contrariando assim àqueles que dizem não haver alternativas possíveis para os problemas da modernidade.

Esta questão remete à ação concreta de lutas a partir de baixo, como afirma (Manente, sd) que *“toda a forma de problematizar o mundo, deve ter o mundo como o centro”*, sendo assim, é necessário uma reapropriação do mundo para traçar novos problemas e conceber alternativas da ação, ideia também defendida por Che Guevara que incentiva a conjugação entre teoria e a ação para enunciar que *“não basta interpretar o mundo, é necessário modificá-lo”* através de adoção de um cosmopolitismo subalterno como perspectiva opositora (de chagada e não de partida pré-concebida e imposta) onde a rebelião tem de encontrar-se a si própria a partir de baixo e com a participação de todos na conquista dos processos.

¹¹ Não propomos aqui a adoção de outro conceito em lugar da cidadania ou direitos humanos. Mas sim a abertura da estrutura do conceito para outras gramáticas da dignidade humana. Por exemplo: o direito do mar sobre o indivíduo. Em certas comunidades do litoral norte de Moçambique, entende-se que a cidadania vai para além da simples pertença á um corpo político - relação vertical com o estado - e com a comunidade, integra também a relação com seres não-humanos que de certa forma influencia nas suas vidas. Neste caso, é da responsabilidade das famílias que possuam bebês recém nascidos, levá-los a batizar e apresentar ao mar - constitui um contacto com o “sagrado” e direito deste sobre o novo membro da comunidade. Assim, os deveres e direitos do individuo não se resumem somente nos direitos individuais humanos, mas sim direitos coletivos, incluindo outros seres não humanos, é nesta perspectiva que a proposta da inclusão de elementos no conceito da cidadania e direitos humanos tem lugar. Embora saiba que possa ser vista como um relativismo cultural localizado que reivindica visibilidade, entenda-se que esta prática excede à quase todas as comunidades tradicionais do litoral Africano, sem prejuízo de interpretações diferentes entre elas.

Considerações finais

É necessário entender a cidadania e os direitos humanos não somente a partir da perspectiva universalista hegemónica. No entanto, é importante perceber que não existe somente uma teoria sobre os direitos que daí emanam e nem uma receita acabada acerca deles, mas sim, constituem processos passíveis de coexistências de várias concepções, experiências, reivindicações, práticas e epistemologias diferentes que procuram partilhar o mesmo espaço de reconhecimento. É assim, tarefa de todos e todas, principalmente dos "excluídos" e não considerados aptos a embarcar no cânone da "ciência moderna," pensar e repensar em alternativas que convergem num cosmopolitismo contra-hegemónico.

Pensar de outro modo, seria a produção de uma racionalidade própria, baseada no reconhecimento recíproco entre as várias culturas que compõem o mosaico cultural do norte e sul global. Mais do que rejeitar o modo tradicional de abordar os direitos humanos, é necessário submetê-los à uma hermenêutica de suspeita que problematize as formas hegemónicas e devolva à sociedade civil, movimentos sociais e as comunidades, tudo aquilo que era dado como independente da ação das massas reivindicadoras da sua legitimidade. Nestes termos, pensamos que é importante a reintrodução de uma perspectiva crítica que contextualize e integre todos aqueles indivíduos que lutam por fatos concretos, justos e igualitários e que convergem em alternativas horizontais de mudanças.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abercrombie, Nicholas et al. (1994), *The Pinguin Dictionary of Sociology*. 3rd Edition. Middlesex: Pinguin Books.

Araújo, Helena C. (2005), *Cidadania na sua polifonia: Debates nos estudos de educação feministas*, Universidade do Porto, CIEE – Centro de Investigação e Intervenção Educativas da Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação,

Porto. Educação, Sociedade & Culturas, 25, 200.83-84.

Donnelly, Jack (2013), *Universal Human Rights: in theory and practice*. 3rd Edition. Cornell University Press: Ithaca, New York.28.

Gallardo, Helio (2008), *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*. Murcia: David Sánchez Rubio.

Harvey, David (1989), *The Condition of Post-Modernity*. Oxford: Oxford University Press.

Heater, Derek (1990), *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education*. Londres: Longman.

Herrera Flores, Joaquin (2009), *A (re)invenção dos direitos humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antonio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux e IDHID.

Hespanha, Pedro (2013), *Políticas Sociais e Cidadania: Cidadania Social e Estado-Providência – O conceito de cidadania*. Material para discussão em sala de aulas, Mestrado em Intervenção Social, Inovação e Empreendedorismo. Universidade de Coimbra. 1-9.

Laclau, Ernest (1990), *New Reflections on the Resolution of our Time*. Londres: Verso.

Manente, Ruben Rockenbach, (sd), *Os Direitos Humanos como processo de Lutas*. Sevilha, Universidade Pablo de Olavide.

Marshall, Thomas H. (1950), *Citizenship and social class*.Cambridge: Cambridge University Press.

Rodrigues, Eduardo Vítor (sd), *O Estado-Providência e os processos de exclusão social: Considerações teóricas e estatísticas em torno do caso Português*. Porto, Universidade do Porto.179.

Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transitions*. Nova Iorque: Routledge.

Santos, Boaventura de Sousa (1999), *A construção multicultural da igualdade e da diferença*. Coimbra, Oficina do CES,135.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política* [Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática, Volume IV]. Porto. Edições Afrontamento.

United Nations (1945), *Charter of the United Nations and Statute of the International Courte of Justice*. San Francisco.

United Nations General Assembly (1966), *International Covenant on Civil and Political Rights*, registered under Vol. 999, I-14668 March 23, 1976

FONTES DA INTERNET

United Nations (1945), *The Universal Declaration of Human Rights*, disponível em <http://www.un.org/en/documents/udhr/>, acessado em 15 de Fevereiro de 2014.

United Nations (1993), *Vienna Declaration and Programme of Action adopted by the World conference on Human Rights*, disponível em <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/Vienna.aspx>, acessado em 15 de Fevereiro de 2014.

HALUHALUNEKISU E O NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO

Loyuá Ribeiro Fernandes Moreira da Costa *

Introdução

O artigo tem como objetivo abordar a cosmovisão do povo indígena Nambikuara na relação homem-natureza, sob a ótica do Novo Constitucionalismo Latino-Americano. A colonização da América Latina deixou uma herança hedionda. Isso porque a manifestação histórica e cultural do colonizador, mesmo depois de séculos de sua chegada às Américas, encontra-se perpetuada nos sistemas social, econômico, político e jurídico. Um processo de hegemonia impôs concepções do Ocidente nos espaços físicos e abstratos, a fim de estabelecer uma universalidade de saberes e dominação eurocêntrica.

O conceito colonial Ocidental de modernidade coloca a América Latina em lugar periférico. A análise da ideia de dominação que permeia o pensamento da filosofia ocidental revela o homem latino-americano oculto, oprimido, colonizado e dependente. O mercado e o capital mascaram a concepção de superioridade/inferioridade desde o plano externo, na relação entre os países “desenvolvidos” e “em desenvolvimento”, até o

* Pesquisadora do Grupo de Pesquisa “Novo Constitucionalismo Latino-Americano, Novas Intersubjetividades e Emancipação Social” da Universidade Federal do Mato Grosso.

plano interno entre as sociedades e suas culturas.

Diante dessa problemática, indaga-se: pode a cosmovisão indígena Nambikuara proporcionar um giro paradigmático, sob a ótica do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, superando o modelo antropocêntrico e estabelecendo uma relação harmônica entre o homem e a natureza, por meio de uma nova lógica de dignidade? Para responder a questão, primeiramente, são disponibilizados dados etno-históricos dos Nambikuara, de base bibliográfica, mostrando o contexto de colonialidade que foram e estão submetidos. A segunda parte do artigo trata de noções epistemológicas desse povo. Após levar o leitor à compreensão do mundo Nambikuara, é demonstrado, a partir da ótica proporcionada pelo Novo Constitucionalismo Latino-Americano, que a cosmologia desse povo é capaz de proporcionar a quebra de paradigmas coloniais ocidentais.

Por meio da positivação constitucional da cosmologia andina *Sumak Kawsay* e do *Suma Qamaña*, pelas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2007), respectivamente, foi possível estabelecer um “Bem-viver”, baseado em uma nova forma de relação do homem com a natureza. Similar a esta relação, sem que também objetive tornar unitárias ou homogêneas as ricas concepções brasileiras, já que o Novo Constitucionalismo Latino-Americano é expressão somatória de diferentes concepções e perspectivas, será demonstrada a possibilidade de um sistema brasileiro emancipador, por meio da consagração da *Haluhalunekisu*, árvore mítica Nambikuara, instrumento de proteção ao Planeta Terra e de seu estado no plano espiritual.

Haluhalunekisu evidencia a importância da relação de integralidade entre o ser humano e o não humano. Assim como possibilitado pelas cosmologias do Equador e da Bolívia, consagradas constitucionalmente por ambos os países, a emancipação social, econômica e cultural brasileira, dominada pelo colonialismo ocidental, mostra-se possível por meio da epistemologia Nambikuara.

É necessário que as Teorias do Direito e do Estado Constitucional levem em consideração o exame do pluralismo jurídico, a fim de compreender a realidade social e multicultural brasileira. O reconhecimento da cosmologia indígena, portanto, proporciona a valorização dos saberes locais e a ampliação da dignidade ao alcance dos demais seres vivos, ou seja, institui a solidariedade intercultural e uma relação de complementaridade entre o homem e a natureza.

1. Nambikuara: o povo das cinzas

Nos dias de hoje, o povo indígena Nambikuara habita o Oeste de Mato Grosso e o Sul de Rondônia, entre as cabeceiras dos rios Tapajós e Guaporé, na atual área de abrangência da Amazônia Legal. Somente no início do século XX aparecem informações mais precisas sobre a localização, a formação e os modos de viver do povo Nambikuara, momento em que foi iniciada a instalação da Linha de Telégrafo que ligaria Cuiabá ao Amazonas, atravessando o grande divisor de águas das bacias Platina e Amazônica. Cândido Mariano da Silva Rondon, encarregado pelo governo federal de ligar a capital aos territórios do Amazonas, Acre, Alto Purús e Alto Juruena, teve como propósitos proteger as fronteiras, fomentar a ocupação do Centro-Oeste e integrar os índios à sociedade na condição de trabalhadores nacionais.

No território de ocupação tradicional Nambikuara, a Comissão Rondon instalou várias estações telegráficas. Em Mato Grosso, as de Pontes e Lacerda, Nambikuáras, Utiariti, Juruena e Pyreneus de Souza; em Rondônia, as de Vilhena e José Bonifácio. Também em terras dos Nambikuara, na localidade denominada de Campos Novos, foi criada uma internada, composta por casas, currais e pastos cercados para criação de gado, destinada a refazer as tropas da Comissão Rondon. Campos Novos se tornou o maior centro de atração desses índios. Também foi criado, em 1925, o Posto de Atração

Urutau, localizado onde a linha telegráfica atravessava o rio Juína, como outra tentativa de clausurar os indígenas em aldeamentos menores. Pelo insucesso, acabou por ser desativado em 1931 (COSTA, 2009).

Não é de se estranhar que as primeiras medidas de aldeamento adotadas pela Comissão Rondon tenham fracassado. Isso porque os índios Nambikuara evitaram, ao máximo, o contato com os *kwajantisu*, “comedores de feijão”, como demoninam, até hoje, os não índios, pelo hábito frequente de se alimentarem de feijão. À ordem simbólico-cultural dos indígenas foi imposto um modelo de ocupação territorial completamente alheio aos seus modos de viver, de pensar, de entender o mundo.

Depois da passagem do Telegrafo, outras linhas riscaram o território milenar tradicional dos grupos Nambikuara: a linha das trilhas dos poaieiros, dos seringueiros, da rodovia, das fazendas, da escrita imposta aos índios por missionários norte-americanos do Summer Institute of Linguistics, do Serviço de Proteção aos Índios e da Fundação Nacional do Índio que desenharam novos modelos de ocupação territorial, contrários à sua cosmovisão. A abertura da rodovia Marechal Rondon (BR 364), por exemplo, significou para os índios, de acordo com Price (1989, p. 2),

o infortúnio de estar no caminho da rodovia de mil milhas, a ser construída ao longo da fronteira oeste do Brasil. A rodovia, agora completa, é parte do controvertido Projeto Polonoeste, que tentou desenvolver, em uma única operação, uma área do tamanho da Califórnia. O projeto custou mais de um bilhão de dólares, aproximadamente 1/3 do que foi levantado como empréstimo garantido pelo Banco Mundial. Morando no meio da região condenada pelo desenvolvimento estavam os Nambiquara, um povo livre e orgulhoso, muitos dos quais tinham pouco conhecimento dos ocidentais.

Os Nambikuara vivem em pequenas aldeias, em consonância com o ambiente e à maneira como a sua sociedade

se organiza. Contam os índios que no “tempo de antigamente”, isto é, aquele que de tão longuínquo não se pode contar, só existiam mamíferos, aves, répteis e insetos. As pessoas estavam em outro lugar, dentro de *Talensu*, uma montanha de pedra preta, e não podiam sair. Viviam em constante alegria, fartura de alimentos e desconheciam a doença e o envelhecimento. Do lado de fora, todos podiam ouvir vozes que vinham do interior da montanha. Foi diante à intervenção de uma mulher espírito, a andorinha-da-mata, que perfurou a pedra com sua espada, que muitas pessoas passaram a conviver com os animais. A andorinha, indicou a cada casal de gentes o lugar ideal para o qual deveria seguir e abrir suas aldeias (COSTA, 2009). A historiadora explica que, por isso, até hoje, ainda que os órgãos de assistência indígena interfiram demasiadamente para que fiquem todos aglomerados em uma única aldeia, a fim de facilitar o atendimento, os índios continuam a viver distribuídos em pequenas aldeias. Com uma população reduzida, se atenta a não cansar o solo destinado às roças de toco e a não esgotar os recursos naturais da coleta, da caça e da pesca, atividades que nutrem a vida material e espiritual. (acrescentar o Bem-viver).

De acordo com Price (1972) e Costa (2009), o povo indígena Nambikuara é formado por vários grupos, todos com suas autodenominações. Na literatura, até hoje são erroneamente chamados de Nambikuara, um nome genérico e alheio ao conjunto de palavras que dispõe seu idioma, considerado isolado, sem quaisquer ligações com as línguas faladas em toda a América Latina. Também conhecidos pela alcunha de “povo das cinzas” (CARELLI; SEVERIANO, 1980), por terem o hábito de dormirem diretamente no chão, sobre as cinzas da fogueira, o povo Nambikuara habita três ecossistemas distintos. Na Serra do Norte estão os Sabanê, Tawandê, Txãutesu, Latundê, Idamalarê, Ialamarê, Ialacolorê e Nechuandê, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu; no Vale do Guaporé habitam os representantes dos grupos Waikitesu,

Nantesu, Kwahlxinsatesu, Yxotūsxu, Elahitxansu, Alantesu, Alakutesu, Wasusu, Nxãnkotesu, Hiatasu, Katitaulhu, Galitsu, Haluhwaisu, Waihlatisu e Sayulikisu; na Chapada dos Parecis, estão os Kithãulhu, Sawentesu, Wakalitesu e Halotesu, sujeitos deste estudo, também conhecidos na literatura do século XXI como “Nambikuara do Cerrado”.

Na compreensão de Costa (2009, p. 21), na etno-história do povo Nambikuara, o contato com os não índios consistiu em:

um dos eventos de grande impacto foi a demarcação da Reserva Nambikwara, em 1968, pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Desse ano em diante, os grupos Halotesu, Kithãulhu, Sawentesu e Wakalitesu passaram a ter a obrigação de viver numa territorialidade definida por critérios alheios ao seu universo referencial.

Apartados do processo que redefiniu os limites demarcatórios da então denominada Reserva Indígena Nambikwara, uma parcela da população dos índios do Cerrado permaneceu por algum tempo em aldeias localizadas além das divisas estabelecidas pelo órgão indigenista oficial, até que fosse notificada do que havia ocorrido para, então, transferir-se para a Reserva Nambikuara, hoje Terra Indígena Nambikwara. Projetada pelo governo militar para receber grande parte dos grupos Nambikuara, na tentativa de esvaziar a região do Vale do Guaporé e, então, abri-la à agropecuária, de acordo com certidões negativas de presença indígena na região, expedidas pelo órgão oficial. Alguns grupos chegaram a ser transferidos, enquanto diversas empresas agrícolas e pastoris tomavam por esbulho o território tradicional dos grupos Nambikuara. Este fato foi denunciado por Tomás Balduino, bispo de Goiás, no Tribunal Russel de Direitos Humanos, em Roterdã, na Holanda, que condenou o Brasil por genocídio contra os índios Nambikuara (CEDI, 1980).

Hoje, em decorrência dos processos de demarcação

efetuados pela FUNAI, a imensa região pertencente aos diversos grupos Nambikuara tornou-se fragmentado. Onze Terras Indígenas encontram-se encravadas no território de ocupação tradicional. No Vale do Guaporé estão as Terras Indígenas Sararé, Vale do Guaporé, Taihãntesu, Pequizal, Lagoa dos Brincos e Paukalirahjausu (em processo de identificação). Na Serra Norte estão as Terras Indígenas Tubarão-Latundê, Pirineus de Souza e sul do Parque Indígena Aripuanã. Na Chapada dos Parecis, acham-se as Terras Indígenas Tirecatinga e Nambikwara.

Ainda que a totalidade dos grupos Nambikuara tenha entrado em contato com os não índios em tempos diferenciados, nos dias de hoje padece diante à cobiça de suas terras e de seus recursos naturais. A ação das frentes de expansão econômica, em constantes embates, desrespeita a autodeterminação dos grupos Nambikuara, esta apartada dos ideários do mercado de consumo, desconsiderando cosmovisões que estabelecem outros parâmetros na relação homem-natureza.

2. Nambikuara do Cerrado: Cosmologia

Para Boaventura de Sousa Santos (2010), o pensamento ocidental moderno é decorrente de um processo colonialista e que, na distinção da realidade, se fundamenta na dicotomia do visível/invisível. Como consequência de sua construção, acarretou o epistemicídio¹ dos saberes locais dos povos colonizados.

Nessa vertente de pensamento, o eurocentrismo estabeleceu uma linha abissal para excluir experiências cognitivas de outras culturas que transitam e ordenam

¹ O termo, utilizado por Boaventura de Sousa Santos, ao referir-se à supressão de “todas as práticas sociais de conhecimento que contrariassem os interesses que ela servia”, discorre consistir o epistemicídio “a supressão dos conhecimentos locais perpetradas por um conhecimento alienígena” (SOUSA et al, 2010, p. 16).

universos simbólicos e conceituais invisíveis enquanto ciência ocidental. Conforme expõe Santos (2010, p. 33), lê-se:

No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia. O caráter exclusivo deste monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não-científicas de verdade.

Como exemplo, pode-se citar o esbulho do território ancestral Nambikuara que afetou não apenas o espaço físico destinado à obtenção de recursos naturais para a sua sobrevivência. O impacto foi, sobretudo, no substrato do espaço metafísico povoado por seres míticos/não humanos, de diferentes níveis, de acordo com a cosmovisão dos Kithãulhu, Sawentesu, Wakalitesu e Halotesu. As ações dos missionários religiosos, dos agentes do governo e da sociedade não indígena têm sistematicamente difundido uma lógica epistemológica diversa àquela dos índios.

A cartografia mítica apresentada por Costa (2009) expõe lugares míticos, habitados por diversas entidades que interagem entre si e com os índios, com pontos de vistas e perspectivas próprias. Invisíveis aos olhos comuns, se mostram ao pajé com hábitos antropomórficos correspondentes aos mitos revelados pela tradição oral. Animais se veem e são vistos como gentes numa relação de predação, onde a perspicácia de um grilo pode dominar uma onça.

Ao explorar uma nova linguagem de análise para tentar entender o pensamento indígena, Viveiro de Castro (2006) propõe abordar a cosmologia ameríndia dos diferentes sujeitos, humanos e inumanos, constantes das normativas míticas. Estes seres povoam o mundo espiritual, mas são capazes de interferir no cotidiano da aldeia; estão mergulhados em complexas

tramas que são percebidas por pontos de vistas distintos, de acordo com a sua espécie/categoria. Viveiros de Castro (2006, p. 351) argumenta que nas narrativas dos índios,

os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano solto sob a máscara animal.

Para os Nambikuara, algumas “montanhas” ou “buracos” existentes em seu território são moradias de “donos” de determinadas espécies de animais, como o caititu. Os vegetais, a exemplo do buriti e do pequi, possuem também entidades mantenedoras dessas árvores, que devem ser respeitadas e, se possível, interpretar as intervenções de seus “donos”. Estes seres possuem desejos e hábitos comuns aos humanos e podem adquirir outras formas. A aparência corporal é passível de troca, como uma roupa, pois abriga em seu interior entidades análogas às pessoas. Entre seus pares, se veem como humanos e somente o pajé tem a faculdade de descortinar sua verdadeira aparência e interagir com ele e, a depender de sua força, submetê-lo à sua vontade.

É importante registrar que o mundo mítico é percebido por diferentes perspectivas: o que se apresenta como larva de carniça aos olhos humanos, para o urubu é igual ao amendoim do índio, conforme relato Nambikuara (COSTA, 2009). As cachoeiras e rebojos podem esconder a moradia de inúmeros seres fantásticos, senhores das águas. Entretanto, o foco de suas atenções são as “montanhas sagradas” que abrigam os espíritos

ancestrais e outros seres míticos. Os Nambikuara acreditam que é para lá que suas almas seguem após a morte. Seus moradores exibem indumentárias tradicionais e mantêm comportamentos semelhantes aos dos vivos, dançam, cantam e celebram a felicidade de estarem juntos. Entendem que só podem adentrá-la se forem alegres em vida!

Cada grupo Nambikuara tem seu conjunto de “montanhas sagradas”. As entradas das moradas das almas são guardadas por onças que são auxiliares dos pajés, os *wanintesu*, como são chamados. Únicos com faculdades espirituais e possuidores de instrumentos de poder, como a espada, capaz de destruir entidades maléficas, são os que podem, de fato, adentrar ou conduzir outros índios ao interior das “montanhas sagradas”. Alguns dos objetos de poder são escondidos dentro de seu corpo, como a flauta nasal. Esta, diferentemente da tocada pelos Nambikuara, é preta e não apresenta orifícios, mas que com sua habilidade mágica, os pajés as tocam com maestria. Os cantos e as músicas são recursos por excelência dos *wanintesu*.

No entendimento dos índios, o *wanintesu* deve possuir uma esposa espírito que, como ele, pode se metamorfosear em onça. Esta entidade mítica o acompanha por toda a vida e é desta relação que emana a sua força. A mulher-onça pode abandoná-lo caso não se mantenha impecável em sua conduta, inclusive para com sua mulher-humana, que se tornam companheiras, constituindo uma única família que deve perdurar até mesmo após a morte. O *wanintesu*, ao manter relações sexuais com a mulher-espírito, gerará uma criança-onça e também tornará fértil a natureza, aumentando os frutos dos cerrados e matas.

A capacidade dos espíritos e, eventualmente, dos pajés em adquirirem formas corpóreas diferentes constitui em um importante foco de interesse dos índios, pois dela pode depender/anunciar/transmitir desígnios e o encaminhamento/anunciamiento de seus interesses. Viveiros de Castro (2006, p. 381) recorre ao etnólogo Lévi-Strauss para exemplificar:

Se o corpo é o que faz a diferença aos olhos ameríndios, então se compreende, afinal, por que os métodos espanhóis e antilhanos de averiguação da humanidade do outro, na anedota narrada por Lévi-Strauss, mostravam aquela assimetria. Para os europeus, tratava-se de decidir se os outros tinham uma alma; para os índios, de saber que tipo de corpo tinham os outros. O grande diacrítico, o sítio da diferença de perspectiva para os europeus é a alma (os índios são homens ou animais?); para os índios, é o corpo (os europeus são homens ou espíritos?).

Os pajés são os mais habilitados para identificar as espécies/categorias de espíritos que transitam pelo seu universo, além de possuir outras atribuições relevantes em sua caminhada. O *wanintesu* é responsável pela mediação e interpretação de sonhos e das vontades dos seres míticos. Como mantenedor da ordem social e espiritual, conduz os rituais de cura dos males e dos infortúnios de seu povo. Uma das tarefas mais complexas é a de cuidar da *Haluhalunekisu*, a “Árvore do Choro”, representada, para nós, em uma Figueira. Costa (2009, p. 199) registrou em seus estudos o entendimento dos índios em relação à *Haluhalunekisu*:

Os Nambiquara creem que na abóboda celestial existe uma enorme Figueira, *Haluhalunekisu*, de imensas raízes envolvendo a terra de todos os homens. *Halu*, *halu* representa o choro da mulher-espírito, dona da Figueira nativa, encontrada com regularidade nas matas ciliares do território dos Nambiquara do Cerrado; *nekisu* significa árvore. Assim, *Haluhalunekisu* é a “árvore do choro”. *Dauasununsu*, ser sobrenatural, conhecedor de todas as coisas, reina nesse frondoso vegetal de copa verdejante.

Na Figueira vivem diversos seres míticos, dentre eles o *walulatasu*, um tatu destruidor do mundo, que tenta devorar suas raízes; em sua copa está *dautatasu*, um gavião, cujo choro do

filhote denuncia a necessidade de limpeza da árvore. O *wanintesu* necessita alcançar a copa da Figueira para renovar seus poderes junto a *Dauasununsu* e receber os nomes das crianças que estão para nascer. Dentre outras tarefas está a limpeza da *Haluhahunekisu*, conforme explica Costa (2009, p. 202):

Para os Nambiquara, a purificação de *Haluhahunekisu* faz-se necessária para o equilíbrio do mundo dos índios e não indígenas. Essa tarefa é instigada pelo repertório musical de *wanintesu*, entoado nas sessões noturnas de cura. “O filhote de gavião está chorando” porque “debaixo dela está muito sujo”. Essa impureza refere-se aos desacertos relacionados às atitudes dos habitantes da Terra. Com o enfeite nasal de pena, viaja para a copa da Figueira. Na visão dos Nambiquara, o mundo só voltará ao normal quando o ser mítico, representado pelo tatu, interromper o desmoronamento ocasionado pela ação do *wanintesu*. A noção de que o lugar dos homens está “muito sujo” demonstra também como os Nambiquara leem a destruição ambiental. O mito, nesse caso, foi decodificado pelos índios para explicar determinados fatos que estão ocorrendo no mundo dos *kwajantisu*, os não indígenas.

Muitos locais sagrados ficaram de fora da demarcação do território tradicional Nambikuara. O desaparecimento da cobertura vegetal e de seus mantenedores espirituais, responsáveis por muitas espécies de animais e vegetais, repercutem no equilíbrio da natureza e do mundo espiritual, o que pode ocasionar a escassez de alimentos, infortúnios e doenças. O mundo se manifesta através de todos os viventes. Os espaços físico e abstrato só são reais enquanto o olhar próprio de cada ser.

A preocupação com a destruição ambiental/espiritual da “mãe terra” é uma constante nas diferentes etnias que povoam o planeta. Felizmente, essa percepção começa a ser entendida e a ganhar proteção diante ao Novo Constitucionalismo Latino-americano.

3. Novo Constitucionalismo Latino-Americano e a cosmologia Nambikuara: paradigma de emancipação social para um Bem-viver

O constitucionalismo ocidental atende às necessidades específicas do continente europeu, de maneira que é incapaz de se adaptar à realidade da América Latina que possui problemas diferentes, até porque a Europa nunca vivenciou um período de colonialismo. Os modelos de Estado social e liberal, oriundos de movimentos sociais europeus, não podem, portanto, resolver as especificidades dos problemas do continente latino-americano.

O colonialismo europeu, ao ser implementado, projeta aos povos latino-americanos uma identidade cultural baseada em interesses, impondo uma cultura tida como oficial, na intenção de universalizá-la. Como consequência, ocorre não apenas um genocídio dos povos que não se enquadram nessa concepção de mundo, mas também um epistemicídio de outros saberes, de forma que o centro epistêmico privilegiado passa a ser a do homem “branco”, “civilizado”, “europeu”. Dussel (1973) afirma que a cultura ocidental, ao projetar seu modo de ser ao colonizado, não descobre a América Latina em si, como algo diferente, como o “outro”, mas como um lugar onde a Europa projeta a si mesma.

O ocidentalismo se supõe fonte epistêmica de conhecimento, desprezando os demais saberes do mundo e de outras espiritualidades, taxando-as de inferiores ante à imposta razão científica do homem ocidental. Isso resulta na racionalização da ciência do Direito a uma visão universal de valores, modelos e definições que refletem a própria existência do europeu. É justamente na percepção do outro enquanto “primitivo”, “bárbaro”, “arcaico”, “tradicional”, “simples” ou “selvagem” que o Ocidente vem produzindo a imagem e a reafirmação de si mesmo. A antropologia denomina de etnocentrismo, isto é, quando faz de uma visão cultural a única

possível ou a melhor, a natural, a superior, a correta. Na trilha de Lévi-Strauss (1973, p. 19-20),

consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos. “Costumes selvagens”, “isso não é nosso”, “não deveríamos permitir isso”, etc., um sem número de reações grosseiras que traduzem este mesmo calafrio, esta mesma repulsa, em presença de maneiras de viver, de crer ou de pensar que nos são estranhas.

A alteridade, nesse caso, é aniquilada e “todas as culturas e sociedades do mundo são reduzidas a ser a manifestação da história e cultura europeia” (ESCOBAR, 2003. p. 56-57). A modernidade, assim, não pode ser compreendida sem alcançar o conceito de colonialidade, impregnada nos sistemas político, econômico, jurídico, social e cultural.

Ashis Nandy (1983) denomina os primeiros implementadores do colonialismo de “Reis Bandidos”, por objetivarem tornar as colônias úteis e, para isso, transformar os povos colonizados em homens com padrões europeus. Para tanto, foi necessário um colonialismo das mentes para implementar um modo de ser e de refletir o mundo a partir da civilização colonizadora, favorecendo, dessa forma, a afirmação do próprio Ocidente.

Para Freire e Faundez (1985), mesmo após séculos da chegada do colonizador, este deixa sua herança cultural e ideológica embrenhada na mente do dominado, de forma a fazer parte dele. Essa redução a uma única forma de ver a realidade é denominada por Mignolo (2009) de “privilegio epistêmico da modernidade”, geradora e mantenedora da colonialidade do conhecimento e da subjetividade do ser.

Darcy Ribeiro (2010, p. 87) afirma que “nossa herança hedionda, foi desde sempre e ainda é o racismo como arma principal do arsenal ideológico europeu de dominação

colonial”. Esse racismo foi violentamente instituído com a colonização das Américas, manifestando-se pelo poder capitalista que intitula raças, classes sociais, controle do trabalho, interesses do Estado e formas de compreender a realidade para tornar o mercado absoluto nas relações sociais, econômicas, políticas e jurídicas.

O conceito colonial ocidental de modernidade colocou a América Latina em lugar periférico, rotulando o continente em “subdesenvolvido” ou “em desenvolvimento”, evidenciando uma “ontologia da totalidade” (SOUSA, 2014). Nesse contexto, o “ser” detém a verdade e a lógica em dominar o “outro”, o “não-ser”, sem qualquer espaço para a alteridade. (DUSSEL, 1973). A análise da ideia de dominação que permeia o pensamento da filosofia ocidental demonstra dicotomias, tais como: “civilização” e “barbárie”, “nacional” e “estrangeiro”, “modernidade” e “tradição”. Conseqüentemente, o homem latino-americano revela-se oculto, oprimido, colonizado e dependente.

Diante ao exposto, não basta apenas adaptar o modelo ocidental de Estado moderno para o cumprimento de temas atinentes aos paradigmas latino-americanos, tais como a participação popular, o direito à territorialidade e à autodeterminação dos grupos étnicos. Uma vez que os saberes são sempre locais e que, portanto, não existe uma universalidade epistemológica, “é necessário, efetivamente, repensar a estrutura do Estado, no sentido da descolonização e da fuga do eurocentrismo.” (BRANDÃO, 2015. p. 71).

Nesse cenário surgiu o Novo Constitucionalismo Latino-Americano, que não se trata apenas de uma reação ao neoliberalismo e ao capitalismo, mas de pretensão de superação da colonização e a insurgência da autodeterminação.

Esse movimento do Novo Constitucionalismo propõe-se como um dos pensamentos descolonizadores, opondo-se a todo o histórico do colonialismo e do imperialismo. Entendendo as

peculiaridades da América Latina, sua identidade e seus problemas, sugere formas alternativas na construção de outra sociedade latino-americana, uma sociedade plural, capaz de captar anseios de camadas sociais, como os indígenas, um setor social que viveu alijado do espaço político. Compreender esse fenômeno político requer entender a unidade dessa sociedade latino-americana, como uma coletividade marcada pela dependência externa e por uma forma própria de espoliação capitalista (MEDINA, 2014, p. 131).

As formas de poder colonial são múltiplas e, de acordo com Maldonado-Torres (2008, p. 66), a atitude descolonial “nasce quando o grito de espanto ante o horror da colonialidade se traduz em uma postura crítica ante o mundo da morte colonial e em busca pela afirmação da vida de aqueles que são mais afetados por tal mundo”. As atuais constituições da Bolívia (2007) e do Equador (2008) inserem-se no quadro do Novo Constitucionalismo Latino-Americano. Isso porque rompem com modelos ocidentais ao incorporar saberes locais indígenas em seus textos, tais como o *Sumak Kawsay*² e o *Suma Qamaña*³ que objetivam proteção à *Pachamama*⁴, de forma que trata a natureza como sujeito de direito,

² Expressão quíchua, idioma tradicional dos Andes. *Sumak* significa plenitude e *Kawsay*, viver, consagrada pela Constituição equatoriana. Para Zaffaroni (2010, p. 120), “El sumak kawsay es una expresión quéchua que significa bien vivir o pleno vivir, cuyo contenido no es otra cosa que la ética – no la moral individual – que debe regir la acción del Estado y conforme ala que también deben relacionarse las personas entre si y en especial com la naturaleza [...] exige complementariedade y equilibrio, no siendo alcanzable individualmente.”

³ Expressão aimará que refere-se ao *vivir bien*. Conceito similar ao *Sumay Kawsay*, dos Quéchuas.

⁴ Deidade máxima dos andes, ser protetora da natureza, cujo nome quíchua significa Mãe Terra, que exige respeito e cooperação dos demais seres para com ela. Sua consagração pela Constituição do Equador implica na rejeição da teoria utilitarista dos recursos naturais sobre o qual se alicerça o capitalismo mundial, já que objetiva respeito aos ciclos naturais ecológicos.

estabelecendo um giro biocêntrico⁵.

A cosmovisão, portanto, traduz-se numa alternativa ao desenvolvimento econômico, político e social, trazendo a concepção de interdependência entre o homem e a natureza. A positivação do *Sumak Kawsay* e do *Suma Qamaña* atendem aos anseios da América-Latina, isso porque, a prática desses saberes cumpre com dois objetivos essenciais:

no campo simbólico, dá destaque à visão de mundo daqueles que foram marginalizados e excluídos; no plano econômico, aponta os equívocos do desenvolvimentismo, a partir da realidade periférica. O Bem-viver, assim, tem uma dupla função: faz uma crítica ao modelo econômico vigente, ao mesmo tempo que propõe alternativas de reconstrução política, social e cultural da sociedade (BRANDÃO, 2015, p. 150).

Outra característica basilar do Novo Constitucionalismo Latino-americano para proporcionar a quebra paradigmática, diz respeito à ampliação dos poderes constitucionais, instituindo mecanismos de atuação popular com competência de reforma constitucional, proporcionando a integração de novas sociabilidades. Assim, supera-se a lógica da democracia essencialmente representativa, combate os excessos de regulamentação da modernidade, bem como afasta as tendências hegemônicas da ordem global, padrão de poder mundial baseado no eurocentrismo. Consequentemente, há uma quebra do padrão de juridicidade que reproduz o monismo jurídico, ao negar que o “Estado seja o centro único do poder político e a fonte exclusiva de toda produção do Direito” (WOLKMER, 2001, p. XV). O Estado assume uma postura correspondente à realidade social e com a insurgência das

⁵ De acordo com Zaffaroni (2012), o biocentrismo trata-se de uma teoria que afirma o direito à dignidade de todos os seres vivos, incluindo os não humanos, sendo, portanto, uma alternativa ao modelo normativo antropocêntrico.

demandas da população, configurando uma nova ordem jurídica amplamente plural. (TAPIA, 2007).

O pluralismo permite captar a essência do conteúdo e a forma do fenômeno jurídico por meio da informalidade de ações concretas dos atores coletivos, sob a égide do direito à identidade e autonomia de interesses, em um *locus* político livre dos rituais formais de institucionalização. Isso porque, de acordo com Wolkmer (2001, p. XVI), o que se leva em conta é “a multiplicidade de manifestações ou práticas normativas num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais”.

Como consequência, não há mais definições dos núcleos dos direitos, pois são diversas as concepções culturais, de forma a entrelaçá-las, bem como as possíveis acepções de Bem-viver. Essa expressão revela limites a serem buscados e construídos por meio de diálogo de saberes. O desafio ambiental passa a ser a busca ao desenvolvimento e não de desenvolvimento, este de cunho puramente econômico por possuir raízes neoliberais.

A consagração constitucional do *Sumak Kawsay* e do *Suma Qamaña*, que objetiva proteção à *Pachamama*, estabelece uma nova forma de relação com a natureza. No mesmo sentido, sem que também objetive tornar unitárias ou homogêneas as ricas concepções brasileiras, já que o Novo Constitucionalismo Latino-Americano é expressão somatória de diferentes concepções e perspectivas, mostra-se, portanto, possível um sistema brasileiro emancipador. A positivação da *Haluhalunekisu*, árvore mítica Nambikuara, habitada pela divindade *Dauasununsu*, permite pensar uma perspectiva cosmológica de relação de respeito e integralidade entre homem-natureza.

As experiências do Brasil são ricas e de características comuns com outros países latino-americanos, não podendo ser ignoradas pelos constitucionalistas. Mostra-se como base para

o pluralismo e inclusão, refletindo, inclusive, na inserção de visões próprias e diferenciadas sobre democracia, dignidade e direitos humanos. *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña* e *Haluhalunekisu* estabelecem uma relação harmônica entre a natureza e o ser humano, de forma a alcançar um novo patamar, no paradigma do Bem-viver.

Considerações finais

Diante aos problemas sociais da América Latina, em razão da herança deixada pela modernidade e pelo colonialismo eurocêntrico, urge a busca por um pensamento jurídico crítico. O Novo Constitucionalismo Latino-Americano, por possuir características emancipadora e descolonial, é apto a proporcionar um ideário humanitário, forjado no Bem-viver.

A filosofia do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, ao revelar o homem latino-americano oculto, oprimido, colonizado e dependente em razão do sistema em que vive, permite, pela primeira vez, que se pense o mundo a partir de sua própria localidade. A América Latina traz um conceito de modernidade muito diferente do Ocidental, este a envolver somente ideais capitalistas. Portanto, para contrapor ao sistema colonial imposto, a cosmovisão indígena mostra-se um eficaz instrumento ao apontamento de uma nova cultura jurídica latino-americana própria, aquém do etnocentrismo.

Nas constituições da Bolívia (2007) e do Equador (2008), a cosmovisão indígena do *Sumak Kawsay* e do *Suma Qamaña* assumem papel de ruptura com dógmas ocidentais de caráter colonizador, proporcionando um giro paradigmático e afastando o modelo antropocêntrico para um modelo biocêntrico de dignidade. Sendo assim, da mesma forma, mostra-se possível, no Brasil, a emancipação social e uma nova relação entre homem e natureza por meio da consagração da cosmovisão indígena Nambikuara, a *Haluhalunekisu*, árvore protetora de todos os seres.

A solidariedade intercultural proporciona uma nova ordem de respeito à natureza, limites ao mercado de consumo e a reconfiguração de identidades culturais autênticas latino-americanas. Portanto, a lógica da intenção descolonizadora e emancipatória do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, representada constitucionalmente, torna possível o reconhecimento de diversos sistemas de direito.

Haluhalunekisu é um exemplo de cosmologia indígena que mostra a necessidade da retomada da relação entre o ser humano e o meio ambiente, pois a ânsia daquele em dominar a terra conduz à agravação dos recursos naturais. Desperta, assim como o *Sumak Kawsay* e a *Suma Qamaña*, a esperança de um mundo sustentável e mostra-se essencial à sobrevivência e dignidade dos seres humanos e inumanos.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Luis Martínez. Entrevista realizada por Luis Martínez Andrade a Ramón Grosfóguel. *Metapolítica*, n.º 83, p. 38-47. outubro-diciembre 2013.

BRANDÃO, Pedro. **O novo constitucionalismo pluralista latino-americano**. Rio de Janeiro: Lumes Juris, 2015.

CARELLI, Vincent; SEVERIANO, Milton. **Mão branca contra o povo cinza**. Vamos matar este índio? Centro de Trabalho Indigenista. São Paulo: Brasil Debates, 1980.

CEDI. **Povos indígenas no Brasil**. Fatos destacados da imprensa. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1981 (Especial 6).

COSTA, Anna Maria R. F. M. **O homem algodão**: uma etno-história Nambiquara. Cuiabá: Carlini & Caniato Editorial : Editora da Universidade Federal de Mato Grosso, 2009).

DUSSEL, Enrique. **Para una ética de la liberación latino-americana**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973. v. I.

ESCOBAR, Arturo. **Mundos y conocimientos de otro modo**: El programa de investigación de modernidad/colonialidade latino-americano. Tradução de Eduardo Restrepo. Tábula Rasa. Bogotá, Colômbia, n.º 1, p. 51-86. Enero-diciembre 2003. Disponível em: <

<http://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>>. Acesso em 03 de novembro de 2015.

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antonio. **Por uma pedagogia da pergunta**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e história**. Lisboa: Editorial Presença, 1973 (Biblioteca de Ciências Humanas).

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Direito à diferença**: aspectos de proteção específica às minorias e aos grupos vulneráveis. São Paulo: Saraiva, 2013. v. 2.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **La descolonización y el giro descolonial**. Tábula Rasa. Bogotá, Colômbia, n.º 9, p.61-72. Julio-diciembre 2008. Disponível em: < <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/04maldonado.pdf>>. Acesso em 30 de novembro de 2015.

MEDINA, Fabio. “Pachamama, o filme”: saberes indígenas e o novo constitucionalismo latino-americano. In: **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano** [recurso eletrônico]. VAL, Eduardo Manuel; BELLO, Enzo (Orgs.). Caxias do Sul: EducS, 2014, p. 130-147.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina** (la derecha, la izquierda y la opcion decolonial). Crítica y Emancipación, (2): 251-276, primer semestre, 2009.

NANDY, Ashis. **The intimate enemy**: loss and recovery of self under colonialismo. Oxford University Press, 1983.

PRICE, Paul David. **Nambiquara society**. Thesis (For the degree of Doctor of Philosophy). Department of Anthropology, Faculty of the Division of the Social Sciences. Chicago, Illinois, 1972.

_____. **Before the bulldozer**: the nambiquara indians & the World Bank. Washington, Seven Locks Press, 1989.

DARCY, Ribeiro. **A América Latina existe?** Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro. Brasília: UnB, 2010.

SCHADEN, Egon. **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976 (Biblioteca Universitária, Série 2ª. Ciências Sociais, v. 7).

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 31-83.

SOUSA, Adriano Corrêa de. A emancipação como objetivo central do novo constitucionalismo latino-americano: os caminhos para um constitucionalismo da libertação. In: **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano** [recurso eletrônico]. VAL, Eduardo Manuel; BELLO, Enzo (Orgs.). Caxias do Sul: Educs, 2014, p. 65-86.

SULLIVAN, William. **El secreto de los Incas**. Los misterios de una civilización perdida. Barcelona: Grivalbo, 1999.

TAPIA, Luis. **Una reflexión sobre la idea de Estado Plurinacional**. Buenos Aires. CLACSO, 2007. (Red de bibliotecas virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y El Caribe).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A insconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3ª ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

ZAFFARONI, Eugênio Raúl. La natureza como persona: pachamama y gaia. In: **Bolivia**: nueva constitucion política del Estado. Conceptos elementales para sudesarrollo normativo, La Paz, 2010.

_____. **La pachamama y el humano**. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2012.

CONVENTIONAL MEDICINE: THE HEGEMONY OF PUBLIC (AND) HEALTH*

Lia Raquel Neves**

1. Introduction

Recovering the way to the concept of health it will be useful to go back to the “people without writing”,¹ in order to understand their systems and beliefs (cultural and religious), myths and specific rituals, was a close enough way to try and explain the absence of health² and, consequently for death (Longrigg, 1993). This paradigm was felt generation after generation making us heirs of this although the contemporary

* This article was elaborated in the context of the seminar: *Human Rights Development Policies and Globalizations* part of Doctoral Programme “Human Rights in Contemporary Societies”, from the second semester of the academic year 2013/2014, and based on my master thesis: “A Saúde como Autêntico Problema de Saúde Pública”.

** Master in Public Health and associated Member at Centre for Biomedical Law of the Faculty of Law of the University of Coimbra.

¹ All the footnotes are translated by the author: “The way of thinking of people we normally, and wrongly call «primitive» – we should rather say «people without writing», which is the discriminatory factor between them and us [...]” (Strauss, 2007: 27).

² The nomenclatures such as: “absence of health”; “continuity of health”; “disease phenomenon”; “perception of health”; will these not be a reason to organise a deductive treaty modelled by the movement of cause-effect that revolves around health defined as absence of disease, not even to reach a clear concept of health.

world seems to have forgotten it. Within this context, it became relevant to think of improving ideas, still unclear today regarding the causes (emotional and religious) that prevented continued health, and then it became important to go back to social beliefs, promoted by traditions based in minority cultures.

Due to this, should not be denied the presence of supernatural mythological figures that, being carriers of paradigmatic examples are also guide of the transition of the subconscious to the conscientious (Tabron, 2003: 107), seeing that:

The whole mythology, both meteorology and astral, the visions, the dreams, the hallucinations, emerges from the nebulous mental state of the primitive man – the confusion of the object with its image or thought and effect the object has on the brain. (Martins, 1986: 62)

May I ignore the assets of western Greece around the myth regarding the divine origins of diseases³ or the immortal track of the *Iliad* of Homer?

The presence of two beliefs personified as a motive to summon and point out the passage of a “perception of health” based on a magic/symbolic assumption for a perception of health with a medical and rationalist root. It is the same as saying, that the historical scientific evolution of the concept of health is lead by two schools, the school of Cnido⁴ and the school of Cós:

³ It’s possible to read, for example, the myth that was described from Hesiod in *Work and Days* (Hesiodo, 2005: vv.83-105).

⁴ “[...] The School of Cnidus, was [...] mostly oriented by philosophers (Pythagoras, Empedocles, Democritus and disciples) and studied the symptoms of diseases by observation, making the description of some more common diseases or impressive at the time, watching the symptoms of their development, but they have not developed the practice of medicine as prognosis and corresponding therapeutic” (Ferreira, 1990: 34-35).

More recently, however, even the assumption that these works, regardless of the question of their authorship, all derive directly or indirectly from a Hippocratic medical ‘school’ or ‘community’ on the island of Cos has been exposed as the product of wishful thinking by scholars (and of anachronistic extrapolation of early twentieth-century models of medical institutional organisation) rather than something based on evidence. (Eijk, 2005: 22)

The sequence of the previous paragraphs make up a scene that although not used fully, was the start of a method of observation based in facts, a method that inserted a concept of health during the pre-Cartesian period on which the biomedical model was built. On the other hand, the construction of this model cause the emergence another concept of health (where the reference to Descartes and Newton is natural) soaked in a mechanics vision of the world. It was thus, through a human body (instrumentalized) with rationally ordered parts or, transversally to the presence of the Cartesian inheritance when adjudicating man a rational spirit, making possible the association of the body as machinery of the actual “machine”. Machinery that serves as the reminiscence to the metaphorical representation of health. It is as if I was speaking of the working condition of a clock or, the disease, or the certification of provisional breakdown.

However, if until then the said medical thought was very rudimentary, in the naturalist sense, while feeling the thought of “repair the machinery”, saying the same of the body. Consequently, in a present assessment, I can presuppose that health has been transformed in an asset of production. Taking this aspect into consideration, and going back to the new Cartesian spirit, I’m faced with a concept of health as a body seen as “*machine that can be opened*” that not only goes beyond the mechanics model, but also takes us to a physiology and anatomy of the 20th century.

As a consequence of all these moments, the World Health Organization permitted the creation of “new” concept of health internationally approved which ultimately reinforces a separatist system, based in the notion of “othering”, stigmatizing an “us” and “them”:

Otherness is the result of a discursive process by which a dominant in-group (“Us”, the Self) constructs one or many dominated out-groups (“Them,” Other) by stigmatizing a difference – real or imagined – presented as a negation of identity and thus a motive for potential discrimination. To state it naively, difference belongs to the realm of fact and otherness belongs to the realm discourse. (Staszak, 2008: 2)

Conventional medicine: the hegemony of public (and) health

As different groups within medicine started to voice different opinions, biomedicine embraced a discourse which was not entirely “scientific”, at least according to the positivist criteria of the past. The process by which the alternative came to be call complementary assumes a shift in the hegemonic as well as the challenging paradigm. (Fadlon, 2004: 83)

In a first approach to the concept of *public health* I could formulate the following question: could the introduction of the concept of health as a Human Right have been a cause of tension between the very evolution of the concept of health and the *aporia* of contemporary public health?

Since the eighteenth century the progress of public hygiene has been associated to three factors: a better understanding of diseases and their pathogenesis, the growth of economic resources and political will. Its development was marked by conflicts between collective and individual interests and ensuing clashes followed by the search for compromise that proved to be beneficial for the whole population, compromises that were only

established when the leaders of the community, of the city, the state, the dynasty reigning, understood that they should intervene. The initial public health successes have been achieved through pragmatic attitudes [...]. (Tubiana, 2000: 347-348)

At first glance, it seems to be a logical narrative, for it was constituted as a cultural representation of the historical scientific process of the concept of health through the wake of the French Revolution: “The Revolution in France destroys the medical structures, suppresses the medical degree, but gives a new impetus to public health within a social view of health and disease” (Tubiana, 2000: 354). Later, the end of nineteenth century, with the industrial revolution,⁵ along with a varied set of factors, witnessed the emergence of organized health systems that have metamorphosed the idea of health into a sort of (re)production force. That is, the very notion of health changed from a perception represented by “singular care” to the notion of “social care” under the responsibility of the state.⁶

A phenomenon according to which: “The idea of public health began to take shape in an attempt to eradicate “pathologies” of the population - the “social body”. The state began to take responsibility for improving the conditions of life” (Giddens, 2009: 156).

The awareness of this phenomenon seems to reach not only some aspects of the concept of health initiated in the *Preamble of the Constitution of the World Health Organization* (Grad, 2002), namely: a) health understood as something more than its absence; b) as a Human Right; c) with a key role for peace; d) with profits that correspond to an international value; e) with a responsibility of governments; but also to promote the

⁵ Also in relation to “[...] the early nineteenth century, due to fast industrial expansion, public health activities were neglected, which determined the onset of many epidemics” (Cardoso, 2004: 69).

⁶ This observation represents, clearly, a writing rooted in the West from readings also too Western.

provision of a joint health framework. A frame that can be commented theoretically in the light of an alliance between objective and subjective perspectives.

In a way, it could be said that the objective perspective portrays the phenomenon of health in its biological / medical roots, highlighting the importance of physical issues; regarding the subjective horizon, this article, resumes the definition of the World Health Organization: “Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity” (WHO, 1948).

It is possible to admit that today’s guidance of public health should be given to the development of preventive medicine, along with autonomy,⁷ urged both the *Declaration of Alma-Ata* (WHO, 1978) as in the *Ottawa Charter* (WHO, 1986).

The reading that I suggest in order to view the aporetic dimension of contemporary public health should join the “autonomy” mentioned above, being able to become an issue of tension, transversal to *health’s preventative levels*.⁸

The feature that should be focused here is not related to the difficulties of distinguishing between primary and secondary prevention, or even the biological onset of disease, but rather to the fact that after having effected the *prevention levels in health care* – we witnessed to the oblivion / strangulation of a certain “structural horizon”⁹ in the notion of

⁷ “The responsibility for health promotion is common to all sectors of society through the empowerment of individuals and communities, creating supportive environments for health and development of personal skills (for health education)” (Almeida, 2005: 92).

⁸ Safeguarding that: “The intervention in terms of public health can and should be made at all levels without exception. But it is not easy, because even if it identifies the situation and be able to intervene, what you can be done is to minimize or stabilize at levels considered critical phenomenon, which requires a negative entropy not at all easy to achieve” (Cardoso, 2004: 74).

⁹ The “structural horizon” in the notion of health is inserted in the guidelines of this article and the reference to oblivion / throttle covers the mapping of the concept of health.

health. Simultaneously it was known that:

The overall progress made in public health over the last century cannot mask the fact that health and disease are not distributed similarly among the population. Research has shown that certain groups of people tend to enjoy better health than others. These health inequalities are apparently related to broader socio-economic patterns. (Giddens, 2009: 146-147)

Conscious of the oblivion of the structural horizon of health within the concept of *public health* and, at the same time, being aware of the asymmetric distribution of health and disease in the population - as indeed I can read in the document *Poverty: assessing the distribution of health risks by socioeconomic position of national and local levels* (Blakely; Hales; Woodward, 2004) – it's possible consider the next feature: *we* have witnessed passively to a decentralization of the subject in favor of a political/social economy, in healthcare, which meets the following description: “There is a growing awareness that doctors are not the only ones who hold knowledge and understanding of health and disease” (Giddens 2009: 160).

In contrast to the previous assumption: “The public health movement has produced a new type of doctor, the non-treating doctor” (Ackerknecht, 1982: 215). From this double movement it will be possible to extract the contradiction that makes clear the aporetic character of contemporary public health. If in one hand there was a supposed success in the international definition of health (WHO), which may be interpreted as a reflection of fast increase in the level of health “all over the world”; on the other, the introduction of public health as Human Right, and hence figured as a (re)production force, is responsible for the biologist view of health and the introduction of medication / politicization in public health, having the opposite result:

Change has come at an exasperatingly slow pace for South Africa's non-white majority that still suffers from limited educational opportunities, poor health and housing, unacceptable levels of unemployment, especially for black youth, and the worsening crisis of HIV/AIDS. In fact, material conditions in the sprawling townships have worsened, as women and children utilized their freedom of movement to migrate from homeland environments to the cities where they joined their husbands, living with them in overcrowded conditions. (Schaffer; Smith, 2004: 83-84)

By the way, we should remind that: "Public health cannot be synonymous with fascism in health. This trend is developing in certain countries and in certain layers, with the pretext of safeguarding the welfare of individuals and community" (Cardoso, 2004: 78).

Consequently, as an effort to mark the aporetic character of contemporary public health, one that renders the evidence of a hegemonic narrative, *we* must give our support to the task of answering the question: how is that has health become a public health issue?

Linking public health to contemporary biomedical model of health: "The biomedical model of health sets the disease in terms of objectives and believes that a body can return to a healthy condition, undergoing a medical treatment based on scientific evidence" (Giddens, 2009: 145). Precisely the same model that insists despite a convenient way: "There are always individuals who have specialized as healers, using a mix of physical and magical remedies, and many of these traditional healing systems remain living in non-Western cultures" (Giddens, 2009: 155).

Does it mean the denial / disapproval of the *healing arts* in favor of *complementary medicines*?

The goal is not to present a list of complementary medicines. With regard to the terminology the terms for therapy "alternative", "complementary", "unconventional" and

“non-orthodox” assume here the same direction: “The relation between conventional biomedicine and a range of therapeutic modalities that have been grouped together under various titles such as marginal, complementary, alternative, unorthodox or non-conventional, to name but a few, has changed over past three decades” (Fadlon, 2004: 69).

The aim is to deconstruct: a) the institutionalization of the term ‘complementary medicine’ instead of ‘healing art’; b) the “pillar” of the complementary medicine; c) a criterion of demarcation between conventional medicine and complementary medicine.

The statement and controversy around a multiplicity of meanings within the term “healing arts”, from the etymological origin of ‘Art’

[...] Derives from the Latin *ars (artis)*, which is equivalent to Greek γέχνη. In both languages, and over the centuries of its use, both terms imply, or came to imply, a kind of knowledge, a kind of know how, and sometimes even a certain feel, an enjoyment or delight as a result of that know how, of that doing. (Antunes, 1990: 471-472)

to the etymological origin of ‘Healing’ in its sense of “restoring health” (Houaiss, 2003: 1157), not losing sight of the ideological problematic of philosophical nature, seems to want to enroll in a unstable conceptual level.

However, if:

The history of complementary medicine is as old as history itself, because what today is known as complementary medicine is not more than techniques and remedies that people apply to therapeutic procedures since immemorial time. (Sousa, 1998:45)

how could a definition of “complementary medicine”, that renounces its original nature, similar to a “healing art”, turn into

the legacy of the WHO: “[...] all forms of health care that are usually outside the formal health sector”? (Sousa, 1998: 46).

Let us inquire the (in)visible in the institutionalization of the term “complementary medicine”: in what grounds is the notion (and practice) of *complementary medicine* different from the notion of *conventional medicine*, if they were built exactly through the same column?

Conclusion

In an attempt to reply the question that closes this article and advancing a hypothetical answer it must be said, clearly, that the underpinning of the two conceptions is the *biomedical model of health*. This implies, over again, the aporetic character of contemporary public health through a inner problem of the very concept of health, since: “Westerners believe too often having been the developers of modern medicine, gradually conquering the world” (Sournia, 1992: 119).

Is it the issue of “medical pluralism”? What consequences follow from this terminology?

[...] The framework of medical pluralism through which it is intended to deal analytically, in any instance, scientific or political, has to contend, first, with the diversity of practices in the provision of health care, which at the present time threatens any attempt to dissolve an integrated look on this phenomenon. (Clamote, 2006: 198)

It could be assumed that the concept of ‘medical pluralism’, originally embedded in a normative orthodoxy, did not “justice” to the concept of health derived from modern medicine. And perhaps for this reason, the idea of health mentioned, namely the coming of the conventional orientation, has been called into question through unorthodox therapies. The latter eventually challenge the rethinking of the concept of

“medical pluralism” through a different social environment: “The definition of the (re)emergence of medical pluralism as a social phenomenon implies, first, the idea of a period of exclusive domination of a medical setting in a social space” (*ibidem*).

But why I’m thinking a criterion of demarcation between complementary medicine and conventional medicine if they are built on the same pillar?

Could a characterization (of complementary medicine) through four parameters: the philosophical basis, for the specific diagnosis, the characteristic treatment and the therapeutic effects, be able to establish a criterion of demarcation between what “is scientific” and what “is not”? What is meant by “scientific”?

Exploring the argument of the four parameters (mentioned above) implies requiring for complementary medicines a concept of health with the philosophical basis of holism:

The holistic concept means treating the whole ‘person’, in which the human body is viewed as multidimensional being, since it has body, mind and spirit inextricably linked and there is a connection between the person and his environment. (Sousa, 1998: 54)

However, beyond the critical argument that these guidelines may raise, what is at stake is achieving a balanced organic system (between the interior and exterior) with an anthropological base, “[...] holistic, according to which, it is the *whole body* of science, and not isolated statements, that face the verdict of experience” (Caeiro, 1990: 1181).

Following this line of thought, the assumption of *specific diagnosis* turns out to be a physiological *whole*, that is, the normal condition of health, and the pathological condition will suffer by a dysfunction of the *whole* physiological “the diagnosis search the total balance of the human body, the

physical, emotional or nutritional part” (Sousa, 1998: 55). Given this scope, or otherwise, from a search for anomalies in its various dimensions, corresponds a characteristic treatment, that is, a search for balance through holistic basis of assumption. This means, of course, a specific orientation with regard to *therapeutic effects* because:

As it is based on the insight that the diseases are attributed to a number of factors that, when evaluated can be removed, by drugs or by surgery, conventional medicine often neglects the side effects of their treatments. (Sousa, 1998: 57)

The (de)marcation between what “is scientific” and what “is not”, as what might be understood by “scientific”, remains unanswered, developing, at the same time, an abstract nature: “The discourse of empowerment, individualism and holism has not liberated the patient from medical gaze, but rather has introduced a new flock of specialists who dominate new modes of observing, penetrating, treating and thereby controlling the body” (Fadlon, 2004: 83).

I should argued that the holistic model of health carry itself consequences. One of which, that part of their own redundant constitution, will lead us to a dual vision, that is, on the one hand encourages a reading of the medical model, on the other hand, the reading of a “complementary” paradigm. See, the purpose of the article “Genetic risk: the illusion of certainty to the dissemination of (ir)rationality” (Mendes, 2006: 17-45), the intersection of conceptions of risk (subjective) with the possibility to determine the genetic behavior. The perpetuation of the Socratic maxim «know thyself» reaffirmed in a holistic and reductionist genofobia that remains controversial:

A related and more modish distinction is that between “reductionism” (which “reduces” the subject of medical practice to a merely physiological or biochemical “object”), and “holism” (which takes into account the whole person, and

the whole organism in its natural and social environment). Indeed, the critics of this sort of reductionism often characterize it as the “medicalization” of the patient or the subject, as if the term “medical” already connoted this transformation of the patient from a “Thou” into an “It”. (Wartofsky, 2000: 37-38)

The issue in question expresses another difficulty, how to know if the various terminologies/concepts reveal an inhibitory role for health, serving to cement the myth of the complete well-being. And, in fact, it is against common sense to deny:

A theory of health has crucial implications for the provision of medical care. Diagnosis, choosing among treatment options, outcomes assessment, and, of importance, how professionals talk to patients are all implicated. A theory of health can thus have an indirect effect on medical research as a result of changes in patterns of clinical diagnosis and treatment, and through changing patterns of requests from patients who begin to think of their own health differently. A theory can also have a direct impact on the course of research in medical science by shaping areas of investigation that are considered specifically health-related and hence medical. (Richman, 2004: 5)

One could say, inaccurately, what is “scientific” is “(...) that has or appears to have accurate grounds, as the methodological foundations of the sciences” (Houaiss, 2003: 927). Thus:

A statement can only be considered scientific, or ‘empirical’ if, by its form, is susceptible to counterfeiting. [...] Knowledge is always imperfect, but perfectible. P [opper] calls *corroborate* the hypothesis that, subject to more stringent tests, has weathered. Of course the discovery of new instances or the progress of experimental precision can come to falsify it. (Rodrigues, 1992: 343)

That being said, and taking into account that: “It has been perpetuated the idea that everything that is not” scientific “is necessarily inferior” (Giddens, 2009: 158), the argument should develop around what will be susceptible to *counterfeiting*. Indeed, the objective of trying to uncover what “is” or what “not” scientific, will become an obstacle if you try to show that the fact of “not” being scientific does not mean that it has no practical utility. It is precisely this not “practical utility” which shows the split between the Western health system and the African health systems (for example):

In the past decade researchers have begun to explore how certain practices in the dominant health care system marginalize particular ethnocultural groups. One form of this marginalization has been referred to as *othering*. (Johnson; Bottorff; Browne, 2004: 254)

At the same time, shows the identification of the non universality of Human Rights, because they are dependents on cultural practices in different contexts. Accordingly, and as a final note, it will be possible to say that it is not complementary medicine that cuts with Western hegemonic narrative, but the multitude of healing arts: first because they are not built on the cornerstone of WHO; secondly because they reconcile cultural practices in different contexts, as well ensuring the inherent relationship to Human rights.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

Ackerknecht, Erwin Heinz (1982), *A Short History of Medicine*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Almeida, Lúcio Meneses de (2005), “Da prevenção primordial à prevenção quaternária”, *Revista Portuguesa de Saúde Pública*, 23(1), 91-96.

Antunes, Manuel (1990), “Arte”, in Cabral (org.), *Logos: enciclopédia luso-brasileira*. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1, 471-472.

Blakely, Tony; Hales, Simon; Woodward, Alistair (2004), *Poverty: assessing the distribution of health risks by socioeconomic position of national and local levels*. Geneva: World Health Organization.

Caeiro, (1990), “Holismo”, in Cabral (org.), *Logos: enciclopédia luso-brasileira*. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 2, 1181.

Cardoso, Salvador Massano (2004), *Notas e Técnicas Epidemiológicas*. Coimbra: Faculdade de Medicina [5ª ed].

Clamote, Telmo (2006), “Pluralismo complementar médico: configurações estruturais, racionalidades e práticas sócias”, in Carapinheiro, Graça (org.), *Sociologia da Saúde: estudos e perspectivas*. Coimbra: Pé de Página Editores.

Eijk, Philip Van Der (2005), *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. New York: Cambridge University Press.

Fadlon, Judith (2004), “Meridians, Chakras and Psycho-Neuro-Immunology: The Dematerializing Body and Domestication of Alternative Medicine”, in *Body & Society*, 10(4), 69-86.

Ferreira, Gonçalves (1990), *História da Saúde e dos Serviços de Saúde em Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Giddens, Anthony (2009), *Sociologia* (translated by Alexandra Figueiredo). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [7ªed.].

Grad, Frank (2002), “The Preamble of the Constitution of the World Health Organization”. Consulted 21 of November at [http://www.who.int/bulletin/archives/80\(12\)981.pdf](http://www.who.int/bulletin/archives/80(12)981.pdf), 981-984.

Hesíodo (2005), *Teogonia Trabalhos e Dias* (translated by Ferreira José). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, vv.83-105.

Houaiss; Villar, Mouro de Salles; Franco, (2003), *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Temas & Debates, 1, 1157.

- Houaiss; Villar, Mouro de Salles; Franco, (2003), *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Temas & Debates, 1, 927.
- Johnson, Joy; Bottorff, Joan; Browne, Annette (2004), “Othering and Being Othered in the Context of Health Care Services”, *Health Communication*, 16(2), 253-271.
- Longrigg, James (2003), *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London: Routledge.
- Martins, Oliveira (1986), *Sistema dos Mitos Religiosos*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Mendes, Felismina (2006), “Risco genético: da ilusão de certeza à disseminação da (ir)racionalidade”, in Carapinheiro, Graça (org.), *Sociologia da Saúde: estudos e perspectivas*. Coimbra: Pé de Página Editores.
- Richman, Kenneth (2004), *Ethics and Metaphysics of Medicine: Reflections on Health and Beneficence*. Massachusetts: MIT Press.
- Rodrigues (1992), “Popper (Karl Raimund)”, in Cabral (org.), *Logos: enciclopédia luso-brasileira*. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 4, 342-343.
- Schaffer, Kay; Smith, Simone (2004), *Human Rights and Narrated Lives: The Ethics of Recognition*. London: Palgrave Macmillan.
- Sournia, J-C (1992), *História da Medicina* (translated by Jorge Domingues Nogueira). Lisboa: Instituto Piaget.
- Sousa, Mario Alberto de (1998), *Medicinas complementares e o seu desenvolvimento no contexto económico e social: importância do enquadramento destas medicinas no Serviço Nacional de Saúde Português*. Lisboa: Instituto de Técnicas da Saúde.
- Staszak, Jean François (2008), “Other/otherness”, in *International Encyclopedia of Human Geography*. Oxford: Elsevier, 8, 1-7.
- Strauss, Lévi (2007), *O Mito e o Significado* (translated by António Marques Bessa). Lisboa: Edições 70.
- Tabron, Judith (2003), *Postcolonial Literature from Three Continents*. New York: Peter Lang International Academic Publishers.
- Tubiana, Maurice (2000), *História da Medicina e do Pensamento Médico* (translated by Costa). Lisboa: Editorial Teorema.
- Wartofsky, Marx (2000), “Bodies, Body Parts, and Body Language: Reflections on Ontology and Personal Identity in Medical Practice”, in Engelhardt, Tristram (org.), *The Philosophy Of Medicine: Framing the Field*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

World Health Organization (1948), “*Preamble to the Constitution of the World Health Organization as adopted by the International Health Conference, New York, 19-22 June, 1946; signed on 22 July 1946 by the representatives of 61 States (Official Records of the World Health Organization, no. 2, p. 100) and entered into force on 7 April 1948.* 1948”. Consulted November 21 at <http://www.who.int/about/definition/en/print.html>.

World Health Organization (1978), *International Conference on Primary Health Care, Alma-Ata, USSR*, 6-12. Consulted November 21 at: http://www.who.int/publications/almaata_declaration_en.pdf.

World Health Organization (1986), *The Ottawa Charter for Health Promotion*. Consulted November 21 at: <http://www.who.int/healthpromotion/conferences/previous/ottawa/en/>.

O SUL E O OUTRO: UMA NARRATIVA DE INCOMPLETUDE

Maûe Martins*
Saulo Tarso Rodrigues**

Introdução

Por certo houve uma transformação do modo de ser e existir no mundo por força de uma percepção indolente de uma determinada cultura, que se autodeclarou como a mais sábia e vencedora, em detrimento das peculiaridades de todas as demais expressões sociais que também pairam no mundo.

Nesse esteio, os modos de ser e existir sofreram um abalo do que seria a racionalidade ocidental liberal, imbuída de valores próprios a uma cultura específica, que, em vista disso, formou os outros e o sul e o colocou-os em lugar que obscurece-os e apreende-os.

Não obstante a isso, o mundo não se trata de um lugar uníssono em termos de cultura, existindo não uma ontologia, uma cultura, um modo ensimesmado absoluto, ou seja, um Um, mas talvez um todo que se dividiria em partes, ou seja, havendo uma incompletude na particularidade, sem a qual estaríamos fadados

* Mestre em Direito. Membro do Grupo de Pesquisa “Novo Constitucionalismo Latino-Americano, Novas Intersubjetividades e Emancipação Social” da UFMT.

** Professor dos Programas de Mestrado em Direito Ambiental da UFMT e em Direitos Humanos da UFGD. Pesquisador Colaborador do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra–CES-COIMBRA.

ao não desenvolvimento e ao desaparecimento.

Assim, esse trabalho, partindo da perspectiva do outro e do sul, tem o condão de discutir sobre a incompletude dos encaixos ensimesmados, que no caso é os do Norte e a desrazoabilidade da violência que silencia e inventa a inexistência do Sul e do Outro.

1. O outro inerente à incompletude do eu?

A adoção e expansão de um modo novidadeiro, em termos de espaço e tempo linear, e transgressor de ver o mundo começou a ser apropriado como o caminho mais acertado entre todos os demais a serem percorridos e construídos pelas mais variadas expressões culturais das sociedades¹.

Isso foi possível talvez porque houve oscilação da adesão à perspectiva sistêmica de ver o mundo, o que justifica-se, ao amparo de Capra, por consequência da inevitável dicotomia entre substância (matéria, estrutura, quantidade) e forma (padrão, ordem, qualidade) relativa à biologia, que subsidiou a tensão entre o pensamento mecanicista e o orgânico².

Nesse sentido, o autor supra explica que na prática da vida, no qual as concretudes se manifestam, não haveria espaço para a separação do todo em partes:

O processo de auto-realização da essência nos fenômenos efetivos é chamado por Aristóteles de entelúquia (“autocompletude”). É um processo de desenvolvimento, um impulso em direção à auto-realização plena. Matéria e forma são os dois lados desse processo, apenas separáveis por meio da abstração³.

¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2011, p. 16.

² CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 33-34.

³ IBID., p. 34.

Desse modo, tendo em vista que desde o século XVI tem havido distanciamentos entre porção de lógicas de diferentes campos da vida por corolário da agremiação à racionalidade ocidental, v.g, Norte/Sul, homem/natureza, corpo/mente, eu/outro⁴, faz-se pertinente a exposição de Sadala em que concebe que *a noção de reciprocidade como elemento fundamental na formação do sujeito social e ético - a concepção do outro como constituinte do eu - é recente na história do pensamento humano*⁵, que distante da percepção clássica Aristotélica, teria sido aguçada a partir das lições de Hegel, em detrimento da noção formalista creditada por Kant – que privilegiava o “si mesmo” em detrimento do discurso do “outro”⁶.

No aspecto supra suscitado por Sadala encontra-se Lévinas, o qual posiciona-se em oposição a ontologia clássica e busca demonstrar a emergência da desconstrução da *compreensão do ser com a plenitude da existência concreta*, apontando que a posição de sujeito centrado nele mesmo, ou seja, no eu, seria uma postura de razão ingênua, porque ignoraria e esqueceria o Outro⁷.

Nessa perspectiva, Batista⁸, comentando Lévinas⁹, ao parecer compreender que em comparação à vida na terra as expressões de racionalidade ocidental são recentes, mas que ao sopesar da perspectiva de vida do ser humano, ela é a realidade

⁴ SANTOS. **A crítica da razão...** op. cit., p. 61.

⁵ SADALA, Maria Lucia Araújo. **A Alteridade: o outro como critério.** In: Ver. Esc. Enf. USP, n. 4, p. 355-357, dez, 1999.

⁶ BATISTA, João Bosco. **Esquecimento do outro na história do ocidente: uma abordagem do pensamento de Levinas.** In: In: Perspectiva Filosófica, n. 18, jul/dez, 2002, s/ p.

⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Petrópolis: Vozes, 1997, p. 23.

⁸ BATISTA. op. cit., s/ p.

⁹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Petrópolis: Vozes, 1997.

da humanidade de certo modo antiga e arraigada que provoca pensar que é e sempre será a realidade reinante e intransponível, assim, entende:

[...] que *na história do pensamento ocidental, a predominância do pensamento ontológico acarretou o esquecimento e a exclusão da alteridade manifestada como infinito, transcendência e exterioridade*, ou seja, houve a *negação intrínseca do outro*, que (*entendido como a possibilidade da diferença como tal, isto é, a sua radicalidade*) é *anulando ou até barbarizado historicamente pela visão única e ensimesmada, regida pelo discurso ontológico*¹⁰.

Ao que concerne à violência que permeia o outro, Lévinas, considerando o outro como a exterioridade, explicita que a violência estaria manifesta na redução desse outro por compreendê-lo sobre a percepção em que o descobre e apreende, e que está insurgida pelo modo de ser e se manifestar que temos nos servido abundantemente, assim, *o outro, a exterioridade não significa necessariamente tirania e violência*. A partir disso, poder-se-ia ter uma externalidade desintoxicada de violência, o que para o autor seria realizada por meio do diálogo¹¹.

Nesse ponto, parece demasiado evidente que Lévinas posiciona-se no sentido de romper com toda uma estrutura estabelecida nos momentos de construção da modernidade e no que denominamos como tal, o que nos remete a indagar se esse autor lituano, judeu que vivenciou o período cunhado de guerras mundiais, poderia nos propiciar um modo de firmar a proposição de que é necessário reconhecer a completude entre o Eu e o Outro.

Esse caminho foi percorrido por Torres, no artigo em que

¹⁰ BATISTA. loc. cit., s/ p.

¹¹ LEVINAS. **Entre nós...** op. cit., p. 44.

tem por objetivo (entre outros) saber se Lévinas fornece meios de extravasar as ideias sobre o homem restrita na perspectiva de modernidade de modo que transponha soluções inerentes ao próprio modelo, que considera que o autor lituano não conseguiu extravasar tal limite porque *a sua geopolítica encontra-se [...] limitada pelo seu forte desejo de encontrar raízes na Europa*¹². Nesse passo, a resposta seria negativa.

Mas, antes de dizer se sim ou não, esmiúça-se um pouco mais a temática, o que nos remete ao pensamento de Levinas, que, endossando o conteúdo explicitado alhures, ao referir-se ao movimento de expansão do universalismo- para usar a expressão de Santos – e, portanto, da racionalidade cartesiana, expõe sobre a questão da visão sobre o outro e o eu de modo apartado, que teria alicerce na *tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim absoluto*¹³.

Assim, no contexto de universalismo trazido pelo histórico do povo dominante do ocidente, há redução em eu de tudo que é outro, em detrimento da diversidade e do diferente por força de uma abstração tão perspicaz que torna a invenção de realidade única como uma verdade real sob nossos olhos, pois, consoante as reflexões de Lévinas, após expor que um ser particular só pode ser tomado por uma totalidade se ele estiver sem pensamento, aduz que frente ao eu, isso não se trata de algo que prescinde ou não de pensamento, mas de vida dentro da totalidade, existindo de forma substancial a ele. Então, a abstração tornaria inerente ao eu, porque esse confundiria sua

¹² TORRES, Nelson Maldonado. **A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010, 408.

¹³ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, p. 67.

particularidade com a totalidade de modo substancial e, por isso, não consegue perceber a exterioridade além da totalidade¹⁴.

Nesse ponto, é importante abrir uns parênteses na linha argumentativa para frisar que a realidade atual aos moldes europeus, conquanto pareça deveras entranhada na vida de todos por força de uma abstração, o que, como corolário, deixe crer que é imutável, como Dussel nos fala, é algo relativamente novo porque, ao que se refere ao tempo linear, subjaz em poder político e influência cultural há cerca de dois séculos, ou seja:

*A Europa nunca foi o centro da história mundial até o final do século XVIII [...] Passará a ser o centro em consequência da revolução industrial. Mas graças a uma miragem [...] aos olhos obnubilados do eurocentrismo toda história mundial anterior lhe parece como tendo a Europa no centro*¹⁵.

Na linha de pensamento de aclarar que tipo de relação tem o eu e o outro, Franco explica que é *a questão do outro é o princípio da comparação*, porque se baseia no reconhecimento de si e do próprio outro por ele mesmo. Pois, o conhecimento de um e de outro dá-se a partir do outro, que é percebido pela confrontação do diferente e do semelhante, no qual se tem a premissa da diferença muito maleável no sentido de ser absorvida facilmente pelo sentimento de superioridade frente ao outro e ao postulado da assimilação e perda da cultura nativa em prol da aferição da alienígena dominante¹⁶.

Além disso, Franco assevera:

¹⁴ LEVINAS. **Entre nós...** op. cit., p. 33/34.

¹⁵ DUSSEL, Enrique. **Meditações aticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade**. In: SANTO, Boaventura de Sousa. MENESSES, Maria Paula [orgs.]. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 344

¹⁶ FRANCO, Maria Ciavatta. **Quando nós somos o outro**. In: Revista Educação e Sociedade, ano XXI, n. 72, 2000, p. 202-203.

Na história das ciências sociais a percepção das diferenças tem funcionado como uma espécie de escudo ideológico para justificar a ocupação territorial para submeter ou ampliar o outro. Este uso ideológico das diferenças funciona como uma vantagem política e foi, no mundo ocidental, muitas vezes revestido de respeitabilidade científica. Ele está ligado ao desenvolvimento da sociedade europeia aristocrática e hierarquizada, de onde proveio a suposta superioridade do homem branco e pretensa legitimidade de sua posição de colonizador e explorador¹⁷.

No sentido de que a “natureza” das coisas está além da nossa percepção limitada de realidade, ou seja de nossa consciência, Hermann expõe que o outro é dependente de alteridade, ultrapassando a intimidade do “eu”, portanto, ele pode ser absolutamente outro, o que expõe o deslocamento de uma concepção metafísica da identidade para uma concepção enraizada nos contextos plurais do mundo da vida¹⁸.

Isso se justifica, como Lévi Strauss nos ensina, diferentemente do que é propagado pela onda universalista de um único modo de ser como o mais acertado e pela ontologia ocidental em que lhe serve de calço, é preciso apreender que *nada, no atual estado da ciência, permite afirmar a superioridade ou inferioridade intelectual de uma raça em relação à outra*, havendo, se existente, originalidade justificada pelas *circunstâncias geográficas, históricas e sociológicas*¹⁹.

Pois, ainda que no paradigma moderno ocidental exista uma crescente afirmação de super valoração de seus aspectos culturais, a ponto de se auto declarar como cultura, como se outras manifestações de sociedade também não o fossem,

¹⁷IBID., p. 201.

¹⁸ HERMANN, Nadja. **Breve investigação genealógica sobre o outro**. In: Revista Educ. Soc. , n. 114, jan/mar, 2011, p. 140.

¹⁹ STRAUSS, Claude Lévi. **Antropologia estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Boi tempo, 1993, p. 328-329.

ocorre que a humanidade não se mostra como um *personagem subindo escada*, estando mais coerente com a postura de *um jogador, cuja chance está dividida em muitos dados*, que ao serem jogados resultam em contas dispares²⁰, o que nos remete à incoerência e prepotência das rotações das sociedades em primitivas *versus* civilizadas, civilizações “técnicas” *versus* as “atrasadas”, povo com ou sem cultura, por exemplo, a separação de eu e o outro em categorias, que se traduzem em vulnerabilização da alteridade²¹.

Franco postula no mesmo sentido, já que concebe que por meio da história da humanidade contada por uma etnia dominante as sociedades conhecidas passaram a ter seus momentos específicos subsumidos em determinada escala temporal hermética, da qual deriva a ideia de que o outro é parte do passado daquela sociedade e não que seja imbuída de manifestação social com racionalidade independente, formando um outro mundo e, portanto, outra realidade²².

No enalço do que foi supra dissertado, Santos aduz que a totalidade das culturas inclinam-se a separar as pessoas e os grupos sociais em dois princípios de pertença hierarquia. Por seguinte, de um lado, há o um, como o princípio da igualdade, desenvolvendo-se a partir de hierarquias entre unidade homogêneas, e o outro, como princípio da diferença em que a hierarquia se estabelece entre etnias ou raças, entre sexos etc. E, ainda, faz-se notável que a existência de culturas e não de uma uníssona, por si só já demonstra que há incompletude está intrínseca às culturas de modo que não existe falar em uma cultura²³.

²⁰IBID., p. 343.

²¹BALANDIER, Georges. **A noção de situação colonial**. Cadernos de campo, USP, n. 3, 1993, p.119-120.

²²FRANCO. op. cit., p. 202.

²³SANTOS, Boaventura de Sousa. **Por uma concepção multiculturalista de direitos humanos**. In: Revista de ciências sociais, n. 48, jun, 1997, p. 22.

Nesse passo, faz-se novamente coerente o pensamento de Strauss, de que há um aspecto importante na humanidade que não deve ser olvidado, que se traduz no fato de que ela não se desenvolve diante da universalidade, ou seja, *monotonia uniforme*, mas por meio da diversificação inerente às sociedades e civilizações²⁴.

Isso nos remete a encarar a postura de dualidade da modernidade ocidental, que se revela como meio de impor sua superioridade e hierarquia em todas as relações, como declarada postura equivocada, porque contaminada da ingenuidade de subalternização do outro como algo vantajoso sem perceber que se trata de ação prejudicial inclusive a si mesmo por meio do outro.

Desse modo, parece de coerente desconcerto o posicionamento atual para conceber a necessidade de firmar a perspectiva do outro, que tem sido inviabilizado ou creditado como inexistente, porque consubstanciando-se nas acepções de Santos, a distinção entre um e outro na modernidade ocidental liberal é um ponto de partida correspondente ao *momento da ignorância ou do colonialismo*, que se pressupõe na *incapacidade de estabelecer relações com o outro sem que o seja transformado em objeto*²⁵, que sob a perspectiva de Lévinas, o é porque a compreensão do outro sob a perspectiva do ser, só lhe possibilita a significância a partir do ser, o que lhe violenta e nega²⁶.

Por isso, na perspectiva levantada por Strauss de que a humanidade não evolui em sentido único, mas transforma, melhora e esquece técnicas suficientes para conseguir dominar o meio, sem o qual já teriam desaparecido, o obscurecimento do outro por si só, mas também como fonte de enriquecimento e meio de superação de empasses é de uma postura

²⁴ STRAUSS. op. cit., p. 329.

²⁵ SANTOS. **A crítica da razão indolente...** op. cit.:P. 83.

²⁶ LEVINAS. **Entre nós...** op. cit., p.30.

declaradamente indolente, até porque com a universalização de certa cultura, esta seria tão frágil que haveria necessidade de lapso infinitamente maior para o desenvolvimento da humanidade²⁷.

De outra perspectiva, impregnamos-nos da reflexão proposta por Levinas, que ao declarar que há perspectiva de não existência e esquecimento do outro pelo eu, há também o lampejo de pensar que se *todo o conhecimento das relações que unem ou opõem os seres uns aos outros não implicaria já a compreensão do fato de que estes seres e relações existem?* Parece que a resposta só poderia ser positiva e que haveria necessidade de abrir as amarras inerentes a ontologia clássica, ou seja, exercitar a *abertura do ser*, porque aquelas submeteriam *as relações entre entes às estruturas do ser, a metafísica à ontologia, o existencial ao existenciário*, visando livrá-lo da percepção que o tem como descoberto e o aprisiona²⁸.

Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração. “Ter aceito”, “ter considerado”, não corresponde a uma compreensão, a um deixar ser. Trata-se de perceber a função da linguagem não como subordinada à consciência que se toma da presença de outrem ou de sua vizinhança ou da comunidade com ele, mas como condição desta tomada de consciência²⁹.

Na linha de pensamento de superação de totalidade, segue acurada a perspectiva proposta por Lévinas e trazida e endossada por Segato em que parte de uma perspectiva de presença irreduzível do outro tal qual um “rosto”, além da concepção de consciência, a fim de buscar a contabilização dos

²⁷ STRAUSS. op. cit., p. 360.

²⁸ LEVINAS. **Entre nós...** loc. cit., p. 21 e 24/27.

²⁹ LEVINAS. **Entre nós...** op. cit., p. 27.

valores do outro de modo absoluto³⁰.

Na expressão de Lévinas:

O rosto significa outramente. Nele, a infinita resistência do ente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade do assassino em que desafia porque totalmente nua – e a nudez do rosto não é uma figura de estilo, ela significa por si mesma. [...] encontro com o rosto – isto é, a consciência moral³¹.

Segato aduz, por fim, que a responsabilidade e a abertura seriam os predicados do eu ético proposto como solução de dilemas entre apropriação de universalismo cultural e a diversidade, o que poderia dar-se por meio do instrumento denominado relativismo antropológico revisado, saindo, assim, das *visões de mundo de cada povo como uma totalidade*³².

Entretanto, em que pese o relativismo antropológico citado pela Segato ser mais abrangente do que sua representação usual na antropologia moderna, porque leva em consideração a saída proposta por Santos, o qual acredita que *a relatividade (e não o relativismo) exprime também a incompletude e a diversidade cultural*³³. Isso porque para Santos *o relativismo cultural pretendido pela atitude comparativista dos viajantes imaginários do iluminismo tem por limite a afirmação da identidade e, em quase todos eles, da superioridade da cultura europeia*³⁴. Por isso, o autor concebe como errônea a postura do relativismo cultural.

Por outro lado, parece convergente o pensamento de Santos e Lévinas, pois esse acredita que a superação da ontologia nos moldes em que o “eu” parece ser o centro,

³⁰ SEGATO, Rita Laura. **Alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais**. In: MANA, 12 (1), 2006, p. 217-228.

³¹ LEVINAS. **Entre nós...** op. cit., p. 32.

³² SEGATO. loc. cit., p. 217-228.

³³ SANTOS. **A gramática do tempo...** op. cit., p. 442.

³⁴ IBID., p. 57.

porque “outrem” seria não só objeto de compreensão, seria objeto de compreensão, mas também interlocutor. De modo que tais relações se confundem e de que a realização da compreensão desse outrem é inseparável de sua *invocação*³⁵, o que parece responder aquele questionamento sobre Lévinas conseguir ou não superar a possibilidade de solução para a afirmação do outro além da lógica ocidental.

Mas, então, Santos tem a percepção da necessidade de diálogo, como já explicitado alhures, o que se daria pela hermenêutica diatópica porque alicerça-se na incompletude cultural e a possibilidade de enriquecimento pelo diálogo, no qual se teria o uso da tradução, ou seja:

[...] um procedimento que não atribui a nenhum conjunto de experiências nem o estatuto da totalidade exclusiva nem o estatuto de parte homogênea. As experiências do mundo são vistas em momentos diferentes do trabalho de tradução como totalidades ou partes e como realidades que se não esgotam nessas totalidades ou partes³⁶.

De outro modo, rememoremos que Lévinas também remete-se ao diálogo como meio de superar o entrave de contaminação da ótica do outro pela violência³⁷, o que se daria de modo limitado na percepção de Torres, porque só Atenas e Jerusalém se destacaram nas obras daquele como se as inclusões epistêmicas particulares desses lugares fossem suficientes para enfrentar a exclusão de todos os demais locais³⁸.

Ocorre que os apontamentos de Torres parecem estar imbuídos de razão, o que apenas denota a ausência de inclinação de Lévinas em exercitar a sua própria teoria ética em

³⁵ LEVINAS. **Entre nós...** op. cit., p.26.

³⁶ SANTOS. **A gramática do tempo...** op. cit., p. 124.

³⁷ LEVINAS. **Entre nós...** loc. cit., p. 44.

³⁸ TORRES. op. cit., 407.

que concebe a necessidade de ter sempre consigo a perspectiva do outro, além de sua limitação na consciência, o que se daria na forma de “rosto”.

Assim, para essa linha de raciocínio, parece que há realmente ruptura do paradigma na proposta de Lévinas, tal qual na proposta por Santos, conquanto aquele tenha sido um tanto indolente no exercício de sua própria teoria e esse imbuído da perspectiva mais acalorada no sentido de perceber a incompletude entre o eu e o outro.

Por fim, parece que a humanidade não pode desligar-se da teia da vida – em alusão à denominação utilizada por Capra em seu livro homônimo -, em que pese, à frente do paradigma atual, a abstração tenda a levar crer que há autossuficiência e sustentabilidade desse modelo como o mais coerente e, para usar uma expressão que lhe é peculiar, também superior de existir, havendo necessidade da manutenção da diversidade como meio de preavencimento de si mesma. Portanto, diferentemente da *ignorância da reciprocidade e da incapacidade de conceber o outro a não ser como objeto*, conseqüentemente o seu não reconhecimento como sujeito, o que gera o desperdício das experiências de tantos outros³⁹.

2. O sul existe?

O pensamento solto, bem como o modo de ser e existir no mundo subsumiu-se em ideias e conceitos imbuídos na forma do pensamento iluminista de origem europeia, o que juntamente com a adoção da teoria evolucionista e da propagação da lógica do mercado em decorrência do sistema capitalista formou o que, Santos chamou de ilusões, as quais se dariam em número de quatro: a teleologia, o triunfalismo, a descontextualização e o monolitismo⁴⁰.

³⁹ SANTOS. *A crítica da razão indolente...* op. cit.:P. 81.

⁴⁰ SANTOS. *Se deus fosse um ativista...* op. cit., p. 18.

Para esse autor português a ilusão teleológica se resumiria na perspectiva de que a história se daria de frente para trás, ou seja, o fim da história que dita o começo e, illogicamente, não o contrário, mostrando que a metodologia é viciada, porque o que importa é garantir que o resultado seja o pretendido e não seja realizado o esclarecimento pelo deslinde dos caminhos que hipoteticamente provocaram o resultado. Depois Santos aponta o triunfalismo como sendo a autodeclaração de vencedor por parte de uma perspectiva ao sopesar de demasiadas outras, o que gerou a adoção de um conceito ocidental, portanto, fechado de direitos humanos. Já a terceira ilusão é a descontextualização que consiste no revestimento de institutos tanto como discurso como arma política, a depender do contexto e do objetivo, o que delata a regra do jogo como convergente para a ótica do dono da bola. Por fim, o monismo que seria a autodeclaração de supremacia do valor de uma determinada ontologia, determinada epistemologia⁴¹.

Sobre a ilusão de universalidade construída pela Europa acima disposta, Quijano assevera que, embora esse paradigma por decorrência de seu caráter e origem seja considerado eurocêntrico, fato é que *o eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sobre sua hegemonia*⁴².

Todo caso, já é cediço, que por força da diversidade de ser e existir no mundo, a compreensão desse excede em demasia a compreensão ocidental do mundo que lhe é visto como unívoca, o que gera, por corolário, a conclusão de que a compreensão ocidental da universalidade dos direitos humanos, v.g., é uma abstração autocentrada, reduz o mundo no

⁴¹ IBID., p. 18/24.

⁴² QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder e classificação social**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 86.

entendimento oriundo de sua própria perspectiva, o que tem ignorado ou banalizado as experiências culturais e políticas diferentes das produzidas em seu encaixe⁴³. Por isso, que Santos acredita que esse modo de expressão da modernidade ocidental liberal tem trazido problemas e dilemas, ora que há inevitável atrito ao querer-se reduzir toda a diversidade às diretrizes de uma única forma de conhecimento e de normatividade⁴⁴.

Nesse espeque, em que pese Quijano compreender que há uma totalidade autocentrada de origem europeia que utilize de práticas coloniais e de dominação no intuito de manter sua hegemonia, tal autor expõe que:

A revolta intelectual contra essa perspectiva e contra esse modo eurocentrista de produzir conhecimento nunca esteve exatamente ausente, particularmente na América Latina. Mas apenas levanta voo depois da Segunda Guerra Mundial, começando obviamente nas áreas dominadas e dependentes do mundo capitalista. Quando se trata de poder, é sempre a partir das margens que mais costuma ser vista, e mais cedo, porque entra em questão, a totalidade do campo de relações e de sentidos que constitui tal poder⁴⁵.

Ao que tange ao eurocentrismo apontado por Quijano, rememora-se Santos por meio de sua percepção das expressões eurocêntricas associadas geograficamente ao Norte, mas também metaforicamente ao Norte, porque faz remissão a todos aqueles que vivem sobre a gramática do pensamento eurocêntrico:

A transformação capitalista da modernidade ocorreu sob uma dupla dicotomia – Norte-Sul e Ocidente – Oriente – que é também uma dupla hierarquia: o sul subordinado ao Norte, o

⁴³ SANTOS. **Se deus fosse um ativista...** op. cit., p. 28.

⁴⁴ SANTOS. **A crítica da razão indolente...** op. cit.:P. 191.

⁴⁵ QUIJANO. op. cit., p. 87.

Oriente ao Ocidente. Devido ao modo como foi construído pelo orientalismo (Said, 1985; Santos,1999), o Oriente acabou por ficar ligado à ideia de subordinação sócio - cultural como sua conotação semântica dominante, enquanto Sul tem sugerido predominantemente a ideia de subordinação sócio-econômica. Mas à medida que se foram transformando gradualmente em regiões periféricas do sistema mundial, tanto o Oriente como o Sul passaram a ser vítimas tanto da dominação cultural como da dominação econômica. Assim, enquanto metáfora fundadora da subjetividade emergente, o Sul é aqui concebido de modo a sugerir os dois tipos de dominação. Como símbolo de uma construção imperial, o Sul exprimi todas as formas de subordinação a que o sistema capitalista mundial deu origem: expropriação, supressão, silenciamento, diferenciação desigual, etc. O Sul está espalhado, ainda que desigualmente distribuído, pelo mundo inteiro, incluindo o Norte e o Ocidente. O conceito de “Terceiro Mundo interior”, que designa formas extremas de desigualdade existentes nos países capitalistas do centro, designa também o Sul dentro do Norte. O Sul significa a forma de sofrimento humano causado pela modernidade capitalista⁴⁶.

Assim, para Santos quando fala-se do Sul não se está restringindo-se ao geograficamente sul, o que delata o uso desse verbete como *metáfora cultural, isto é, como um lugar privilegiado para a escavação arqueológica da modernidade, necessária à reinvenção das energias emancipatórias e da subjetividade da pós-modernidade*⁴⁷.

Ademais, o Sul de Santos seria *um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo*, o que vai além, da concepção de sul baseado na cartografia⁴⁸. Isso porque:

⁴⁶ SANTOS. **A crítica da razão indolente...** op. cit.:p. 368.

⁴⁷ IBID., p. 367.

⁴⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Introdução**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs).

[...] por um lado, no interior do Norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos (trabalhadores, mulheres, indígenas, afro – descendentes, muçulmanos) foram sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, porque no interior do Sul geográfico houve sempre as “pequenas Europas”, pequenas elites locais que beneficiaram da dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuam a exercer, por suas próprias mãos, contra as classes e grupos sociais subordinados⁴⁹.

Desse modo, Meneses lembra-nos que a *base da intervenção colonial é a transformação do “outro” num objeto, sobre o qual a ordem de conhecimento colonial poderia exercer o seu poder*, sendo a alteridade inventada como se espaço vazio fosse, acreditando em estar no aguardo de ser preenchido do conhecimento de matriz ocidental⁵⁰. Dito isso, parece coerente a constatação que o Sul é o Outro, porque todas as manifestações de outro estão contidas no Sul metafórico de Santos.

Na senda de Meneses, Santos expõe que há uma produção de inexistência do sul que é própria da modernidade ocidental, porque o pensamento hegemônico resultante é peculiarmente abissal. Isso se revela diante do fato de que a lógica desse pensamento se manifesta pela dualidade, no sentido de que há um *sistema de distinções visíveis e invisíveis* que separam a realidade social, ao ponto da segregação ocorrer tão absolutamente que usurpa a visibilidade e até a existência do outro lado da linha abissal. Ou seja, para que exista Norte, necessariamente o Sul precisará ser invisibilizado ou inexistir,

Epistemologias do sul. São Paulo: Cortez, 2010, 19.

⁴⁹ IDEM.

⁵⁰ MENESES, Maria Paula G.. **Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimento no Moçambique contemporâneo**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). Epistemologias do sul. São Paulo: Cortez, 2010, 226.

e assim por diante⁵¹.

Então, há uma negação da diversidade, por um lado, e a emergência do emergir do Sul, por outro lado. Pois, embasado em Santos, usando do recurso de metáfora substanciada em padrões de utilização de espelhos individuais para a sociedade, ou seja, espelhos sociais, se entende que esses deixaram de estabelecer-se como tais para mostrarem-se como estátuas, porque a imagem refletida não corresponde a imagem possível de reconhecimento como sua, o que lhe faz estremecer⁵².

Nesse ponto, há estabelecida uma crise que o autor denomina de especular, que soa como sendo provocada pelos dois estandartes da sociedade moderna, a ciência e o direito, uma vez que não têm conseguido abraçar todas as demandas que a alteridade insiste em demonstrar. Então, a crise surge metaforicamente do momento em que a estátua (modernidade ocidental liberal) olha seus pés e desequilibra por perceber a insuficiência de sustentabilidade dos moldes imperiais em referência à possibilidade de dirimir às demandas inerentes às diferentes expressões de ser e existir não consideradas e de sustentabilidade do uso desmedido do meio ambiente natural, ou seja, a *incapacidade de cumprir suas promessas*⁵³.

Nessa perspectiva, Quijano acredita que *a capacidade e força que servem a um grupo para se imporem a outros não são, no entanto suficientes para articular histórias heterogêneas numa ordem estrutural duradoura*⁵⁴. Por isso, entende *ser necessário o reconhecimento de que todo fenômeno histórico-social consiste na expressão de relação social ou numa malha de relações sociais*, ou seja, refuta a ideia estruturalista de cada relação social comportar-se como

⁵¹ SANTOS. Boaventura de Sousa. **Por uma concepção multiculturalista de direitos humanos**. In: Revista de ciências sociais, n. 48, jun, 1997, p. 3-5.

⁵² SANTOS. **A crítica da razão indolente...** op. cit.:^{p.} 47/48.

⁵³ IBID., p. 47-56.

⁵⁴ QUIJANO. op. cit., p. 92.

uma totalidade hermética, porque acredita que existe movimentos e pulsões conflituosos, ações múltiplas e heterogêneas de diversos meios de existência próprias do que ele denomina de totalidade histórico-social, o que inviabilizaria a continuidade do modelo de universalidade da modernidade ocidental⁵⁵.

Dito isso, faz-se necessário esclarecer que a totalidade acima disposta não se trata da totalidade historicamente homogênea, que pode ser denominada também de universalidade ou universalismo, pois a primeira seria um conjunto de modos de ser e existir com eixo em comum, mas não fechada, porque cada elemento tem sua particularidade, singularidade e especificidade⁵⁶. Vejamos:

Uma totalidade histórica social é um campo de relações sociais estruturado pela articulação heterogênea e descontínua de diversos meios de existência social, cada um deles por sua vez estruturado com elementos historicamente heterogêneos, descontínuos no tempo, conflituosos. Isso quer dizer que as partes num campo de relações de poder societal não só são partes. São-no em relação ao conjunto do campo, da totalidade que este constitui. Consequentemente, movem-se geralmente dentro da orientação geral do conjunto. Mas não são na sua relação separada com cada uma das outras. É sobretudo cada uma delas é uma unidade total na sua própria configuração porque tem igualmente uma constituição historicamente heterogênea. Cada elemento de uma totalidade histórica é uma particularidade e, ao mesmo tempo, uma especificidade, e eventualmente até, uma singularidade. Todos eles se movem dentro da tendência geral do conjunto, mas têm ou podem ter uma autonomia relativa e que pode ser, ou chegar a ser, eventualmente, conflituosa com a do conjunto. Nisso também reside a moção de mudança histórico-social⁵⁷.

⁵⁵ IBID., p. 95-97.

⁵⁶ QUIJANO. op. cit., p. 97-98.

⁵⁷ IDEM.

Quanto à questão das partes e do todo, Quijano não acredita na concepção de totalidade sob o prisma de ideias de cunho orgânica, sistêmica, evolucionista em que o todo teria primazia frente às partes, bem como rechaça a negação de que inexistente qualquer totalidade, vez que ambas estariam sob o eixo eurocêntrico, o que o remeteu à totalidade histórico social⁵⁸.

Nesse ponto, porque falamos da perda da visão orgânica do mundo, importa brevemente aclarar que a organicidade de Quijano ainda que não pareça de modo conclusivo não ser a referida por Capra⁵⁹, elas se permeiam no sentido de desvendar o sentido de totalidade sobre o prisma do eurocentrismo, ora que Capra quer explicar a lógica existencial a partir da ciência. Por outro lado, Quijano nomeia a totalidade orgânica, também de sistêmica e mecânica, o que é diferente de Capra que tem a concepção de visão de mundo mecânica estritamente a partir da adoção do prisma cartesiano, e sua organicidade vai de encontro à ideia de que as ações no mundo refletem sobre os outros, uma vez que estamos todos interligados numa teia, o que vem de encontro com Lévinas ao referir-se sobre o fato que deixamos nossas marcas em tudo que fazemos, inclusive quando as apagamos estamos construindo-as, embora que de modo inconsciente, o que gera responsabilidade frente ao outro⁶⁰.

Não obstante, voltamos a Quijano, porque precisa-se responder o questionamento sobre a existência do sul, e esse autor nos mostra que a existência social é controlada e que isso ocorre, no seio da modernidade em que há o capitalismo com seu constituinte colonialidade do poder estruturado a partir da dominação/exploração, por meio do trabalho, da natureza, do

⁵⁸QUIJANO. op. cit., p. 97.

⁵⁹Cf. CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Cultrix, 2006.

⁶⁰LEVINAS. **Entre nós...**op. cit., p. 24.

sexo, da subjetividade e da autoridade⁶¹. Ou seja, coadunando com Santos sobre a existência de limites restando o que existe e o que é invisível na modernidade ocidental liberal.

Desse modo, parece revelador que o potencial de existir para o bojo da modernidade ocidental liberal, que é peculiarmente eurocêntrica, geograficamente centrado no norte ou geopoliticamente no norte – norte global, é direcionado àqueles que se encaixam no *padrão racial/étnico* de população do mundo, que é viga mestra do *padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal*⁶².

Por isso, ainda que o Sul exista concretamente no dia-a-dia, no interior do modelo totalitário que lhe é imposto, por condão do modelo dito global, da nova racionalidade científica, há a negação de suas epistemologias e ontologias, tornando-lhe tão obscurecido que, por vezes, supõem- lhe inexistente, mesmo que essa ação ou omissão tenha a natureza indolente em referência ao valor por ele mesmo e pelo desperdício de toda a experiência social que dele subjaz⁶³. Então, parece coerente que é preciso promover um giro no modo de conceber o Sul, despir-se da arrogância e das obnubilações provocadas pela racionalização de tudo e aprender que ele existe, possivelmente a partir do “deixar aflorar” as potencialidades de ouvir-lhe falar⁶⁴.

Considerações finais

Por força de uma abstração tão perspicaz que se tornou realidade, a qual ao dissipar as brumas sob nossos olhos trata-se de uma invenção, que desde o século XVI vem nos

⁶¹ QUIJANO. op. cit., p. 88.

⁶² IBID., p. 84.

⁶³ SANTOS. *A crítica da razão indolente...* op. cit.:^p61.

⁶⁴ SANTOS. MENESES. op. cit., p. 19.

proporcionando o distanciamento entre porção de lógicas de diferentes campos da vida por corolário da agremiação à racionalidade ocidental, v.g, Norte/Sul, homem/natureza, corpo/mente, eu/outro etc, houve o florescer da perspectiva de descobrimento, o esquecimento e a apreensão da alteridade.

Assim, surgiu o descobrir, o salvar, o reconhecer o outro, ou o sul, como se esse precisasse de ser salvo, descoberto ou reconhecido, como se ele não existisse e para que isso ocorresse fosse preciso um *insight*. Mas, ocorre que o Sul sempre existiu, mesmo aprisionado na perspectiva de dependente que colonaliza-lhe, bem como serve de esteio para as preposições de dualidade que ensejam a ontologia ocidental liberal.

Desse modo, a postura necessária que se defende é o deixar ser, existir, não ingerir ações no sentido de manutenção do silenciamento do Sul, mas desclipsar o espaço e a luz que foi -lhe tirada, a fim de que possa falar e fazer suas próprias escolhas, até porque, como vimos, a nossa compreensão do mundo é liliputiana demais para de modo indolente nos afirmarmos sobre uma autocompletude que violenta e vulnerabiliza a diversidade e também perspectivas de emancipação social para o futuro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALANDIER, Georges. **A noção de situação colonial**. Cadernos de campo, USP, n. 3, 1993.

BATISTA, João Bosco. **Esquecimento do outro na história do ocidente: uma abordagem do pensamento de Levinas**. In: In: Perspectiva Filosófica, n. 18, jul/dez, 2002.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Cultrix, 2006.

DUSSEL, Enrique. **Meditações aticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade**. In: SANTO, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula [orgs.]. Epistemologias do sul. São Paulo: Cortez, 2010.

- FRANCO, Maria Ciavatta. **Quando nós somos o outro**. In: Revista Educação e Sociedade, ano XXI, n. 72, 2000.
- HERMANN, Nadja. **Breve investigação genealógica sobre o outro**. In: Revista Educ. Soc. , n. 114, jan/mar, 2011.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre nous: on thinking of the other**. Columbia Univerty Press, 1988.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70.
- MENESES, Maria Paula G.. **Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimento no Moçambique contemporâneo**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). Epistemologias do sul. São Paulo: Cortez, 2010.
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder e classificação social**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). Epistemologias do sul. São Paulo: Cortez, 2010.
- SADALA, Maria Lucia Araújo. **A Alteridade: o outro como critério**. In. Ver. Esc. Enf. USP, n. 4, p. 355-357, dez, 1999.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, 78, out 2007.
- _____. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2010.
- _____. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2011.
- _____. **Por uma concepção multiculturalista de direitos humanos**. In: Revista de ciências sociais, n. 48, jun, 1997.
- _____. MENESES, Maria Paula [orgs.]. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.
- _____. **Se Deus fosse um ativista de direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.
- SEGATO, Rita Laura. **Alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais**. In: MANA, 12 (1), 2006.
- STRAUSS, Claude Lévi. **Antropologia estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Boi tempo, 1993.
- TORRES, Nelson Maldonado. **A topologia do ser e a geopolítica do**

conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

DO WE WEAR FASHION OR IS FASHION WEARING US OUT? – INTERNATIONAL INVESTMENT, GLOBALISATION AND HUMAN RIGHTS

Rita Alcaire*

1. Introduction

To set off the discussion, let me say this: I adore fashion. I love fashion as a form of art, as a creative industry, as a form of self-expression and self-creation, as a form of collective identity, contestation and as a political statement. This is one of the reasons why, once I started earning my own money and making shopping choices, I soon became a conscientious and critical consumer. It means that I noticed the rapid increase in the number of shopping spaces (such as shopping malls), the great number of multinational retail companies establishing themselves in Portugal (and across Europe). At the same time, I attested the presence of dozens of low-price small stores with shopping articles “made in China”, the decrease in prices and the repetitions in clothing shapes, patterns and colours in different stores and fashion seasons. A closer look at the labels revealed that made in Portugal or European Union became a rarity while most garments were made in countries like India, Cambodia, Vietnam, Pakistan, China and Bangladesh. It appeared that centuries of the fashion creative heritage and knowledge got reversed, providing standardised clothing and

* Centre for Social Studies, University of Coimbra (Portugal)

style, as well as emptying fashion of its (possible) social and political meanings.

Lured by the affordable pricing and the possibility of buying a great amount of knockoffs,-what we call ‘fast-fashion’-, consumers seemed to overlook that this mass-production and the consumerism craze, have a severe impact on the lives of people around the globe, on the environment and, most of all, on the workers who make the garments and thus constitute the vulnerable elements in the supply chain.

The situation in contemporary fashion has displaced the type of working conditions condemned in the western societies of the 20th century, to cities and countries in Asia where labour is cheap. Retailers, designers, brands and consumers have a responsibility in this. Yet this reality is changing: consumers are becoming more aware of the places of where clothes are being manufactured, of the people who make them, as well as of their human, social and economic costs. As a result, consumers and fashion-lovers take action, in ways accessible to them (e.g. by filing reports on violations of human rights to the authorities and/or by boycotting products from countries where those violations take place). Garment industry workers in some of the producer countries are also starting to fight for their rights, encouraged by activists, trade unions, and non-governmental organisations (NGOs) who lead or join the cause¹.

Even though there are many actors and opposing forces involved in this issue, I wish to address the garment industry from three particular points of view: 1) from the workers' perspective, 2) from the perspective of multinational

1 Such is the case of The Clean Clothes Campaign (<http://www.cleanclothes.org/>), The Ethical Trading Initiative (<http://www.ethicaltrade.org/>), The Fair Wear Foundation (<http://www.fairwear.org/>), The Workers Rights Consortium (<http://www.workersrights.org/>) and many others.

corporations, and 3) from the consumers' point of view. First, in the section 'Looking into the past for the clues on how to dress forward' I am going to make a brief overview of the change in the paradigm: how have the clothes transformed from being a precious commodity to being massively produced and consumed. Then in the section 'Made in Bangladesh' I discuss Bangladesh as a case study to speak about the working conditions of those who labour behind the labels² and how they take action to produce change. In the section 'Those on the label' I emphasize the responsibilities of multinational retail brands and other parties involved, using the concept of Corporate Social Responsibility. In the section 'Those who wear the labels' I focus on the idea of 'engaged consumers' as key players in the construction of an ethically informed 'perfect wardrobe'.

Along the way, I wish to acknowledge the good as well as the bad from the perspective of all these characters in this story, so that I can then think of the possibility(ies) of a fashion future, more sustainable, green and which takes ethics, as well as aesthetics and capital into account.

2. Looking into the past for the clues of how to dress forward

Throughout the recorded history, items of clothing have been almost always expensive, hard to come by and therefore

² Labour behind the label' is also the name of a network of organisations that "supports garment workers' efforts worldwide to improve their working conditions, through awareness raising, information provision and encouraging international solidarity between workers and consumers." (www.labourbehindthelabel.org/about-us). Members of this network include trade unions and their branches, consumer organisations, campaign groups and charities that work together to raise public awareness, pressure companies, support workers and lobby governments and policy makers to bring about change.

highly valued³. Acquiring them was out of reach for most of the population: in the history of some societies clothes were so valuable that they were used as a currency⁴.

With the Industrial Revolution of the 1900s, factory-made, store-bought clothes became increasingly available. The United Kingdom (as well as other western countries) experienced a rapid and increasing growth in the garment industry, whose model was then disseminated through the ever expanding British Empire to other parts of the world.

Well into the twentieth century, clothes were costly so that they were mended, cared for and turned countless times. Most population had few outfits (one working/daily outfit and a more formal attire) and wore them out until they became threadbare (Cline, 2012).

But it wasn't until the end of World War II that clothing had become more accessible to most people, in great part owing to the trade liberalisation in Europe and Asia. This meant a removal or decrease of restrictions on the free exchange of different goods between nations. The trade liberalisation included the elimination or reduction of duties

3 There are even records of garments being left as inheritance to family members and close friends after death, for they were the most prized possessions. In Portugal, the historical records of the poverty alleviation religious institutions, such as the *Misericórdias* and *Venerável Ordem Terceira*, attest that people who donated to these organizations handed clothing items down to friends, relatives and to the poor (Lopes, 2001).

4 The use of clothes as currency has been recorded in various times in history and in different parts of the world. For example, in countries of the Silk Route, this precious natural fabric was used as a trade currency along the route (Xinrun, 2010). In Japan, after the shortage of copper in the mid-10th century, coin circulation was suspended, and rice, silk and clothes – that maintained a stable value – were used as substitute for the coins. Historical records from the Bank of Japan Currency Museum reveal that data (<http://www.imes.boj.or.jp/cm/english/history/7C/>). These products gained commodity money status, as they became stable criteria to evaluate the value of various goods.

and surcharges and other requirements. This promoted a free trade between countries, but most of all, as Thomas Friedman (2005) and others state, it was a way to industrialise economies of some Asian countries, while preventing the spread of communism over from China, Korea and the Soviet Union, and winning people over to democracy. So these authors are inclined to consider it to be a political rather than an economic decision. Eventually, the economy trend prevailed over the political one, as the nations from the global South wanted to put this business model at work in their countries. It resulted in the creation of numerous working places, and the West required more inexpensive produce. By the time the international trade had become more open in the 1960s, the garment industry then crossed borders and migrated to where labour was the cheapest and where the regulations were less restrictive or inexistent.

In the 1990s, the global clothing corporations and retail chains took hold of Europe and North America's fashion retailing business and spread thousands of stores in a great number of countries. But clothes still maintained highly-priced (in relation to an average income), which made buyers go shopping seasonally, twice a year.

The low price we pay for clothing at the present time is historically unprecedented. The cost of other commodities and services has soared – including education, healthcare, housing, gas and electricity – yet the average price of clothing has plummeted in recent decades. Apart from becoming affordable to the average shopper, clothes have undergone a total makeover, where they no longer imply some inherent compromise in style and quality, but are inspired in the latest runway trends. Thus buying on a budget has nowadays changed and shaped the entire concept of the apparel industry, and is presently seen as chic, practical and democratic. If we were to use a fashion jargon: fast-fashion is now 'a must have'.

Every year, around eighty billion garments are produced

worldwide (Siegle, 2011). As is well known in economics, lower prices stimulate consumption and at the current rate, northern western countries (such as the United States, but also several in Europe) are both buying and throwing away millions of garments a year.

Despite being based on the laws of supply-and-demand, the consequences of this change lay beyond the economy. There are also environmental consequences: buying a great number of outfits and treating it as they were disposable (and we are mainly talking about non-recyclable goods) places an added weight on the environment by increasing the levels of air pollution and groundwater contamination, uses up raw materials and destroys natural resources, and is unsustainable. The social consequences include the total disregard for human rights; the economical ones mean that we spend much more money under the illusion of low prices. And finally, the political consequences are brought about by the change – we favour, amongst other things, neoliberal politics and reinforce or condemn regimes that rule in the countries where we buy from.

It is important to note that due to the severe austerity measures over the last few years resulting in the high unemployment rates, stagnant or even diminishing wages, and also in the increase in individual and national debts, consumers have become more cautious and somehow more engaged and informed about the products they buy. Among other things they are more knowledgeable of who are the people behind the labels they purchase.

3. Made in Bangladesh': Those behind the label

From producer to consumer there is a long chain of players in the industry, made up of workers, labour sharks, factories, subcontractors, unions, governments, buying houses, middle men, middle men for the middle men, nongovernmental organizations (NGO's), importers, exporters, brands,

department stores, and you and me. Each takes a cut. Some play by the rules; some don't. Exploitation can occur at any level, except one – the workers aren't in a position to exploit anyone. (Timmerman, 2012: 8)

In April 2013, the horrific collapse of an eight-storey building in Dhaka, Bangladesh, was widely aired in the media, and alerted corporations, activists and consumers about the working conditions of the garment industry labourers. The Rana Plaza building, as it was known, housed an estimated 6.000 workers divided into three separate textile factories. The collapse took the lives of approximately 1.100 workers, hundreds were injured, and a great number of families distraught⁵.

After the rescuing teams had retrieved the bodies of the mortal victims, labour rights activists groups entered the ruins to find several labels of well-known retail brands, such as Benetton, Mango and Primark. So that was one of the locations where the mentioned companies had outsourced their textile manufacture to. Less than six months before, in November 2012, a fire had destroyed another textile factory (Tazreen Fashion) in the same district, killing over one hundred people.

Why should I choose to discuss the case of Bangladesh, and not of other countries like Cambodia, Honduras, India, Pakistan or China? First of all, because the labour in Bangladesh is probably the cheapest in the world, whereby a great percentage of child labour (children under the age of 15)

5 This incident was subject to great media attention from newspapers, television networks and the internet. Here are just a few examples: *The Independent* (UK), April 28, 2013 <http://www.independent.co.uk/news/world/asia/dead-and-alive-the-rubble-of-bangladesh-factory-collapse-gives-up-its-victims-8591238.html>; *The Huffington Post* (USA), May 6, 2013, http://www.huffingtonpost.co.uk/2013/05/02/primark-boycott-bangladesh_n_3201576.html

is used. Besides this, the country does not have many natural resources to support the industries that operate in its territory (unlike China, for example), and works as an outsourcing territory for multinationals. Also, surprisingly, NGOs and activists for labour rights have been seen to fight not against but in favour of the child labour (which will be discussed further in this section). Finally even though most of the clothing sold in retail stores in Portugal is made in Bangladesh, until the recent large scale work accidents that deserved much scrutiny of the media⁶, Bangladesh did not mean much to a Portuguese customer. It was just another name on the label. Compared to that of China, it was an untold story.

As just mentioned, Bangladesh offers the cheapest labour force in the world. Cheaper than China. In this country, the textile industry represents 76 percent of the annual export of about eight billion American dollars (Timmerman, 2012) and is expected to grow at least twice in less than a decade.

The first time that the western world got word on the labour conditions of the Bangladeshi workers has been the news report on American national television. In 1992, the NBC show 'Dateline' aired footage from inside a textile manufacture, featuring a Walmart production line where children as young as seven were operating heavy machinery and trimming clothing⁷. In their comments for those images and accusations of child labour and severe violations of human rights, Walmart directors argued that the people in Bangladesh were extremely malnourished anyway, so that the individuals from the footage, which looked like seven year old children, were actually adult Bangladeshi whose growth had been stunted (Timmerman, 2012).

6 <http://www.theguardian.com/sustainable-business/sustainable-fashion-blog/primark-label-cry-help-bangladesh-women-factories>

7 http://www.nbcnews.com/id/8243331/ns/dateline_nbc/t/human-cost-behind-bargain-shopping/#.U-CXZfldWa8

After this news story, the label ‘Made in Bangladesh’ became a synonym of ‘child labour’ – first in the United States and then in several other countries. Out of concern for the rights of children workers, the United States, as a nation, took action by boycotting the clothing made in that country. As a result, the Bangladeshi children and other textile industry workers joined in the protest organised by NGOs advocating the human rights *against* the American boycott. As a group, they stated that children and their parents did not want to lose their jobs, for they helped support their families, which was the most important thing for them (Timmerman, 2012).

Two years later, in 1994, the Bangladesh Textile Manufacturers and Exporters Association, under the pressure of the boycott and the damaged image of the ‘Made in Bangladesh’ label, ordered the factories under their power to let go all the children workers under the age of 14 without any material compensation. The local NGOs and labour unions protested this decision as out-of-work children flooded the streets of Dhaka. Responding to the crisis, the United States and the Bangladeshi government joined the efforts, along with international organizations such as the International Labour Organization (ILO) and the United Nations Children’s Fund (UNICEF), to fund schools for the displaced child workers until they were of working age. However, that never managed to put an end to the child labour in the country. It did nothing else but pushed these labourers away from the textile industry and into other industrial contexts albeit slightly raised the age requirement for young workers in the textile industry.

The high rates of child labour continued. According to the 2002/2003 National Child Labour Survey⁸ conducted by the Bangladesh Bureau of Statistics, 93 percent of working children were employed in the informal sector in Bangladesh,

8 The document can be found at www.ilo.org/ippecinfo/product/download.do?type=document&id=746

such as selling items to tourists in the streets, but also working in wielding shops or brick factories. Children continue making clothes for customers in Europe and in the United States, and about 4,9 million children of 5-14 years old hold other types of jobs.

Kelsey Timmerman, the author of *Where am I wearing?* (2012) discusses this idea with one of his informants in Bangladesh who pointed out to him that had the children the author saw at an underwear factory in Dhaka not worked there, they would have tried to gain money somewhere else, including doing things even more dangerous, harder and for less pay than working at the factory.

I would like to highlight that I do not condone child labour and the violation of children's rights, but the contestation of Bangladeshi NGOs, children and their parents for their right to work, calls for an urgent intercultural debate. It seems that it was not long ago that manufacturers in the 19th century England, industries preferred women and children workers for their abundance, cheap wages paid to them, and their docile temperament.

As cruel as it might sound to our western way of understanding – because child labour is a cultural and emotionally charged subject –, it is true the children workers in Bangladesh expressed their contentment for having a job, even when paid the equivalent of about 50 Euros a month. And they do not want the rest of the world population to boycott the products that they make as a way of protesting their working conditions. What they would like, and what they are beginning to fight for, is to work less hours a day and days a week, for better payment (more adequate living wages, considering their circumstances), and improve the safety conditions at work. In Bangladesh, the family and the community may mean a lot, but being able to provide for the family and close ones is even more important. It is a matter of honour. Considering this, an argument can be made that factories in Bangladesh that employ

children are doing good and westerners that call for the end of child labour are actually the ones who are doing them harm. The difficult question to discuss is the fact that not having children make clothes does not eliminate the reality that many children in Bangladesh must work, but it seems to help eliminate the North's responsibility in the matter.

The working conditions in Bangladesh's textile industry reflect the living conditions of the country where at least two million people are involved in the textile production.

Jeffrey Sachs, Director of the Earth Institute and Advisor, on issues concerning the Millennium Goals, to Ban Ki-Moon – the United Nations General Secretary – believes that the garment industry in Bangladesh and other developing countries constitutes an opportunity to become part of the 'global economic ladder'. In his book *The End of Poverty*, he states as follows:

Not only is the garment sector fueling Bangladesh's economic growth of more than 5 percent per year in recent years, but it is also raising the consciousness and power of women in a society that was long brazenly biased against women's chances in life. As part of a more general and dramatic process of change throughout Bangladeshi society, this change and others give Bangladesh the opportunity in the next few years to put itself on a secure path of long-term economic growth. (2005: 13)

In Bangladesh, women who have jobs are likely to have fewer children. Missing work while pregnant, having a baby, or caring for a new-born is, in a sense, expensive. Therefore, working women have fewer children to feed, clothe and keep healthy on more income. Sachs writes that in 1975 the average number of children a woman had in her lifetime in Bangladesh was 6.6. Today this number is 3.1. Educating and employing women is then considered by some authors, like Sachs, to be one of the best ways to reduce the poverty.

Another well-known personality who has taken interest in Bangladesh and on the development of the women's plight is a Nobel Prize laureate Muhammad Yunus⁹. In 1983, he founded the Grameen Bank which gives microcredit loans to people who were unable to secure a loan from other banks. To get a loan from his bank, a woman must find other women to form a small group. If she does not pay back her loan, it puts the other women in her group at risk regarding the future loans. In such a way the group provides a supporting network and a guarantee that loans are paid back. If a borrower cannot pay back the loan, she gives a poor impression on the other members of the group. There is no collateral damage as in the west, but rather social and communal consequences.

Data shows that about 98 percent of the Grameen Bank loans are paid back by a network of over seven million borrowers¹⁰. A first-time loan might be only of the equivalent to five euros. That is all it takes to set Bangladeshi women on their way to empowerment, and to allow them to imagine a future life for their children.

4. The brands and Corporate Social Responsibility: those on the label

Most companies in the North, especially in the United States, have developed codes of conduct for outsourcing their products abroad. Some align themselves with monitoring agencies and labour rights groups to do so. Labour rights

⁹ Muhammad Yunus is an economist better known as 'the banker of the poor'. He was awarded the Nobel Peace Prize in 2006, for the creation and implementation of the Grameen Bank in Bangladesh in 1983, "fueled by the belief that credit is a fundamental human right. His objective was to help poor people escape from poverty by providing loans on terms suitable to them and by teaching them a few sound financial principles so they could help themselves." (http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2006/yunus-bio.html)

¹⁰ <http://www.grameen-info.org/grameen-bank-at-a-glance/>

activists and trade unions make companies accountable for their codes of conduct and use government regulations to make sure that workers' rights are respected in their supply chains, that employees are guaranteed safe working conditions and paid wages which allow a dignified life. If basic workers' rights are not met, these individuals or organizations pressure the company to take action and make changes.

In the last few years, several binding agreements have been signed, such as the United Nations Global Compact¹¹, with thousands of companies endorsing its principles, including those on human rights and labour standards (Amis *et al.*, 2005). The International Labour Organization's Tripartite Declaration of Principles Concerning Multinational Enterprises and Social Policy¹², which focuses on labour rights, and the OECD Guidelines for Multinational Enterprises¹³, have also contributed to the creation of momentum for corporate action.

In June 2011, John Ruggie, United Nations Special Representative on Business and Human Rights, presented a set of *Guiding Principles on Business and Human Rights: Implementing the United Nations "Protect, Respect and Remedy" Framework*¹⁴ to the United Nations Human Rights Council. Building on his "Protect, Respect and Remedy" Framework, released in 2008, the Principles outline the state's

11 "The UN Global Compact is a strategic policy initiative for businesses that are committed to aligning their operations and strategies with ten universally accepted principles in the areas of human rights, labour, environment and anti-corruption. By doing so, business, as a primary driver of globalization, can help ensure that markets, commerce, technology and finance advance in ways that benefit economies and societies everywhere." (<http://www.unglobalcompact.org/AboutTheGC/>)

12 Available at http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_emp/---emp_ent/---multi/documents/publication/wcms_094386.pdf

13 Available at <http://www.oecd.org/corporate/mne/>

14 Available at http://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuidingPrinciplesBusinessHR_EN.pdf

duty to protect human rights, the corporation's responsibility to respect them, and the need for access to remedy. On June 16, in an unprecedented step, the UN Human Rights Council unanimously endorsed the Principles.

Most recently, in June 2014, the United Nations adopted what is considered to be an historic resolution¹⁵ which opens the ways to closely monitor the observance of human rights by multinationals across the globe. As a result of this voting in Geneva, the United Nations pledged to form a working group with the governments of different nations to create a legal framework that effectively commits states to monitor compliance with human rights. The idea is to create a binding treaty for all multinationals, so they can not violate human rights in countries where it has been ratified. An unprecedented process of negotiation has been set in motion/has begun. Before that, there were only standards for the protection of the interests of investors, such as the free trade agreements, but there were no binding international regulations with legal consequences for multinational corporations.

It is worthy of mention that the decision was not unanimous. It has caused quite a stir in the media, especially in blogs and across social networks. The votes distributed as follows: 20 votes in favour, 14 against and 13 abstentions. Countries like China, Russia, Cuba, India, and Venezuela voted in favour; whereas Germany, France and the United Kingdom (some of the major European Union economic powers), along with the United States of America, voted against. The former happen to be the countries that host the most powerful international companies with factories in the countries of the global South; protested and boycotted products from India and Bangladesh against the appalling working conditions, and also some of the countries that promoted projects for better working

15 A/HRC/26/L.22/Rev.1 whose draft is available at <http://business-humanrights.org/en/binding-treaty>

conditions and safety measures in impoverished countries. It seems like a paradox, which I will return to later.

The rights ensured by this UN Resolution include, among other things, the guarantee of decent working conditions in different countries, contributing to level wages and safety conditions of workers in India or Bangladesh with the ones of employees in western states, but also to combat soil and water pollution, as well as to disallow mistreatment and persecution of human rights defenders in the field. In total, more than 610 organizations from 95 countries have demanded the approval of this particular resolution of the United Nations, originally presented by Ecuador and South Africa, which opens new avenues for the important cause.

5. Consumers and the ‘perfect wardrobe’: those wearing the labels

If western consumers buy the garments made in specific countries, they would be contributing to an industry that depends on the labourers whose wages and quality of life would be unacceptable to western countries. But if they did not, the labourers might lose their jobs and find other ones that might be even more dangerous and poorly paid.

Consumers in the world are dismayed with the fashion industry because of its revealed links to enslavement, oppression and a cycle of waste and pollution. In this awareness process, several factors are to be taken into consideration, yet with caution. This would be the case regarding interventions of some activists and some sustainable development projects created in the west with the aim of promoting sustainable economic growth, the empowerment of vulnerable sectors of the population in different countries and communities while also aligning themselves with The

Millennium Development Goals¹⁶

If we were to analyse them thoroughly, these proposals seem (albeit unwillingly) to reinforce and perpetuate colonial relationships endured over centuries between the global North and the South. The ideas at the root of these projects stem from the western ‘developed’ countries as well as the responsibility over intellectual and creative work, while the manufacturing labour (under the North’s models and conditions) is still from the South. Besides this, the recent denial of representatives from these countries to ratify agreements to sanction the perpetration of human rights violations in other countries (where they seek labour from) adds fuel to the fire.

Consumers then have to align themselves with NGOs in their cause for making ethical choices: to buy national products rather than items manufactured in countries and by companies that violate human rights; to look for fair trade materials and unclutter their wardrobes.

6. Concluding remarks

The ugly reality is that we will not stop consuming. Money is valued more than ethics in the global market, and it will probably continue like that until companies, activists, and consumers start asking the questions about the origin of that money.

16 Such is the case of Fashion 4 Development (<http://www.fashion4development.com/>), that defines its mission in this way, in the project site: “F4D is a global awareness platform that goes beyond fashion and seeks to unite diplomacy, media, business and the creative industries to enact sustainable change. Utilizing fashion as a platform, F4D has successfully united organizations and people alike, to create awareness and improve the livelihood of societies at large in support of the United Nations Millennium Development Goals and “Every Woman Every Child” the initiative spearheaded by United Nations Secretary-General Ban Ki Moon.”

Should we be more ashamed that our clothes are made by adults and children who are badly paid, work countless hours in poor safety conditions, or that we live in a world where child labour is often necessary for survival?

I myself have no answer to this question, nor do I believe that there could be one easy (or possible) answer. What I wish to do is draw attention to the crucial role of the consumer: individual decisions are not too small and too insignificant to have any influence over the *status quo*. Given the depletion of natural resources and unprecedented pressure of the mass-production across the planet, it is high time for individual and collective actors to act wisely.

It is also important to go back to the work of John Ruskin and his reflections on the 19th century political economy. Being known as an art critic, Ruskin's views on the economy of his time were relatively unappreciated but remain relevant for the international trade questions and fast fashion consumerism we have been discussing throughout this article. In Ruskin's discussion on how merchants should provide for the nation and his argument that market actors have social responsibilities, in addition to his call for responsible consumption, there is a clear parallel with the concept (and the demand for) of Corporate Social Responsibility.

For Ruskin (using modern terms), the corporation should value the interest of all stakeholders, not merely the shareholding owning or company managers. As well as providing products that are socially useful, the good market actor should ensure that the 'soul' of the work force is well attended to. (May, 2010: 199)

This proposal was not focused on employment, but rather on the welfare of all contributing to production, thus emphasizing personal responsibility through consumption choices. This reinforces the connections between the increase

of consumerism, the fast-fashion supply chain, activism and labour rights, and the rise of Corporate Social Responsibility.

As the concept of Corporate Social Responsibility continues to grow in importance and significance, so too should the concept of ‘Consumer Social and Ethical Responsibility’ (CSER) – an idea that I wish to suggest, based on the same social and ethical considerations that John Ruskin had reflected upon. What I mean by CSER is that engaged customers should be made aware of the responsibility that goes beyond the simple acquisition of goods and which incorporates ethical values and responds to the social environment. Just like we tend to make healthy choices in food and other aspects of lifestyle, so we should do in fashion. Apart from making choices, we should also take action to ensure the viability of sustainability measures in the long term.

As consumers we can go shopping with a keener eye for ecological materials, prioritizing sustainable fibres, be aware of alternative designers and labels that make sure that they leave a low environmental footprint and value social justice concepts such as fair-trade.

It can be an individual project or a collective one, by making friends, families, and others with whom we interact on a regular basis, to become aware of our choices and the reasons behind them, and by this way integrate the human rights into our shopping decisions and other lifestyle choices.

REFERENCES

Amis, Lucy, Peter Brew and Caroline Ersmarker (2005), ‘Human Rights: it is your business - The case for corporate engagement’, available at http://commdev.org/files/1154_file_Human_Rights_It_Is_Your_Business.pdf

Carroll, Archie B. and Kareem M. Shabana (2010), ‘The Business Case for Corporate Social Responsibility: A Review of Concepts, Research and Practice’, *International Journal of Management Reviews*, Volume 12, 1: 85–105.

Cline, Elizabeth (2012). *Overdressed: The Shockingly High Cost of Cheap Fashion*, Portfolio/Penguin, London.

Friedman, Thomas (2005). *The World is flat: a Brief History of the Twenty First Century*. Farrar, Strauss and Giroux: New York.

Joy, Annamma, John F. Sherry, Jr, Alladi, Venkatesh, Jeff Wang and Ricky Chan (2012). 'Fast Fashion, Sustainability, and the Ethical Appeal of Luxury Brands', in *Fashion Theory*, Volume 16, Issue 3: 273 – 296.

Lopes, Maria Antónia (2001). *Pobreza, assistência e controlo social. Coimbra (1750-1850)*, Centro de História da Sociedade e da Cultura, Palimage Editores, Coimbra.

May, Christopher (2010), "John Ruskin's Political Economy; 'There is No Wealth but Life'", *The British Journal of Political Economy*, volume 12: 189-204.

Sachs, Jeffrey (2005), *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time*, Penguin Press, New York.

Siegle, Lucy (2011). *To die for: Is fashion wearing out the world?*. HarperCollins, London.

Timmerman, Kelsey (2012). *Where am I Wearing: A Global Tour to the Countries, Factories, and People That Make Our Clothes*. John Wiley and Sons Inc., New York.

UM OLHAR CRÍTICO SOBRE O CONCEITO DE DEFENSOR/A DOS DIREITOS HUMANOS: APONTAMENTOS SOBRE O CARÁTER UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS E SOBRE VIOLÊNCIA*

Marina Lourenço-Yılmaz**

1. Introdução

Em 1998, na noite do quinquagésimo aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), após debates e negociações que estenderam-se por mais de uma década, a Assembleia Geral das Nações Unidas adotou a Declaração sobre os Defensores de Direitos Humanos.¹

* Este trabalho é cofinanciado pelo Fundo Social Europeu, através do Programa Operacional Potencial Humano e por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito da Bolsa de Doutoramento com a referência PD/BD/52280/2013.

** Doutoranda do programa *Human Rights in Contemporary Societies*, do Centro de Estudos Sociais (CES)/Instituto de Investigação Interdisciplinar (III) da Universidade de Coimbra (marinalourenco@ces.uc.pt).

¹ Declaração sobre o Direito e a Responsabilidade dos Indivíduos, Grupos ou Órgãos da Sociedade de Promover e Proteger os Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais Universalmente Reconhecidos, Resolução 53/144 da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 9 de Dezembro de 1998. A tradução oficial a partir do inglês utiliza artigo definido masculino, referindo-se sempre a “defensor” ou “defensores”. Para assinalar a preocupação com as questões de género, a autora prefere utilizar os artigos feminino e masculino (o/a, os/as, defensor/a, defensores/as), ou a sigla DDH, sempre que possível. Do mesmo modo, a autora somente utiliza a expressão “Direitos do Homem” em citações literais de documentos

Embora a figura do/a defensor/a dos direitos humanos não seja nova, a adoção da declaração representou um importante marco para a defesa dos direitos humanos por constituir-se na primeira instância de reconhecimento legal internacional do termo. A declaração foi ainda considerada um importante marco por ser a primeira vez no sistema internacional de direitos humanos em que um documento foi além da proteção a direitos e a sujeitos de direitos para proteger os próprios agentes que promovem, protegem e defendem os direitos humanos (Jaraisy e Feldman, 2013: 422).

A mobilização internacional em torno da noção de defensor/a dos direitos humanos originou-se a partir da percepção da necessidade de encorajar e apoiar indivíduos e grupos a trabalhar na promoção do cumprimento efetivo dos direitos humanos (Forst, 2008), mas também da coincidência das necessidades de proteção comuns a ativistas e defensores/as dos direitos humanos em todo o mundo.

Desde então, o termo defensor/a de direitos humanos tem sido progressivamente adotado por instituições intergovernamentais, organizações não-governamentais (ONGs) nacionais e internacionais, movimentos sociais em geral e – talvez em menor escala – meios de comunicação hegemônicos, sugerindo a sua incontestada aceitação. Diversos mecanismos de controlo, apoio e proteção têm sido criados para tratar do tema internacionalmente, regionalmente e a nível nacional. Depois de mais de quinze anos de existência, o enquadramento jurídico-político da noção de defensor/a de direitos humanos está firmemente estabelecido, compreendendo uma rede complexa de agentes públicos e não-governamentais que coordenam uma vasta gama de mecanismos de *advocacy*, formação, financiamento, e segurança direta.

Embora diferentes *stakeholders* tenham sido rápidos em

oficiais, substituindo-a por “Direitos Humanos” sempre que possível.

adotar a terminologia consolidada pela declaração (o que não quer dizer que a sua aplicação se tenha dado de forma consistente e coerente), e apesar das dificuldades que a prática dos direitos humanos revelou em relação à própria definição de DDH, ainda pouca ou nenhuma discussão crítica dedicou-se ao tema. Tendo em conta que a definição de DDH cristalizada pela Organização das Nações Unidas (ONU) pressupõe uma aceitação incontroversa da universalidade dos direitos humanos e o compromisso com o trabalho pacífico, este ensaio propõe-se a apresentar algumas das implicações de tais pressupostos, apontando alguns dilemas e contradições em relação à própria noção de DDH e a sua aplicação em diferentes contextos.

2. A noção de defensor/a dos direitos humanos

A Declaração das Nações Unidas sobre Defensores dos Direitos Humanos de 1998 é considerada um marco legal para o reconhecimento internacional dos indivíduos e grupos que trabalham com direitos humanos e da sua necessidade de proteção. Sendo uma declaração, e portanto de natureza não-vinculativa, tem força jurídica limitada. Entretanto, não devem ser menosprezados nem a sua importância como instrumento de mobilização de proteção internacional para defensores/as em risco, nem o seu mérito por formalizar a própria noção de defensores/as de direitos humanos.

Embora o termo defensor (ou defensora) de direitos humanos esteja ausente do texto da declaração, sua definição é extraída do artigo 1º, o qual estabelece que “[t]odas as pessoas têm o direito, individualmente e em associação com outras, de promover e lutar pela proteção e realização dos direitos humanos e das liberdades fundamentais a nível nacional e internacional.” Além disso, o artigo 18 do mesmo documento acrescenta que “[t]odos têm deveres para com a comunidade e no seio desta” e que

[o]s indivíduos, grupos, instituições e organizações não governamentais têm também um papel importante a desempenhar e a responsabilidade de contribuir, conforme necessário, para a promoção do direito de todos a que reine, no plano social e no plano internacional, uma ordem capaz de tornar plenamente efetivos os direitos e liberdades enunciados na Declaração Universal dos Direitos do Homem.

A fim de esclarecer o conceito DDH e melhor explicar o conteúdo da Declaração de 1998 em uma linguagem menos técnica, o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (ACNUDH) publicou o Folheto Informativo n.º 29, acrescentando que a expressão *defensor dos direitos humanos* refere-se “à pessoa que, individualmente ou junto com outras, esforça-se em promover ou proteger esses direitos [e que DDH são identificados/as] sobretudo pelo que fazem” (ACNUDH, 2004: 3).² O documento acrescenta ainda que o termo é melhor explicado pela descrição das atividades desempenhadas por defensores/as e por alguns dos contextos em que eles/as trabalham, esclarecendo que DDHs podem ser pessoas que defendem direitos humanos através das suas atividades profissionais (trabalho remunerado ou voluntário), ou em contexto não-profissional. Finalmente, e mais relevante para a presente discussão, o documento explica que, embora não existam qualificações exigidas para o reconhecimento como defensor/a dos direitos humanos, DDHs devem aceitar o carácter universal dos direitos humanos e suas ações devem ser pacíficas, aspetos a que devemos retornar em breve.

Apesar desses esforços para proporcionar uma compreensão mais clara do conceito de defensor/a dos direitos humanos, o termo continua aberto a diferentes interpretações e “[s]e o rótulo de ‘DDH’ aplica-se ou não a um ator específico

² Tradução livre. A maior parte das obras e documentos consultados estão redigidos em espanhol ou inglês. Todas as citações foram feitas em língua portuguesa, com tradução livre da autora.

pode ser controverso entre aqueles que trabalham em apoio a DDHs e entre os/as próprios/as defensores/as dos direitos humanos” (Nah *et al.*, 2013: 403). Inspirados pela Declaração das Nações Unidas, subsequentes declarações, documentos e políticas adotadas por organizações intergovernamentais regionais como o Conselho da Europa, a União Europeia, a União Africana, e a Organização dos Estados Americanos, tendem a replicar a imprecisão da noção de DDH formulada pela ONU, uma vez que limitaram-se, em sua maioria, a reproduzir o conceito expresso na declaração de 1998.

Estrategicamente, a Declaração e os demais documentos que a sucederam evitaram a formulação de uma definição demasiado restritiva do termo. Se por um lado uma definição mais ampla deixa espaço para uma maior flexibilidade na prática dos direitos humanos, permitindo maior capacidade de adaptação e respostas às mudanças no padrão de ataques contra defensores/as dos direitos humanos, bem como alterações nas formas de ativismo em direitos humanos em geral, por outro também dá lugar a recorrentes arbitrariedades e a práticas inconsistentes e questionáveis, com graves consequências.

Como já mencionado, o Folheto Informativo publicado pelo ACNUDH afirma que nenhum requisito especial é exigido de pessoas ou grupos para que sejam reconhecidos como defensores/as de direitos humanos. Entretanto, acrescenta que “o ‘nível’ exigido de um defensor dos direitos humanos é uma questão complexa, e [que] na Declaração indica-se claramente que os defensores têm tanto responsabilidades como direitos” (ACNUDH, 2004: 10), destacando três questões fundamentais, nomeadamente a aceitação do caráter universal dos direitos humanos, a validade dos argumentos apresentados e o caráter pacífico das ações.

3. Dilemas e contradições

O Folheto Informativo do ACNUDH parece cair em contradição. Primeiro afirma a ausência de qualificações necessárias para que uma pessoa seja considerada um/a defensor/a dos direitos humanos, criando a ilusão de uma categorização abrangente, para apenas depois estabelecer três requisitos restritivos, a que o documento prefere chamar de “nível” (ACNUDH, 2004: 10), nomeadamente a aceitação da universalidade dos direitos humanos, a validade dos argumentos apresentados, e a natureza pacífica do trabalho, ou comprometimento com atividade não-violenta. Nas secções que se seguem, proceder-se-á à discussão de cada um desses aspetos.

3.1. O carácter universal dos direitos humanos

Tendo em conta o artigo 18 da Declaração sobre os DDH, o qual estabelece os deveres e responsabilidades dos defensores dos direitos humanos, e também o preâmbulo da mesma Declaração e, de facto, o próprio título do documento, o Folheto do ACNUDH explica que “[o]s defensores dos direitos humanos devem reconhecer o carácter universal dos direitos humanos, conforme se proclama na Declaração Universal dos Direitos Humanos” (ACNUDH, 2004: 10-11). Embora aparentemente simples, esta exigência suscita algumas questões relevantes, sendo a mais evidente delas provavelmente o facto do debate universalidade-versus-relativismo-cultural dos direitos humanos não ser pacífico como a redação da Declaração e do Folheto do ACNUDH parecem insinuar.

Como observam Jaraisy e Feldman (2013), a propósito da sua experiência nos Territórios Palestinos Ocupados (TPO), a própria expressão “universalidade dos direitos humanos” pode ser estranha a muitos ativistas:

ora por não estarem familiarizados com a disciplina dos direitos humanos e com a noção de universalidade, ora porque se oponham a essa noção, por exemplo, por considerarem-na paternalista, ou simplesmente inadequada. Mesmo quando os ativistas não contestam explicitamente a “universalidade dos direitos humanos”, como é mais frequentemente o caso, como é que se demonstra uma “aceitação” positiva desta ideia (cf. *supra*: 427)?

Ainda de acordo com os autores, num contexto militarizado ocupado por comunidades conservadoras, como os TPO, possivelmente têm lugar outros dilemas. Ativistas de direitos humanos em tal contexto podem sentir-se compelidos a priorizar uma agenda de direitos humanos (como a independência e o direito à autodeterminação) em detrimento de outra (como por exemplo os direitos de LGBT ou das mulheres). Será que o seu silêncio relativamente a certas violações dos direitos humanos implica a sua negação desses direitos, e por conseguinte uma rejeição da universalidade dos direitos humanos (cf. *supra*: 428)?

Vale ressaltar que o que se pretende aqui não é argumentar contra ou a favor de uma suposta universalidade dos direitos humanos, mas sublinhar que a noção de um caráter universal dos direitos humanos, em si, não é universal, já que não são poucas as vozes que o questionam ou que defendem o seu contrário. Ao exigir de DDHs que reconheçam um caráter universal aos direitos humanos, o que a Declaração faz é privilegiar uma noção particular de direitos humanos, a liberal hegemônica, como se fosse a única existente e possível.

Já não são poucas as vozes que têm denunciado as origens ocidentais e liberais dos direitos humanos. Sem menosprezar a importância da Declaração Universal dos Direitos Humanos, é importante contextualizá-la: “não podemos ocultar que seus fundamentos ideológicos e filosóficos, ou seja, culturais, são puramente ocidentais”

(Herrera Flores, 2008b: 31). A história oficial dos direitos humanos, essa que fala das revoluções francesa e norte-americana e do Holocausto, mas se esquece da Revolução Haitiana, descreve um sistema de direitos humanos que surge, “complexamente, de lutas sociais que contêm interesses, racionalidades, utopias e também desgarramentos, enfrentamentos, destruição e morte” (Gallardo, 2011: 52), mas que ao final quer parecer neutra, universal e apolítica.

Boaventura de Sousa Santos, por exemplo, argumenta que “[n]ão há, de fato, direitos humanos universais, que são sentidos por todas as diferentes culturas do mundo como seus. A Declaração Universal foi produzida por um grupo muito pequeno de países, e sua universalidade é falsa no sentido sociológico, político e cultural” (Santos, 2007: 117-118). Para o teórico, os direitos humanos só são universais do lado eurocêntrico, mas não para os que partilham cosmovisões diversas (Santos, 2015: 21). Balakrishnan Rajagopal (2003: 172) sinaliza um notável paradoxo: “embora o Terceiro Mundo seja a principal arena de implementação do direito dos direitos humanos, ele não figura de forma alguma nas versões dominantes da história da origem e evolução do discurso de direitos humanos.”

José-Manuel Barreto (2013: 9) sublinha que é precisamente o caráter abstrato da teoria de direitos humanos dominante, bem como o seu destacamento dos contextos e subjectividades que a originaram, que permitem a sua pretensão universal.

Sem descartar o discurso dos direitos humanos como uma das possíveis e válidas linguagens sobre a dignidade humana, Santos invoca a necessidade de uma “ecologia de concepções de dignidade” (Santos, 2007: 118).

Mais uma vez vale sublinhar que essa constatação não tenciona minorar a importância da DUDH nem da noção de direitos humanos. Ao contrário, contextualizá-los, tal como demandam as teorias críticas, é fundamental para permitir a sua

sobrevivência e renovar a sua capacidade de gerar esperanças nas lutas pela dignidade humana e contra a injustiça e a exploração. São, aliás, essas lutas “que têm permitido que o conceito se ‘universalize’ como base ética e jurídica de toda prática social dirigida a criar e garantir instrumentos úteis para poder aceder aos bens materiais e imateriais exigidos para viver com dignidade” (Herrera Flores, 2008b: 32).

3.2. A validade dos argumentos

O Folheto Informativo do ACNUDH explica que a validade dos argumentos defendidos não é requisito para o reconhecimento de um/a defensor/a dos direitos humanos: “[n]ão é imprescindível que os argumentos apresentados sejam corretos para ser um autêntico defensor. O mais importante é *se a pessoa defende ou não um direito humano*” (ACNUDH, 2004: 11; grifo da autora).

Ora, a questão que se coloca naturalmente é: o que são, afinal, os direitos humanos? Como produto da modernidade, e como tal centrados na noção moderna de juspositivismo, os direitos humanos, na sua conceção hegemónica, são entendidos como correspondentes às normas legais ou jurídicas reconhecidas por autoridade competente (Gallardo, 2011: 38). E se são parte do direito internacional, os direitos humanos só podem ser criados a partir do que é aceite como fonte de direito internacional que, consoante o artigo 38 do Estatuto do Tribunal Internacional de Justiça, são as convenções internacionais, o costume internacional, os princípios gerais de direito, a jurisprudência, e a doutrina. O quadro internacional de direitos humanos, assim, corresponde aos mecanismos (tratados, órgãos de monitorização e agências) desenvolvidos no seio das Nações Unidas. Regionalmente, outros sistemas de direitos humanos foram criados no âmbito de organizações regionais (Concelho da Europa, União Europeia, Organização dos Estados Americanos, União Africana), sob a lógica de que a proximidade geográfica resultaria em maior efetividade tanto

na criação dos instrumentos de direitos humanos, como na sua aplicação e monitorização. Ainda a partir de uma concepção hegemónica dos direitos humanos, são esses entes os únicos com legitimidade para criar normas direitos humanos.

Mesmo sem extrapolar os limites de uma concepção juspositivista de direitos humanos, a exigência de que a pessoa defenda um direito humano a fim de ser reconhecida como DDH suscita contradições difíceis de contornar. Se somente são válidos aqueles direitos já reconhecidos pela lei, de que lei é que se está a falar – o direito nacional ou internacional? Além da aberração de uma mesma pessoa ser considerada ou não DDH consoante a legislação em vigor em cada território, tal entendimento pode trazer outras consequências negativas como engessar a própria a evolução dos direitos humanos. Não raro tribunais nacionais e internacionais consolidam novas interpretações de convenções de direitos humanos mais progressivas e mais abrangentes do que o entendimento que se tinha dessas normas ao tempo da adoção do tratado, e essas decisões são, quase sempre, motivadas por litigância estratégica ou pela repetição de pedidos que forcem a lei para além dos seus limites.

Entretanto, teóricos críticos como Joaquín Herrera Flores já alertaram para a distinção entre os direitos humanos e as normas internacionais que os regulam, ou em outras palavras, os sistemas de garantia e aquilo que se pretende garantir (2008: 12-13). Nas provocativas palavras do autor chileno, “se os direitos humanos se confundem com as normas internacionais de direitos humanos, o direito internacional dos direitos humanos não seria mais que o direito internacional do direito internacional” (cf. *supra*: 13). Uma teoria crítica de direitos humanos, portanto, rejeita a ideia de juspositivismo. O que propõe Herrera Flores com a sua teoria crítica é que compreendamos os direitos humanos como processos. Nas palavras próprio autor, “[o]s direitos humanos, mais que direitos ‘propriamente ditos’ são processos; ou seja, o

resultado, sempre provisional, das lutas que os seres humanos põem em prática para poder aceder aos bens necessários para a vida” (cf. *supra*: 22).

Também Frans Viljoen (2012: xiii ss.) invoca a necessidade de distinguirmos entre “direitos humanos” e o “direito dos direitos humanos” (ou o quadro jurídico regulador dos direitos humanos): este é apenas a forma através da qual os valores de direitos humanos foram concretizados em algum tipo de regra (direito positivo, costumes, acordos, etc.).

As convenções internacionais apenas reconhecem, e não da forma apolítica como a concepção liberal hegemónica insiste em fazer parecer, os direitos humanos sob a forma de direito, de regras com força jurídica, mas não lhes dão origem. Os tratados de direitos humanos são sempre o resultado de uma negociação, muitas vezes longa e complexa, entre diferentes países com agendas diversas e sistemas jurídicos díspares. O que acaba por ser incluído ou não num determinado documento antes assinala o resultado dos compromissos a que se pôde chegar, sem dizer muito sobre a natureza das reivindicações a respeito das quais não se conseguiu acordar.

Se indivíduos ou grupos têm uma reivindicação a qual percebem como um direito humano, mas que (ainda) não é política ou legalmente reconhecida como tal, de acordo com o conceito de DDH adotado oficialmente pela ONU, esses sujeitos não serão considerados defensores. Tal entendimento restritivo da noção de DDH pode excluir potenciais “defensores autênticos” (para utilizar a terminologia do Folheto) dos mecanismos de proteção existentes, além de ser extremamente limitador dos ativismos e desencorajador de argumentações mais progressivas que desafiem os limites legais dos direitos humanos.

3.3. Considerações sobre violência

O terceiro requisito exigido de defensores/as dos direitos humanos é que seu trabalho seja pacífico. Embora não se

pretenda aqui defender o uso de violência como ferramenta de luta por direitos e contra injustiça e exploração, um olhar mais demorado sobre esta exigência revela alguns dilemas. Sendo a paz definida principalmente em termos negativos como a ausência de violência (Galtung, 1969), esta secção pretende trazer à discussão algumas considerações sobre violência, inspirando-se sobretudo nas obras de Johan Galtung, Frantz Fanon e David Harvey. Se a defesa dos direitos humanos deve obedecer os limites da ação pacífica, estudar a violência e a sua relação com os direitos humanos é fundamental para melhor compreender as limitações do conceito de DDH no formato cristalizado pelas Nações Unidas, bem como implicações resultantes da mobilização do aparato criado a partir da noção dominante de DDH em diferentes contextos. “Se a ação de paz deve ser tida em alta consideração porque é ação contra a violência, então o conceito de violência deve ser amplo o suficiente para incluir as variedades mais significativas, mas específico o bastante para servir como base para ação concreta” (cf. *supra*: 168).

Galtung, rejeitando o limitado conceito de violência que considera a violência como incapacitação somática ou privação de saúde como consequência intencional da ação de um ator, defende um conceito mais alargado. Seu ponto de partida é que a noção de que

a violência está presente quando seres humanos estão a ser influenciados de forma que as suas realizações reais [o que é] e mentais estão abaixo das suas realizações potenciais [o que poderia ter sido] [...]. A violência é o que aumenta a distância entre o potencial e o real, e que impede a diminuição dessa distância (cf. *supra*).

Partindo dessa noção, Galtung indica seis importantes dimensões da violência: (1) a distinção entre violência física (que atua no corpo) e psicológica (que atua na alma); (2) a distinção

entre influência negativa (por punição) e positiva (por recompensa); (3) a existência ou não de um objeto que é magoado (“podemos falar de violência quando nenhum objeto físico ou biológico é magoado?”); (4) a existência ou não de um sujeito agente (“podemos falar de violência quando ninguém está a cometer violência direta [...]?”); (5) a distinção entre violência intencional e não intencional; e (6) a distinção tradicional entre os níveis manifestos (observáveis) e latentes (“não estão lá, mas podem facilmente produzir-se”) (cf. *supra*: 170).

A quarta distinção, nomeadamente se há ou não um sujeito (pessoa) que atua, é a mais importante e refere-se precisamente ao principal aspeto que desperta o nosso interesse no trabalho de Galtung: a noção de violência estrutural (ou indireta, em oposição à pessoal ou direta). Na violência do tipo estrutural, as consequências danosas não podem ser atribuídas a uma pessoa ou ator concretos, mas estão incorporadas na estrutura ou sistema.

A violência estrutural manifesta-se como distribuição desigual de poder (especialmente o poder de decidir sobre a distribuição de recursos), e desiguais oportunidades de vida que dela resultam (cf. *supra*: 171). Nas palavras de Galtung,

o ponto importante aqui é que se as têm fome quando isso é objetivamente evitável, então violência é cometida, independentemente de haver uma relação clara de sujeito-ação-objeto, como durante um assalto ontem ou se tal relação não existe, como na forma como as relações económicas globais são organizadas hoje (cf. *supra*).

Ao contrário da violência estrutural ou indireta, a violência que tem uma clara relação sujeito-ação-objeto é manifesta, visível como ação, facilmente capturada e expressada verbalmente. Ausente dessa relação, a violência estrutural está incorporada no sistema, podendo também ser referida como injustiça social (cf. *supra*).

Partilhando das inquietações de Galtung, Rob Nixon desvelou a noção de *violência lenta* (“slow violence”), “que ocorre gradualmente e fora do campo de visão, uma violência de destruição retardada que é dispersa pelo tempo e espaço, uma violência desgastante que tipicamente sequer é vista como violência” (2011: 2). Nixon ressalta a urgente necessidade de complicar as concepções atuais de violência, de forma a ir além dos factos espectaculares e que sejam dignos de notícia nos média sensacionalistas, para incluir também a violência que prolonga-se no tempo e nos corpos (cf. *supra*: 3).

O trabalho do teórico marxista David Harvey traz à presente discussão um importante contributo ao assinalar a violência inerente ao sistema capitalista. O capitalismo contemporâneo, observa Harvey, alimenta a violência de género e a desumanização das pessoas de cor (2014: 8). A proteção de direitos de propriedade e a preservação do regime individualizado de propriedade privada, aspetos centrais do capitalismo, só podem ser articulados através de um estado capitalista que detém o monopólio dos meios de violência, associado com a extensão do estatuto de pessoa jurídica a poderosas instituições e corporações (cf. *supra*: 42). A incessante acumulação de capital requer a expansão do regime neoliberal de direitos por todo o mundo através de violência, práticas imperialistas, ou acumulação primitiva, a qualquer custo (Harvey, 2005: 181).

Além disso, a mercantilização do trabalho, da terra, e do dinheiro apoiou-se historicamente na violência e na espoliação, que por sua vez serviram de base para a criação do capital, foram centrais para o colonialismo, e nunca desapareceram:

[as] terras comuns foram cercadas, divididas e acondicionadas para a venda como propriedade privada. O ouro e a prata que constituíram as primeiras *commodities* monetárias foram roubados das Américas. O trabalho foi forçado para fora da terra e rumo a um estatuto de trabalhador assalariado “livre”

que poderia ser explorado livremente pelo capital, quando não completamente escravizado ou em servidão (cf. *supra*: 57).

Como observa Harvey, as políticas de acumulação por espoliação do acesso à terra, à água, e a outros recursos naturais são visíveis nas chamadas grilagens de terras em toda a África, América Latina e Ásia, incluindo na China, mas também nos Estados Unidos, através de

táticas de domínio eminente, juntamente com a brutal onda de encerramentos que levou a perdas maciças não só de valores de uso (milhões tornaram-se sem-abrigo), mas também de poupanças duramente conquistadas e de valores incorporados nos mercados imobiliários, para não falar da perda de pensões, de cuidados de saúde e de direitos e benefícios educacionais (cf. *supra*: 58).

Além disso, assinala o teórico, “[o] divórcio histórico entre o trabalho e o acesso aos meios de produção implicou uma longa e contínua história de violência e coerção em nome da liberdade de acesso do capital ao trabalho assalariado” (cf. *supra*: 207).

Em relação, por exemplo, ao direito à cidade, Harvey sublinha que a “[v]iolência é necessária para construir o novo mundo urbano sobre os escombros do antigo” (2008: 33). Em nome de uma melhoria cívica e renovação, vários projetos de urbanização em todo o mundo têm expropriado os pobres e removido a classe trabalhadora do centro das cidades, numa tentativa de exercitar “níveis suficientes de vigilância e controlo militar [... de forma a] garantir que movimentos revolucionários possam ser facilmente mantidos sob controlo” (cf. *supra*).

Movimentos sociais contemporâneos tentaram desafiar esse sistema propondo processos pacíficos para a mudança social e governança democrática, dos quais os mais recentes e conhecidos

exemplos provavelmente sejam as praças Tahrir, Syntagma e Taksim, mas foram confrontados com brutalidade e violência policial e estatal (Harvey, 2014: 266). O próprio David Harvey já havia alertado que o único medo das classes superiores “é de movimentos políticos que as ameaçam com expropriação ou violência revolucionária [... Eles] raramente, ou nunca, renunciaram voluntariamente nada em seu poder” (2005: 153). Como André Gorz apontou em sua *Crítica da Razão Económica* (1989: 86), “[a] cultura da vida cotidiana é – com toda a ambiguidade perturbadora que esta criação antinómica contém – uma cultura de violência, ou, na sua forma mais extrema, uma sistemática, ponderada, sublimada, agravada cultura da barbárie.”

Essas reflexões remetem-nos à obra de Frantz Fanon, que chocou muitos com a sua defesa da violência necessária e rejeição do compromisso. Ao argumentar que o colonialismo “é a violência em seu estado natural e que só sucumbirá quando confrontada com superior violência” (1961: 48), Fanon confrontou o mundo com a difícil questão da possibilidade da não-violência na luta contra a violência estruturada e sistemática do colonialismo. Por que as pessoas deveriam ser persuadidas sobre as virtudes da tolerância quando confrontadas com o intolerável (Marcuse, 1965)?

No prefácio ao clássico de Fanon, Jean-Paul Sartre expõe a questão da violência de forma provocativa:

é necessário compreender isto: se a violência tivesse começado esta noite, se nunca a exploração nem a opressão tivessem existido na face da terra, talvez a não-violência alardeada pudesse apaziguar a contenda. Mas se o próprio regime e até os vossos não-violentos pensamentos estão condicionados por uma opressão milenar, vossa passividade só serve para vos colocar do lado dos opressores (*in* Fanon, 1961: 24).

Não se pretende aqui levantar a questão da violência mais do que fez Fanon porque sejamos a favor dela, nem o era o

próprio Fanon, ou Harvey, mas sobretudo porque a violência parece estar tão profundamente enraizada nas formas de organização social, que chega a parecer natural e incontornável. Buscou-se, entretanto, ressaltar a violência, nem sempre evidente, que subjaz e sustenta a ordem vigente. A questão que se coloca é precisamente a da justiça ou da razoabilidade de impor aos ativismos a exigência da não-violência.

Diante dessa reflexão, voltamo-nos outra vez ao trabalho de Johan Galtung sobre a violência estrutural. Ressaltando que a distinção entre violência pessoal e estrutural pode não ser sempre clara, Galtung pergunta se um tipo de violência é necessária ou suficiente para abolir o outro tipo (1969: 181). Essa questão dá origem a outras quatro: (1) é a violência estrutural suficiente para abolir a violência pessoal? (2) É a violência estrutural necessária para abolir a violência pessoal? (3) É a violência pessoal suficiente para abolir a violência estrutural? E, finalmente, (4) é a violência pessoal necessária para abolir a violência estrutural? A última questão, obviamente, é a de maior relevância para a presente discussão. Sem expandir a argumentação de Johan Galtung a esse respeito, o que fugiria à temática deste trabalho, é suficiente dizer que o teórico combate a ideia de que a violência pessoal seria necessária para abolir a violência estrutural em três diferentes níveis: empírica, teórica e axiologicamente. Embora reconhecendo o apelo revolucionário da proposição, Galtung não está convencido da possibilidade de sustentar a crença na necessidade (nem suficiência) de uma forma de violência para combater a outra (cf. *supra*: 182).

Como já foi mencionado, pouco se tem refletido sobre a questão dos/as defensores/as dos direitos humanos. O trabalho de Jaraisy e Feldman, embora concentrando-se na sua experiência particular como advogados de direitos humanos que trabalham juntamente com residentes nos TPO, com todas as especificidades impostas por um contexto de ocupação

militar, é muito esclarecedor para a presente discussão porque destaca algumas consequências da aplicação da noção de DDH, e do aparato que a acompanha, naquele contexto. Refletindo sobre essa experiência, os autores explicam que

há uma lacuna considerável entre a noção de resistência não-violenta em teoria e o modo pelo qual a luta é realizada na prática. As manifestações semanais tornaram-se um local de confronto contínuo entre manifestantes e as forças militares no terreno, com ambos os lados a exercer violência em algum ponto ou outro: o exército emprega força, muitas vezes excessiva, para dispersar as manifestações, e alguns manifestantes, principalmente os jovens (“Shabab”), atiram pedras contra os soldados. No que é um ritual rotineiro, é muito difícil localizar a origem específica de violência. Do ponto de vista dos manifestantes, eles estão exercendo o seu legítimo direito de protestar contra um regime ilegítimo e contra as suas ações ilegais que violam os seus direitos humanos básicos, enquanto do ponto de vista dos militares, quase todo ato de protesto é considerado uma “perturbação da ordem pública”, uma vez que sob o regime militar na Cisjordânia o direito de protestar não existe, quer a nível normativo ou prático (2013: 423).

Essa narrativa remete à famosa frase de autor desconhecido “one man’s terrorist is another man’s freedom fighter” (ou o terrorista de uns é o herói de outros). Os emblemáticos casos de *whistleblowers* como o fundador da organização WikiLeaks, Julian Assange, o ex-analista informático Edward Snowden, ou a ex-militar norte-americana Chelsea Manning, ou ainda exemplos históricos como Nelson Mandela, Steve Biko, Malcom X, ou Che Guevara, indicam que este debate é, mais do que nunca, de extrema relevância e urgência.

4. Considerações Finais

A relação entre defesa dos direitos humanos e violência é provavelmente mais explícita na noção de intervenção humanitária (Dunér, 2001: 46). Essa não é, contudo, a única situação em que essas duas temáticas se cruzam. Como se procurou destacar neste ensaio, a intersecção entre ambas é muito mais profunda do que o discurso hegemónico dos direitos humanos deixa parecer.

No seu prefácio à obra de Fanon, Sartre escreveu que “nenhuma suavidade apagará as marcas da violência; só a violência é que pode destruí-las.” Por ser tratar de um tema controverso, nunca é demasiado ressaltar que este trabalho não tem por objetivo defender o emprego da violência na defesa dos direitos humanos, nem por estados (que detêm o monopólio legal da violência), nem por parte grupos, movimentos sociais ou ativistas. Com esses questionamentos, buscou-se gerar alguma inquietação em torno da definição de defensores/as dos direitos humanos, principalmente dos seus três pressupostos, e espera-se ter contribuído para delineação dos contornos de uma agenda mais crítica na aplicação da noção de DDH e do aparato de instituições e mecanismos que a seguem, de modo a evitar inconsistências e arbitrariedades. A violência a que estão expostos os indivíduos nas sociedades, inclusivamente os/as defensores/as de direitos humanos, nem sempre é perceptível a olho nu, é subestimada ou não é de todo percebida como violência. Um quadro de proteção a DDHs que pretenda promover justiça e assegurar a efetiva proteção dos/as defensores sem sacrificar o seu trabalho deve estar consciente desses dilemas e contradições.

Uma teoria crítica de direitos humanos faz-se essencial para revelar essas e outras debilidades da conceção hegemónica de direitos humanos, e criar formas alternativas de mobilizar instrumentos hegemónicos como a legalidade, a democracia, e a conceção dominante de direitos humanos, transformando-os

em instrumentos anti-hegemônicos de emancipação social. Como perfeitamente resume o professor Boaventura de Sousa Santos, “isto não significa que os direitos humanos devam ser descartados. [...] Significa apenas que só reconhecendo as debilidades reais dos direitos humanos é possível construir a partir deles, mas também para além deles, ideias e práticas fortes de resistência” (Santos, 2013: 96). Esse exercício pode reconstituir os direitos humanos como linguagem de emancipação social (Santos, 2002, 2013), de forma a construir um discurso de direitos humanos em constante processo de ressignificação que abrace as lutas pelo acesso a bens e serviços necessários para uma vida digna (Herrera Flores, 2005, 2008a).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACNUDH, Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (2004), *Los Defensores de los Derechos Humanos: Protección del Derecho a Defender los Derechos Humanos. Folleto Informativo No. 29*. Genebra: Nações Unidas.

Barreto, José-Manuel (2013), “Decolonial Strategies and Dialogue in the Human Rights Field”, in José-Manuel Barreto (org.), *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 1-42.

Dunér, Bertil. (2001), “Violence for Human Rights”, *The International Journal of Human Rights*, 5 (2), 46-71.

Fanon, Franz (1961), *The Wretched of the Earth*. Londres: Penguin Books.

Forst, Michel. (2008), “La Naissance d’un Concept”, in Amnesty International (org.), *Défenseurs des Droits Humains*. Paris: Éditions Autrement, 12-28.

Gallardo, Helio (2011), “Teoría Crítica y Derechos Humanos: Una Lectura Latinoamericana”, in Maryluz Guillén (org.), *Los Derechos Humanos desde el Enfoque Crítico: Reflexiones para el abordaje de la realidad venezolana y latinoamericana*. Caracas: Defensoría del Pueblo, 37-76.

Galtung, Johan (1969), “Violence, Peace, and Peace Research”, *Journal of Peace Research*, 6 (3), 167-191.

- Gorz, André (1989), *Critique of Economic Reason*. Londres: Verso.
- Harvey, David (2005), *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, David (2008), “The Right to the City”, *New Left Review*, (53), 23-40.
- Harvey, David (2014), *Seventeen Contradictions and The End of Capitalism*. Londres: Profile Books.
- Herrera Flores, Joaquín (2005), *Los Derechos Humanos como Productos Culturales: Crítica del Humanismo Abstracto*. Madrid: Catarata.
- Herrera Flores, Joaquín (2008a), “La Complejidad de los Derechos Humanos. Bases Teóricas para una Redefinición Contextualizada”, *Revista Internacional de Direito e Cidadania*, (1), 103-135.
- Herrera Flores, Joaquín (2008b), *La Reinención de los Derechos Humanos*. Sevilla: Atrapasueños.
- Jaraisy, Raghad; Feldman, Tamar (2013), “Protesting for Human Rights in the Occupied Palestinian Territory: Assessing the Challenges and Revisiting the Human Rights Defender Framework”, *Journal of Human Rights Practice*, 5 (3), 421-434.
- Marcuse, Herbert (1965), “Repressive Tolerance”, in Robert Paul Wolff *et al.* (orgs.), *A Critique to Pure Tolerance*, Boston: Beacon Press, 81-117.
- Nah, Alice M.; *et al.* (2013), “A Research Agenda for the Protection of Human Rights Defenders”, *Journal of Human Rights Practice*, 5 (3), 401-420.
- Nixon, Rob (2011), *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rajagopal, Balakrishnan (2003), *International Law from Below: Development, Social Movements, and Third World Resistance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), *Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social*. São Paulo: Boitempo.
- Santos, Boaventura de Sousa (2013), *Se Deus Fosse um Activista dos Direitos Humanos*. Coimbra: Almedina.
- Santos, Boaventura de Sousa (2015), “Las Revueltas Mundiales de Indignación: su significado para la teoría y para la práctica”, in José Luis Exeni Rodríguez (org.), *Revueltas de Indignación y otras Conversas*, Sucre: Stigma, 17-36.

Santos, Boaventura de Sousa (2002), "Toward a Multicultural Conception of Human Rights", in Berta Hernandez-Truyol (org.), *Moral Imperialism: A Critical Anthology*, New York: New York University Press, 39-60.

Viljoen, Frans (2012), "Disciplinary Beyondness: A background to the conference and collection of papers", in Frans Viljoen (org.), *Beyond the law: Multi-disciplinary perspectives on human rights*, Pretoria: Pretoria University Law Press, xiii-xxii.

A COMPATIBILIDADE DO DISCURSO DA DIGNIDADE HUMANA COM AS DESIGULDADES E EXCLUSÃO SOCIAL

Keit Diogo Gomes*

1 Introdução

O discurso da dignidade humana goza de preferência transnacional, sendo invocado em contextos e fatos completamente distintos, para sanar as mais diversas celeumas, como argumento de defesa de partes antagônicas. O Brasil, consagra a dignidade humana como valor fundante do Estado, estando no ordenamento jurídico como verdadeira pedra angular, estampada no artigo primeiro, inciso três do diploma Constitucional (Art. 1º, inciso III, da CRFB). A supremacia do discurso da dignidade humana é evidente, cabendo aqui uma análise, se tal valor é compatível com o sistema de desigualdades e exclusões sociais existentes no Brasil.

2 Panorama

É imprescindível destacar que o estudo sobre a dignidade humana não é tarefa exclusiva dos juristas, antes pelo contrário, tem permeado a filosofia, teologia, sociologia e

* Keit Diogo Gomes é mestranda no programa de pós-graduação em Direito Agroambiental na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT); especialista em Direito Penal e Processo Penal pelo Complexo Educacional Damásio de Jesus; graduada em Direito pela Universidade de Cuiabá (UNIC).

outras ciências, tendo encontrado nelas seu berço. A inclusão da dignidade humana enquanto pauta do discurso jurídico tal como nos moldes atuais, é relativamente recente, havendo sido incorporada após a ocorrência da segunda guerra mundial (1939 – 1945)¹. Primeiramente, o discurso da dignidade estava atrelado a concepção romana, sendo paulatinamente incorporado pela tradição cristã, e, enfim com influências humanistas e renascentistas, dirigida ao campo filosófico, onde foi amplamente debatida e incorporada, até externar a compreensão de dignidade humana que se tem na atualidade.

A visão romana consagra a dignidade enquanto virtude. No mundo romano ela é vista sob um aspecto político, que deve ser provado dia após dia, e somente pode ser reconhecida aos homens livres, dotados de determinadas características, tais como: independência; capacidade de pensar por si mesmo; largueza de visão; disponível aos que fossem iluminados pelo conhecimento de si e dos demais. A dignidade sob o enfoque romano está então ligada ao cargo, e, as honrarias individuais, não sendo estendida a todos os indivíduos da *polis*.

No período medieval com o início da tradição cristã, vê-se uma contribuição inovadora e duradoura, a ideia de que a dignidade é inerente a todos os homens, porquanto todos são iguais. Tal afirmação possui cunho completamente teleológico, na medida em que o homem é considerado feito a semelhança de seu criador (*Imago Dei*). A teologia escolástica, aponta que estão ligados entre si os três aspectos da dignidade: proteção a vida, o respeito ao processo de desenvolvimento, e seu início com a concepção, independentemente do desenvolvimento mental completo. A contribuição cristã situa-se na dignidade

¹ BARROSO. Luís Roberto. **A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: natureza jurídica, conteúdos mínimos e critérios de aplicação.** Versão provisória para debate público. Mimeografado, dezembro de 2010.

associada a igualdade, que ainda integra os conceitos formulados na contemporaneidade.

Dissociando a dignidade da ótica cristã, tem-se uma intervenção da filosofia que estabelece a dignidade com base na racionalidade humana, passando-se a uma percepção laica. Neste período associa-se a dignidade ao lado da liberdade. Alguns das principais colaborações filosóficas foram efetuadas por Pufendorf, Kant e Hegel. A colaboração de Kant se sobressai no marco filosófico, com o pensamento de que a dignidade deve ser vista como valor intrínseco ao homem, e que o homem é ‘um fim em si mesmo’, e não um meio arbitrário para esta ou aquela vontade, encerrando um caráter universal, admitindo a dignidade a todos os homens. A proposta de Kant é que a dignidade está associada ao caráter, pois não possui preço, mas somente valor².

Luiz Roberto Barroso, assim formula as contribuições de Kant:

As coisas que têm preço podem ser substituídas por outras equivalentes. Mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e não pode ser substituída por outra equivalente, ela tem dignidade. Tal é a situação singular da pessoa humana. Portanto, as coisas têm preço, mas as pessoas têm dignidade. Como consectário desse raciocínio, é possível formular uma

² Existem diversos estudos com fins de aprimorar a contribuição kantiana para a dignidade humana. Dentre eles, cite-se a perspectiva da ética da alteridade, com base em Emmanuel Levinas e Paul Ricoeur. Sobre esta temática ensina Carlos Odon Lopes Rocha: “Contudo, a tarefa filosófica de Kant, embora esboçada, restou incompleta. Além do “eu” como um fim em si mesmo, deve o intérprete jurídico ater-se ao “outro” como fim em si mesmo, valorizando suas diferenças e peculiaridades. Ao trazer à tona o “rosto do outro”, propugna-se por uma interpretação da dignidade humana a partir da ética da alteridade (Levinas e Ricoeur)”. ROCHA. Carlos Odon Lopes. **Princípio da dignidade da pessoa humana: o outro como fim em si mesmo e a igualdade material**. In: *Dignidade da pessoa humana e o princípio da isonomia: implicações recíprocas*. Brasília: IDP, 2014.

outra enunciação do imperativo categórico: toda pessoa, todo ser racional existe como um fim em si mesmo, e não como meio para o uso arbitrário pela vontade alheia³.

Com a introdução do Estado Liberal de Direito, a discussão sobre a dignidade humana fica em segundo plano, haja vista a construção de um sistema de legalidade formal. O tema ressurgiu com força no século XX, deixando seu caráter de foro íntimo, oportunidade em que passa a ser incorporado pelo Estado, por meio das Constituições europeias, como exemplo a Constituição Alemã. Neste momento, declina-se do caráter puramente individual, passando a dignidade a operar como base para todos os tipos de direitos fundamentais. O Estado reclama para si o dever de resguardar e garantir a dignidade humana⁴.

A visão panorâmica (ainda que breve) do desenrolar da dignidade humana, é de fundamental importância para se compreender a chegada deste valor/princípio/direito fundamental ao mundo jurídico⁵. Deixar de lado esta análise implicaria em minimizar a temática ou circunscreve-la

³ BARROSO, op cit.

⁴ O panorama da dignidade humana apresentado é amparado na obra de Paolo Ridola: **A dignidade humana e o “princípio liberdade” na cultura constitucional europeia**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014. Diversos autores se ocupam de estudar as transições aqui demonstradas, porém, esta obra, contempla de forma satisfatória e mais densa do que os demais textos consultados.

⁵ Não é objetivo deste texto, mensurar a dignidade humana como valor, direito fundamental, princípio fundante, substrato axiológico ou outra designação. Para tal debate, sugere-se a leitura de: Ingo Wolfgang Sarlet. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 9. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado. 2011, e, ainda: Maria Celina Bodin de Moraes. **O conceito de dignidade humana: substrato axiológico e conteúdo normativo**. In: Constituição, Direitos Fundamentais e Direito Privado. Coord. Ingo Wolfgang Sarlet. 2. ed. Livraria do Advogado.

exclusivamente ao âmbito jurídico, o que de fato não se coaduna com a amplitude da discussão.

3 Dignidade como autonomia e heteronomia

Importa salientar, que ao tratar de dignidade, deve-se levar em consideração que tal conceito é experimentando de forma diferenciada por diversos países, de acordo com as peculiaridades culturais, o que dificulta sobremaneira a criação de um conceito comum a todos os povos, que possa respeitar as suas idiossincrasias⁶. Por isso, optar-se-á por aderir ao pensamento de Maria Celina Bodin de Moraes, ao tratar a temática de maneira aberta e fluída, ao dispor:

Mas em que consiste a dignidade humana, expressão reconhecidamente vaga, fluída, indeterminada? Esta é uma questão que, ao longo da história, tem atormentado filósofos, teólogos, sociólogos de todos os matizes, das mais diversas perspectivas, ideológicas e metodológicas. A temática tornou-se, a partir de sua inserção nas longas Constituições, merecedora da atenção privilegiada do jurista que tem, também ele, grande dificuldade em dar substância a um conceito que, por sua polissemia e o atual uso indiscriminado, tem um conteúdo ainda mais controvertido do que no passado⁷.

Considerando a abertura permitida ao não formular um conceito preciso e hermético de dignidade, torna-se necessário apresentar a distinção entre duas visões acerca da dignidade,

⁶ Neste sentido se manifesta também Ingo W. Sarlet no texto: **As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível**. In: Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 09 – jan./jun. 2007

⁷ MORAES, Maria Celina Bodin de. **O conceito de dignidade humana: substrato axiológico e conteúdo normativo**. In: Constituição, Direitos Fundamentais e Direito Privado. Coord. Ingo Wolfgang Sarlet. 2. ed. Livraria do Advogado.

qual seja: a concepção da autonomia, e, a concepção da heteronomia. Tal diferenciação é relevante haja vista que ambas tutelam de forma diferenciada a dignidade, e, por vezes, conflitam entre si. Ressai ainda a necessidade de sua distinção, para que adiante seja possível efetuar o elo entre a dignidade humana e a exclusão social.

Em breves apontamentos, diz-se que a dignidade como autonomia, também chamada de autonomia da vontade⁸, está ligada a capacidade de autodeterminação do indivíduo, sua liberdade de escolha frente as diversas decisões que deve tomar em sua vida, sem interferências indevidas. Tal liberdade, uma vez violada, implicaria em ofensa a dignidade humana. Faz-se necessário, que o indivíduo reúna as condições básicas para que possa efetuar a tomada de decisões, tais como: informação, condições e circunstâncias, ou seja, o homem não deve se encontrar em situações de escassez ou privado de suas necessidades básicas. Neste sentido ensina Letícia de Campos Velho Martel:

Como os autores, entende-se que a dignidade humana como autonomia carece de um arcabouço de condições para que possa ser realizada. Para que um ser humano possa traçar e seguir seus planos de vida, por eles assumindo responsabilidade, é necessário que tenha protegidas e garantidas as mínimas condições econômicas, educacionais e psicofísicas exigidas para o seu exercício. Em sendo assim, seria a concepção material, pelo menos, instrumental à autonomia, característico central da dignidade humana⁹.

⁸ Luís Roberto Barroso opta por utilizar a expressão autonomia da vontade na obra citada.

⁹ MARTEL. Letícia de Campos Velho. **Direitos fundamentais indisponíveis – os limites e os padrões do consentimento para a autolimitação do direito fundamental à vida.** [tese de doutorado].

Diante disto, observa-se que a ausência de condições mínimas, pode comprometer a subjetividade na tomada de decisões, o que implicaria em violação da dignidade humana pelo próprio titular, haja vista que diante de privações, o homem tende a flexibilizar sua própria dignidade, a fim de satisfazer suas necessidades primárias, relegando a segundo plano o desejo de manter sua integridade física ou psíquica. A visão de autonomia é a primeira tutelada pelos dispositivos legais, com enfoque na liberdade do sujeito, estando entrelaçada aos denominados direitos fundamentais e direitos humanos.

A existência da dignidade sob uma ótica de heteronomia é também cunhada de valor comunitário¹⁰. Nesta esteira a dignidade é vista com base no aspecto social, nos valores que impregnam a coletividade, tais como seus costumes. Sob este viés não sobressai a liberdade individual, antes pelo contrário, a liberdade individual encontra seus limites nas normas de conduta social (que evidentemente variam nas diversas sociedades). Não por acaso, alguns juristas afirmam que a dignidade sob a vertente da heteronomia, corresponde aos deveres do sujeito, enquanto a autonomia, corresponderia a seus direitos. A dignidade enquanto heteronomia, cuida de vedar ao homem o uso desenfreado da liberdade individual, ‘lembrando-o’ que ele pertence a determinado grupo, e, que deve transitar de forma pacífica com os demais. Neste sentido, se destaca a posição de Letícia de Campos Velho Martel:

A dignidade como heteronomia significa, pois, a existência de determinados valores societários compartilhados que se sobrepõem à liberdade individual, podendo, assim, trazer consigo a noção de que há indignidade mesmo quando o sujeito não considera que suas escolhas ou os resultados delas

¹⁰ O termo valor comunitário é utilizado pelo ministro Luís Roberto Barroso, como referência a dignidade enquanto heteronomia, no texto de referência.

sejam indignos. Normalmente, a dignidade como heteronomia é veiculada lado a lado a conceitos indeterminados, como a ordem pública, a moralidade pública, os valores de uma comunidade, o interesse público, dentre outros¹¹.

E, ainda, sobre a conjugação de ambas as vertentes de forma simultânea, cite-se Ingo Sarlet:

Partindo do citado “equivoco de Luhmann”, sustenta-se que a dignidade possui uma dimensão dúplice, que se manifesta enquanto simultaneamente expressão da autonomia da pessoa humana (vinculada à idéia de autodeterminação no que diz com as decisões essenciais a respeito da própria existência), bem como da necessidade de sua proteção (assistência) por parte da comunidade e do Estado, especialmente quando fragilizada ou até mesmo — e principalmente — quando ausente a capacidade de autodeterminação¹².

Apesar de supostamente antagônicas, dignidade enquanto autonomia *x* dignidade enquanto heteronomia, ambas atuam como complemento uma da outra, impedindo que o sujeito viole sua própria integridade, respaldado no fundamento da liberdade individual. O Estado ressaí como responsável por resguardar a dignidade sob o enfoque da heteronomia; diversos são os casos na jurisprudência transnacional, de intervenção do Poder Judiciário (vedando a supremacia da vontade individual), com base no valor social embutido na dignidade enquanto heteronomia¹³. A aplicação da dignidade como heteronomia

¹¹ Martel, op.cit.

¹² SARLET. Ingo Wolfgang. **As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível**. In: Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 09 – jan./jun. 2007.

¹³ Para aqueles que desejarem verificar tais decisões, pesquisar sobre: arremesso de anão (França); caso dos *peep shows* (Alemanha); relações sadomasoquistas consentidas (Reino Unido).

reclama diversos cuidados, sendo necessária uma avaliação criteriosa do caso concreto, sob pena de se esmagar a liberdade individual fulcrado na ordem pública.

4. Dignidade humana e sua compatibilidade com as desigualdades e exclusão social

O conceito de dignidade humana está entrelaçado em todo o contorno jurídico mundial, destacando-se principalmente nas legislações de construção mais sólida, tais como as europeias. No Brasil, o primeiro diploma jurídico a falar em dignidade humana de forma expressa é a Constituição Federal de 1988, constituição que conta com apenas 27 anos. Considerando a imensa desigualdade social existente no Brasil, onde milhões de indivíduos vivem em condições de extrema pobreza, torna-se duvidosa a implementação da dignidade humana, tal como tem sido empregada pela Constituição Federal. Apesar da descrença e o descrédito haver impregnado alguns juristas e demais cientistas, é importante compreender a necessidade deste debate. Para isto, utiliza-se as valiosas palavras dos juristas Daniel Sarmiento e da ministra Cármen Lúcia:

A importância atribuída à dignidade da pessoa humana no Direito contemporâneo deve ser saudada como sinal de avanço civilizatório. É verdade que no Brasil, assim como na maior parte dos países, ainda se interpõe um oceano entre a promessa jurídica de dignidade para todos e a vida real das camadas excluídas da população. Nada obstante, o reconhecimento da força normativa do princípio representa, no mínimo, a conquista de uma arma adicional para se lutar contra a injustiça e a opressão contra a pessoa¹⁴.

¹⁴ SARMENTO, Daniel. **Constituição e sociedade: desafios da dignidade da pessoa humana.**

E,

A normatização do princípio da dignidade humana pode não ser bastante para reverter sozinho quadro tão grave quanto difícil como é esse que se vive na quadra histórica atual. É, todavia, imprescindível o seu acatamento para que se tenha a possibilidade de se vir a superá-lo, pois se assim não for ter-se-á de concluir que a máquina terá ganho do homem, ou, o que é pior, o homem terá perdido a si mesmo. E ao homem parece melhor o destino de se encontrar, não o de se perder¹⁵.

A ausência de condições equânimes entre as camadas sociais não pode ser invocada como justificativa para abandonar a temática da dignidade humana, antes pelo contrário, deve atuar de maneira a minimizar as mazelas já existentes em nosso contexto social. Abandonar ou subjugar o discurso da dignidade, face aos diversos grupos excluídos: miseráveis, indígenas, idosos, crianças, grupos em defesa da liberdade sexual, mulheres, dentre outros, seria legitimar o *status quo*, afirmando que não existe contorno ou saída e que todos devem se contentar com a atual condição em que se encontram¹⁶. Eis aí a necessidade de intervenção, conforme pontuado por Patrícia Arzabe:

As discussões acadêmicas e políticas vêm proliferando neste campo, após se verificarem que as questões de gênero, de raça, de origem, de idade, todas constituintes de problemas sociais de séria gravidade convergem ao problema da pobreza e da

¹⁵ ROCHA. Cármen Lúcia Antunes. **O princípio da dignidade da pessoa humana e a exclusão social.**

¹⁶ “As lutas das mulheres, dos povos indígenas, afrodescendentes, vítimas do racismo, gays, lésbicas e minorias religiosas marcam os últimos cinquenta anos de reconhecimento de direitos coletivos, um reconhecimento sempre amplamente contestado e em constante risco de reversão”. SANTOS. Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos.** 2 ed. São Paulo: Cortez, 2014.

desigualdade econômica. É nestas circunstâncias que mulheres, negros, índios, velhos, crianças, deficientes, migrantes e imigrantes compartilham em geral de desigualdades comuns à carência econômica e não raro à pobreza absoluta: a desigualdade de saúde, de moradia, de ocupação social, de bem-estar e, traço comum, a desigualdade política. A pobreza, nas suas feições de desigualdade de renda e de acesso a recursos, repercute claramente na participação política. Barreiras efetivamente sólidas se acumulam, obstando a participação na democracia e aprofundando os problemas que fazem dissolver a integração social¹⁷.

Um dos primeiros conceitos que devem ser aventados é a própria designação de exclusão social, termo que ganhou notoriedade por volta da década de 80. Trata-se de um conceito, que tal como a dignidade humana não está cabalmente construído. A exclusão social é complexa, e, abarca muito mais que a pobreza e as desigualdades sociais, visto que compreende a construção de todos os espaços de segregação dos quais o indivíduo encontra-se distanciado, em razão de suas condições. Neste sentido é a valiosa contribuição de Patrícia Arzabe:

Se o termo pobreza pode ser construído a partir da definição que recebe, incluindo ou deixando de incluir grupos sociais, o termo recente 'exclusão social', ainda que tenha significação certamente difusa e polimorfa, tem o condão de iluminar justamente o espaço social, jurídico e político perdido frente ao estado de destituição de recursos de toda espécie – econômicos, sociais, jurídicos, culturais. A destituição se apresenta como um monstro tentacular, absorvendo qualquer possibilidade de atuação no espaço social às pessoas pobres, grupo em que se incluem as mulheres, os negros, deficientes, índios, velhos, crianças – e todos aqueles que não conseguem

¹⁷ ARZABE. Patrícia Helena Massa. **Pobreza, exclusão social e direitos humanos: o papel do estado.**

partilhar do controle do poder social. O estado de exclusão social oblitera a tal ponto esse espaço que mesmo a capacidade de insurgência e de organização contra os mecanismos que o originam são mirrados¹⁸.

Acerca do conceito desigualdade e exclusão social discorre Boaventura de Sousa Santos: *“A desigualdade implica em um sistema hierárquico de integração social. Quem está em baixo está dentro e a sua presença é indispensável. Ao contrário, a exclusão assenta num sistema igualmente hierárquico mas dominado pelo princípio da segregação: pertence-se pela forma que se é excluído”*¹⁹. Verifica-se que a desigualdade é um sistema intermediário, não dão drástico quanto a exclusão que implica em segregação, porém, importa em uma inclusão seletiva, dada apenas a indispensabilidade das atividades desenvolvidas, não se cuidando de valor intrínseco ao indivíduo. Para assinalar a distinção entre exclusão e desigualdade, eis valioso exemplo de transição entre ambos: *“À medida que os direitos de cidadania foram sendo conferidos às mulheres e elas foram entrando no mercado de trabalho, foram passando do sistema de exclusão para o da desigualdade. Foram integradas pelo trabalho, mas os seus salários continuaram até o presente a ser inferiores aos dos homens”*²⁰.

Uma vez construída a concepção de exclusão social e desigualdade, caminha-se agora para o conceito de igualdade, que deve ser plantado e solidificado na cabeça de todos os homens²¹, aqui reside o primado básico da dignidade humana,

¹⁸ ARZABE, op cit.

¹⁹ SANTOS. Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

²⁰ Ibidem.

²¹ A obra *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire, faz uma excelente abordagem sobre como a educação pode colaborar para a emancipação dos oprimidos e opressores, recomenda-se a leitura do texto. No texto o autor

seja numa concepção cristã ao verificar-se o homem como feito a imagem e semelhança de seu criador; ou uma concepção kantiana, ao afirmar a dignidade como ínsita a cada indivíduo; ou ainda, uma proposta jurídica, condensada em texto legal, traduzido na máxima de igualdade formal, tal qual concentrada por Maria Celina Bodin de Moraes, observe-se:

O fundamento jurídico da dignidade da pessoa humana manifesta-se, em primeiro lugar, no princípio da igualdade, isto é, no direito de não receber qualquer tratamento discriminatório, no direito de ter direitos iguais aos de todos os demais. Esta é uma das formas de igualdade, a primeira porque é a mais básica, a que normalmente se denomina de “igualdade formal”, segundo a qual “todos são iguais perante a lei”²².

A simples solidificação em texto de lei, quer seja de igualdade, liberdade ou dignidade humana não é suficiente, para garantir qualquer um destes direitos de forma efetiva. Caso assim fosse, todos os problemas de desigualdade e invisibilidade social no Brasil já estariam resolvidos, tendo em vista as belas palavras que se encontram em nossos dispositivos legais. As políticas públicas implementadas por variados governos desde a promulgação da Constituição não conseguiram erradicar a pobreza ou a miséria, embora tenham surtido algum avanço. Sobre a insuficiência de normas jurídicas para resolver o problema, alerta a ministra Cármen Lúcia:

Não é novo, nem mesmo raro, que constituições traduzam excelentes propostas, mas não sejam capazes de concretizar os projetos dos povos que as formulam. Ou talvez sejam mesmo os povos, seus autores, que não as conseguem concretizar. Na

faz notória referência a sensação de inferioridade que está embutida na mente dos oprimidos.

²² MORAES, op cit.

América Latina, particularmente, tem sido uma constante ter-se a norma, mas não a sua aplicação, o seu acatamento, a sua observância, especialmente pelos governantes, caudilhos com gana de poder e ojeriza a limites, mais ainda a direitos²³.

Em que pese a insuficiência dos dispositivos legais, das políticas públicas e das intervenções do Poder Judiciário, a tradução por meio de descrição legal em uma país fortemente positivista, tende a reafirmar o discurso da dignidade da pessoa humana, o que se mostra como valiosa ferramenta, tal como asseverado por Cármen Lúcia: *“A interpretação haverá de ser no sentido de que todos são igualmente dignos porque iguais em sua humanidade, em virtude da qual não se admitem preconceitos que degradem, aviltem ou asservissem homens em benefício indébito de outros, que homens não são vassalos ou objetos em proveito de outros”*²⁴. Implementar a concepção de alteridade, identificando que a dignidade é atributo do ‘outro’ não estando cunhada na própria individualidade, é um dos principais fatores a serem observados, tal como cunhado por Paulo Branco:

Desrespeita a dignidade tratar a pessoa como desprovida de valor intrínseco igual a de todos os demais seres humanos. Por isso, não apenas os assaltos à integridade física, psíquica e moral das pessoas, mas, também, os quadros de abjeta miséria material configuram situações em que se justifica invocar o princípio do respeito à dignidade da pessoa. De toda sorte, reconhecer que a dignidade é atributo também do outro, de todas as pessoas, implica a necessidade de se operarem ponderações entre a dimensão individual da dignidade e a sua dimensão social, esta levando em conta a necessidade de preservar o interesse de toda a coletividade, para a proteção da dignidade de todos os que a ela pertencem. São notórias as dificuldades que aguardam o estudo desses casos. A discussão

²³ ROCHA. Cármen Lúcia, op cit.

²⁴ Idem.

sobre a extensão do direito à igualdade, nascida da convicção de que todos têm igual dignidade, partilhará inevitavelmente dessas complexidades²⁵.

Diante disto, torna-se difícil nomear culpados ao falar das desigualdades e exclusões sociais no Brasil, o caminho simples é condenar os fatores históricos, tais como: a colonização portuguesa, o sistema de distribuição de propriedades (sesmarias) no império; a escravidão, a ditadura, a corrupção que impregna os governos, a alta taxa de desemprego, a crise econômica²⁶, a baixa escolaridade e altas taxas de analfabetismo, a supervalorização de algumas profissões, taxas de tributação elevada, dentre outros. Todos estes fatores contribuem sobremaneira para a atual desigualdade existente, todavia, enumera-los, embora auxiliem a compreensão da extensão do dano, não ilustra a saída para sua suplantação. Nesta esteira, Patrícia Arzabe:

Em virtude disso, conclui-se que a pobreza e a exclusão não surgem por geração espontânea e não constituem situações estáticas e autoreferenciadas, mas são resultado do modo de relação entre pessoas e grupos. A situação econômica desfavorável de uma pessoa ou de um grupo maior ou menor de pessoas se dá em virtude da natureza das relações presente numa sociedade e pelas racionalidades que a dominam, em especial quando presentes mecanismos e práticas de exploração econômica, social e cultural. Tais mecanismos se verificam concomitantemente nas três esferas e se acham

²⁵ BRANCO. Paulo Gustavo Gonet. **Igualdade e dignidade da pessoa humana – alguns referenciais teóricos de interesse.** In: *Dignidade da pessoa humana e o princípio da isonomia: implicações recíprocas.* Brasília: IDP, 2014.

²⁶ O sociólogo Jessé Souza tem se ocupado em sua obra ***Ralé Brasileira: quem é e como vivem***, dentre outras abordagens, a combater o fetichismo do progresso econômico, ao deliberar que os brasileiros têm uma fé cega de que a expansão do mercado vai libertar o país das desigualdades existentes.

entranhados na sociedade a ponto de serem considerados padrões normais de relacionamento entre os grupos, dificultando a transformação social e a emancipação pessoal de cada um desses membros submetidos ou excluídos.

Considerando a atual sistemática de desigualdade e exclusão na sociedade brasileira, a dignidade humana não será responsável por sanar todos os problemas ventilados, porém, atua como elemento de ordem, como parâmetro mínimo que deve ser implementado na mentalidade e no cotidiano da população. Propagar as noções básicas de dignidade, permitirá a busca conjunta por noções mínimas que a longo prazo, poderão ser alargadas, não com fins utópicos de abarcar a todos, porém, de viabilizar condições dignas ao maior número de indivíduos e grupos possíveis.

5 Considerações finais

O presente estudo ocupa-se em relacionar a dignidade da pessoa humana e a compatibilidade do seu discurso frente a gama de desigualdades e exclusões sociais existentes na sociedade brasileira. Desta noção introdutória, permeou-se a exposição de um panorama da dignidade humana, vista como virtude na sociedade romana, suas implicações no período medieval cristão, e, as contribuições filosóficas encetadas por Kant e posterior integração ao contexto jurídico, após a ocorrência da segunda guerra mundial.

Efetuada tais considerações, distinguiu-se as concepções de dignidade enquanto autonomia, vista sob uma perspectiva particular do indivíduo, na tomada de suas decisões com suporte no valor liberdade, bem como uma concepção de heteronomia, partindo do valor comunitário atribuído a dignidade, e o sentimento de pertença ao grupo social, onde sobressai a identidade comunitária e os valores como costumes e ordem pública. Após tais análises observa-se a necessidade

de integração conjugada de ambas as vertentes, com fins de possibilitar a efetiva aplicação do que se espera da dignidade humana. Cuidou-se ainda, de não elaborar um conceito para a dignidade humana, posto que tal vetor não é unificado nos variados ramos de estudo, tendendo a variar de acordo com cada sociedade e ramo científico.

Por derradeiro, considerando os elementos analisados pugnou-se por verificar se o discurso da dignidade humana é compatível com uma sociedade marcadamente desigual e com traços definidos de exclusão como é o caso do Brasil, ou se tal discussão seria incompatível com o quadro atual. Neste contexto, compreendeu-se que apesar das extremas dificuldades experimentadas pelo país, bem como a marcante desigualdade, o discurso é válido, e mais que isto, deve servir de inspiração para promover a ampliação de políticas públicas e uma conscientização coletiva para plantar a noção de dignidade humana e igualdade em todas as camadas sociais, para que posteriormente, a união entre os variados grupos sociais, possa dar ensejo a maior efetivação de condições mínimas de dignidade ao maior número de indivíduos possíveis, devendo paulatinamente ser alargada com fins de abarcar os variados grupos excluídos e desiguais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARZABE. Patrícia Helena Massa. **Pobreza, exclusão social e direitos humanos: o papel do estado.** Acesso em 30 de novembro de 2015, às 10h17min. Disponível em:

<http://www.dhnet.org.br/direitos/dhesc/phelena.html>

BARROSO. Luís Roberto. **A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: natureza jurídica, conteúdos mínimos e critérios de aplicação.** Versão provisória para debate público. Mimeografado, dezembro de 2010. Acesso em 25 de novembro de 2016, às 08h19min. Disponível em:

http://www.luisrobertobarroso.com.br/wpcontent/themes/LRB/pdf/a_dignid

ade_da_pessoa_humana_no_direito_constitucional.pdf

BRANCO. Paulo Gustavo Gonet. **Igualdade e dignidade da pessoa humana – alguns referenciais teóricos de interesse**. In: *Dignidade da pessoa humana e o princípio da isonomia: implicações recíprocas*. Brasília: IDP, 2014. Acesso em 30 de novembro de 2015, às 12h10min. Disponível em:

<http://www.idp.edu.br/publicacoes/portal-de-ebooks>

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado federal, 1988. Acesso em 26 de novembro de 2015, às 11h10min. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm

DANTAS. Alessandra Kelly Fonseca. **Dignidade da pessoa humana e extrema pobreza: elementos para um debate acerca da democracia brasileira**. Revista UNI. Imperatriz (MA). Ano 2, n.2. p.95-107. janeiro/julho, 2012. Acesso em 24 de novembro de 2016, às 12h46min. Disponível em:

http://www.unisulma.edu.br/Revista_UniEd2_Dantas6.pdf

FRANKENBERG. Günther. **“Tiranía da dignidade? Paradoxos e paródias de um valor supremo”**. In: *A Gramática da Constituição e do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey. 2007, pp. 307-320.

FREIRE. Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

MARTEL. Letícia de Campos Velho. **Direitos fundamentais indisponíveis – os limites e os padrões do consentimento para a autolimitação do direito fundamental à vida**. [tese de doutorado]. Acesso em 26 de novembro de 2015, às 09h21min. Disponível em:

<http://pct.capes.gov.br/teses/2010/31004016015P4/TES.PDF>

MORAES. Maria Celina Bodin de. **O conceito de dignidade humana: substrato axiológico e conteúdo normativo**. In: *Constituição, Direitos Fundamentais e Direito Privado*. Coord. Ingo Wolfgang Sarlet. 2. ed. Livraria do Advogado. Acesso em 25 de novembro de 2015, às 11h15min. Disponível em:

<http://www.prto.mpf.mp.br/pub/biblioteca/ConceitoDeDignidadeHumana.pdf>

RIDOLA. Paolo. **A dignidade humana e o “princípio liberdade” na cultura constitucional europeia**. Porto Alegre: Livraria do Advogado,

2014.

ROCHA. Carlos Odon Lopes. **Princípio da dignidade da pessoa humana: o outro como fim em si mesmo e a igualdade material.** In: *Dignidade da pessoa humana e o princípio da isonomia: implicações recíprocas.* Brasília: IDP, 2014. Acesso em 30 de novembro de 2015, às 09h30min. Disponível em:

<http://www.idp.edu.br/publicacoes/portal-de-ebooks>

ROCHA. Cármen Lúcia Antunes. **O princípio da dignidade da pessoa humana e a exclusão social.** Acesso em 24 de novembro de 2016, às 14h09min. Disponível em: <http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/32229-38415-1-PB.pdf>

SANTOS. Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** 3 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos.** 2 ed. São Paulo: Cortez, 2014.

SARLET. Ingo Wolfgang. **As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível.** In: Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 09 – jan./jun. 2007. Acesso em 30 de novembro de 2015, às 11h46min. Disponível em:

http://www.esdc.com.br/RBDC/RBDC-09/RBDC-09-361-Ingo_Wolfgang_Sarlet.pdf

_____. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988.** 9. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

SARMENTO. Daniel. **Constituição e sociedade: desafios da dignidade da pessoa humana.** Acesso em 24 de novembro de 2016, às 13h02min. Disponível em: <http://jota.info/constituicao-e-sociedade-desafios-da-dignidade-humana>

SOUZA. Jessé. **Ralé brasileira: quem é e como vive.** Belo Horizonte: UFMG, 2009.

MINERAÇÃO EM TERRAS INDÍGENAS COMO VIOLAÇÃO DE DIREITOS DAS SOCIEDADES INDÍGENAS¹

Libério Uiagumeareu*
Carmen Lucia da Silva**

“a mineralização a céu aberto, é a destruição dos territórios indígenas, é a destruição dos ecossistemas, é a explosão de montanhas para explorar minérios, com grande contaminação da água, essa é a outra face da chamada acumulação primitiva, e que, longe de ser uma forma de capitalismo, é uma constante de capitalismo. Muito do conhecimento técnico está relacionado

¹ O presente artigo é parte da Monografia de Conclusão de curso para obtenção do grau de Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Mato Grosso/UFMT de (UIAGUMEAREU, 2015), Orientada pelo professor carlos teodoro josé hugueney irigaray e co-orientado pela Profa. Dra. Carmen Lucia da Silva.

* Bacharel em Direito, Egresso do Programa de Inclusão Indígena “Guerreiros da Caneta” – PROIND/ UFMT – Etnia Boé Bororo; Mestrando em Direito Agroambiental da Faculdade de Direito/UFMT – Membro vice presidente do Conselho de Ações Afirmativas da Pró-reitoria de Assistência Estudantil/PRAE/UFMT; Participante do Programa de Educação Tutorial Indígena “Diálogos de Saberes” – PETIND/UFMT

** Prof^a Doutora do Departamento de Antropologia/DAN, Instituto de Ciências Humanas e Sociais/ICHS da Universidade Federal de Mato Grosso; Coordenadora de Políticas de Ações Afirmativas/PRAE; Tutora do Programa de Educação Tutorial Indígena “Diálogos de Saberes”-PETIND/UFMT; Coordenadora do PROIND/UFMT.

com interesses de grandes empresas e serve a essa exploração. Tudo é representado de maneira técnica e fria. O valor do conhecimento é o valor do mercado do conhecimento.”

(Boaventura de Sousa Santos).

No Brasil os povos indígenas, cujo termo POVOS aqui utilizado é o definido e empregado pela Organização Internacional do trabalho (OIT), não correspondendo a uma identidade nacional nem conferindo a esses o direito a secessão, e sim reconhecendo-os como sociedades com identidades próprias e cultura diferenciada.

Conforme o senso do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE/2010), os indígenas do Brasil somam um total de 896,9 mil pessoas autodeclaradas enquanto. Tal crescimento demográfico é de 11,4% entre 2000 e 2010. Nesse total estão inclusos aqueles que habitam seus territórios originais os quais somam um total de 63,8%, e aqueles que vivem no meio 36,2%, os quais se reconhecem enquanto pertencentes a um povo indígena. Nesse computo estão incluídas cerca de 304 etnias existentes no Brasil, um total de 274 línguas faladas no seu cotidiano.²

Esses povos por muito tempo vêm lutando pela sua sobrevivência, desde 1500, marco inicial da entrada de colonizadores europeus.

Antes do avanço das frentes de colonização e usurpação de seus territórios, muitos deles tinham como base de subsistência a caça, a pesca e a coleta, enquanto outros cultivavam pequenas roças de milho, mandioca, entre outras plantas por eles domesticadas e consumidas pelo grupo familiar. Algumas vezes, havia disputas territoriais e entre os

²In: ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/Publicacao_completa.pdf

povos vizinhos, mas não com o desejo de posse, de propriedade, e sim na intenção de usufruir daquilo que o lugar lhe proporcionava, ou pela orientação Cosmológica e cultural de cada povo.

Com o avanço dos colonizadores e exploradores sobre seus territórios originais, tudo mudou, as lutas eram desproporcionais, de um lado aqueles que detinham a arma de fogo, ferramentas de ferro, tratores e motosserras, do outro o arco e flecha, a borduna e o tacape. A luta era desigual e com isso, sociedades foram dizimadas, outras exterminadas enquanto, outros chegaram a beira da extinção, mas todos sofreram interferência em seu modo de ser e viver.

Assim, independente do tipo de contato a partir dessas investidas, lutas e conflitos, os povos indígenas não puderam mais viver, e sim sobreviver, maioria deles acudados e prisioneiros dentro de seu próprio habitat.

No dicionário Aurélio das conceituações do significado de *viver* o que chama a atenção é que tal termo significa “desfrutar de uma situação ou de um momento” e *sobreviver* “escapar, resistir” e aos povos indígenas coube apenas a triste realidade da fuga, da sobrevivência e resiliência étnica.

Nesta busca pela sobrevivência e condição de resistente, o *direito* é um meio pelo qual os povos indígenas podem utilizar na busca de uma vida mais digna e garantia de existência física e cultural, para muitos desses povos, o direito é o instrumento que possibilita o não desaparecimento de um grupo étnico.

O direito tornou um caminho de sobrevivência, de resistência e de realização, mas também de ameaça dos povos indígenas, pois quem faz as leis e as aprovam são pessoas humanas, grupos políticos comprometidos com empresários, igrejas (ala evangélica), latifundiários, entre outros segmentos sociais, muitos deles contrários a esses povos, com interesses diversos e diferentes aos seus, os quais justificam inclusive que os mesmos são ameaças à soberania nacional, a exemplo dos

militares. Todos esses grupos possuem interesses, que em sua maioria não compatíveis com os anseios e demandas dos povos indígenas.

Um dos grandes conflitos existentes hoje é o territorial, pois os povos indígenas dependem muito da terra, e que esta esteja protegida dos desmatamentos desenfreados muito corriqueiros no Brasil. A construção de hidrelétricas e outros tipos de empreendimentos, explorações de diferentes natureza, somados aos impactos já existentes em grande parte delas, a exemplo de estradas e rodovias que atravessam suas terras, passagens de torres de energia elétrica de alta tensão, agronegócio, entre outros.

Nesse conjunto de projetos e ações de implantação de grandes empreendimentos, o indígena e as terras por eles habitadas são vistos como problema. Toda a discussão a respeito da viabilidade ou não do empreendimento gira em torno das terras habitadas e reconhecidas como pertencentes aos povos indígenas, as quais são consideradas pelos empreendedores e seus defensores como empecilho ao desenvolvimento regional e do país.

Dos diversos empreendimentos que incidem sobre as terras indígenas, a mineração é uma das atividades consideradas como uma das mais impactantes ao meio ambiente, além de gerar conflitos de diferentes naturezas, inclusive mortes de indígenas e não indígenas. Nesse cenário não estão inclusos, a exposição das comunidades indígenas a diferentes tipos de impactos, muitos deles irreversíveis.

VILLARES (209, p.239)³, considera a atividade minerária, como umas das mais impactantes ao meio ambiente, pois, além da disputa territorial, a mineração introduziu doenças que dizimaram populações inteiras.

Entre tais impactos, estão os conflitos interétnicos, uma

³ VILLARES, Luiz Fernando. **Direito e Povos indígenas**. Curitiba: Juruá. 2009. 360p.

vez que da forma como ocorrem, na maioria das vezes é violento não apenas com a interrupção da vida, mas também com o estupro, a prostituição, o fomento de brigas de um grupo familiar contra outro, a redução do território de caça, de pesca, de coleta, de subsistência e existência física e cultural, entre outros.

Requisitos Legais Exigidos Para a Prática da Atividade Mineradora Em Terras Indígenas

A mineração em terra indígena foi mencionada na Lei 6001/73, tradicionalmente conhecida como Estatuto do índio, e posteriormente pela Constituição Federal/CF de 1988 no Artigo 231, o qual se encontra em pleno vigor, uma vez que até o presente momento não se tem aprovado uma nova Lei e Estatuto que trate a respeito do assunto, pautada no novo dispositivo constitucional.

Cabe registrar que a Constituição Federal de 1988, considera as terras indígenas como bens da União, cabendo-lhes usufruto exclusivo das riquezas do solo dos rios, e lagos, porém os recursos hídricos e minerais na terra indígena dependem da autorização do Congresso Nacional, devendo ser ouvidas as comunidades afetadas antes da permissão da exploração, e que a autorização lhes assegure a participação nos resultados do aproveitamento.

A mesma diz ainda que a pesquisa e a lavra dos recursos minerais dependerão de condições e lei específica em terras indígenas, porém não dá autonomia aos povos indígenas sobre o aproveitamento de recursos minerais nas terras indígenas, uma vez que os recursos minerais são bens da União.

Anterior a Carta Magna, o Estatuto do Índio, lei 6001/73 também faz menção, a exploração mineral, em seus artigos 44 e 45, que dispõem a respeito do assunto de acordo com o texto abaixo mencionado:

“Art. 44. As riquezas do solo, nas áreas indígenas, somente pelos silvícolas podem ser exploradas, cabendo-lhes com exclusividade o exercício da garimpagem, faiscação e cata das áreas referidas.”

“Art. 45. A exploração das riquezas do subsolo nas áreas pertencentes aos índios, ou do domínio da União, mas na posse de comunidades indígenas, far-se-á nos termos da legislação vigente, observado o disposto nesta Lei.”

Conforme nos aponta BARRETO (2001, p.134),⁴, somente em 1983, foi baixado o Decreto N° 88.985 para regulamentar os artigos supracitados, e apenas em 1987, a Portaria FUNAI/DNPM⁵, que ditava as normas para cumprimento desse decreto. Antes mesmo de o referido decreto entrar em vigor, já estava sendo concedidos títulos minerários em terras indígenas pelo DNPM.

Nota-se um grande interesse dos mineradores nas TIs⁶, que perduram ainda hoje e esperam uma lei que regularize tal atividade em TI. Essas leis se encontram em trâmite no Congresso Nacional, e no caso de serem aprovadas poderão ameaçar diretamente a cultura e a sobrevivência dos povos indígenas.

Segundo aponta um dossiê realizado em Setembro de 1987, pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI e pela Coordenação Nacional dos Geólogos – CONAGE, entre 1983 e 1985, foram concedidos 356 títulos minerários. Isso justificado pelo fato de nesse período ainda não ter sido assinado o decreto de regulamentação dos artigos 44 e 45 da lei 6001/73. Esses títulos foram concedidos irregularmente, segundo Maria Laura BARRETO (2001, p. 134).⁷

⁴ BARRETO, Maria Laura. **Mineração e Desenvolvimento Sustentável: Desafios para o Brasil**. - Rio de Janeiro: CETEM/MCT, 2001. 215p.

⁵ Departamento de Nacional de Produção Mineral

⁶ TIs – Terras Indígenas.

⁷ BARRETO, 2001. 134p.

Este tipo de irregularidade ocorre por falta de fiscalização do poder público, que por muitas vezes é o responsável pelos conflitos existentes atualmente entre indígenas e não indígenas.

Segundo VILLAS BÔAS (2005, p.112)⁸, há dois modelos praticados de extração mineral no Brasil, a Mineração industrial e a garimpagem, ambas existentes em território indígena.

A mineração industrial geralmente está voltada para os chamados grandes projetos que são muito bem organizados e planejados, que se preocupam não só com a atividade realizada como também com o cuidado com o meio ambiente, que envolve uma série de atividades, como a construção de cidades para os trabalhadores e toda uma infraestrutura e suporte para se alcançar a atividade a ser desenvolvida na região.

Por ser uma um empreendimento muito organizado é menos impactante em relação ao meio ambiente, viabilizando o lucro e de certa forma, de modo menos impactante, isso não quer dizer que os problemas não existem, mas por ser organizado é o grau de problemas é menor. Porém, no caso dos povos indígenas essa gradação não se aplica na sua essência, em função de suas práticas culturais. Pode-se citar como exemplos os projetos desenvolvidos na Amazônia: Carajás (ferro), Trombetas (bauxita), Pitinga (estanho), Tapajós (ouro).⁹

A garimpagem se realiza para a extração de vários minerais de forma desordenada e algumas vezes ilegais. Entre eles os mais comuns são: a de esmeralda, a de diamante, cassiterita e ouro. O modelo adotado no Brasil, porém, é cheio de problemas pois, grande parte dos garimpeiros são pobres, analfabetos e sem qualificação profissional; outro problema

⁸ VILLAS BÔAS, 2005. 112p.

⁹ VILLAS BÔAS, 2005. 112p.

está no aproveitamento dos recursos minerais.¹⁰

Com estes problemas surgem as consequências, como o desperdício dos recursos explorados e o dano ambiental é muito maior por falta de um planejamento.

A Constituição Federal do Brasil, no art. 174, § 3º e 4º, disciplina a atividade garimpeira conforme textos abaixo:

“§ 3º – O Estado favorecerá a organização da atividade garimpeira em cooperativas, levando em conta a proteção do meio ambiente e a promoção econômico-social dos garimpeiros.”

“§ 4º – As cooperativas a que se refere o parágrafo anterior terão prioridade na autorização ou concessão para pesquisa e lavra dos recursos e jazidas minerais garimpáveis, nas áreas onde estejam atuando, e naquelas fixadas de acordo com o art. 21, XXV, na forma da lei.”

O regime de permissão de lavra garimpeira é regulamentado pela Lei n. 7.805, de 18.07.1989.

A garimpagem em terras indígenas, na realidade, acarreta consequências gravíssimas à sobrevivência física e cultural dos povos indígenas, sendo, portanto, justificável a opção constitucional e legal por sua radical proibição por parte de não índios. Assim reza a Carta Magna em seu artigo 231, §7º que proíbe o garimpo em terra indígena, o § 7º registra que “Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.”

Villas Bôas relata que o garimpo visto como uma atividade altamente degradante, pelos meios utilizados serem rudimentares, e pela falta de conhecimento técnico de informações geológicas e de capital necessário à lavra subterrânea, têm conduzido a atividade ao insucesso e conseqüente abandono das áreas degradadas por aqueles que a praticam. Primeiro, porque o faz ilegalmente tornado a atividade extremamente danosa, e segundo, pelas

¹⁰ VILLAS BÔAS, 2005. 113p.

consequências desastrosas que causa ao meio ambiente e a população que está em seu entorno.¹¹ No caso dos povos indígenas os danos são maiores ainda e incalculáveis,

O fim da atividade em determinada região, deixa grandes problemas socioeconômicos para as comunidades rurais e indígenas, fazendo crescer a busca por outros lugares para continuar a exploração e assim sucessivamente, degradando o meio físico e o meio natural onde se realiza a garimpagem.

Como a atividade garimpeira é proibida em terra indígena, com o garimpo ilícito nestas terras, o conflito entre garimpeiros e índios ocorre pela não fiscalização do poder público e até mesmo pelo seu descaso.

Resumindo, a garimpagem é proibida, salvo se ela for explorada pelos próprios indígenas, conforme diz o Estatuto do índio em vigor, apesar de estar pouco atualizado com a realidade atual dos povos indígenas, como afirma em seu Artigo 44 que estabelece que: “As riquezas do solo, nas áreas indígenas, somente pelos silvícolas podem ser exploradas, cabendo-lhes com exclusividade o exercício da garimpagem, fiação e cata das áreas referidas.” Tal texto não está compatível com a atual realidade política e econômica do Estado brasileiro. Posto que, a pesquisa e a lavra, da mineração em TI, poderão ser feitas apenas com a autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, e assegurando os resultados da lavra.

Com todas essas proposições citadas no Estatuto do índio em seu Artigo 44 não foi recepcionada pela CF de 1988, em seu artigo 176 §1º que traz a exigência de lei para regulamentar qualquer atividade de pesquisa e lavra de recursos minerais em TI.

Porém, a não recepção deste artigo da lei 6001/73 não é unanime, segundo Villares, nos trabalhos e pareceres técnicos

¹¹ VILLAS BÔAS, 2005. 115p.

que enfrentam o assunto.¹²

Ainda conforme tal autor, como a atividade não foi regulamentada, não há a possibilidade da atividade ser explorada pelos indígenas, tão pouco por não indígenas, contudo no entendimento majoritário é permitido tal atividade, desde que subsidiada por lei como prevê a carta magna.

Projetos de Lei

Como se observa, a disputa pelas terras indígenas e seus recursos minerais é algo que necessita de regulamentação em nosso ordenamento jurídico brasileiro. Como ainda não existe norma regulamentando de modo mais incisivo a respeito do assunto, qualquer tentativa de exploração de recursos nessas áreas, seja por empresas de mineração ou garimpeiro é inconstitucional e ilegal. Mesmo assim essa prática existe e os povos indígenas acabam ficando com os danos, o ônus e as penas.

Nesse caso, faz-se necessária a regulamentação de uma lei que trate da atividade mineradora em terras indígenas, e que a mesma seja adequada ao tipo de pratica de minério a ser explorado, ao País, aos índios, ao meio ambiente e a toda biodiversidade existente no habitat dessas populações afetadas por esse tipo de empreendimento e ao entorno de seu território, buscando assim, minimizar, ou evitar os conflitos internos e Interétnicos (indígenas e não indígenas) que tais empreendimentos provocam e promovem atualmente nas TIs.

A riqueza de minérios encontrada nas áreas indígenas faz com que milhares de empresas mineradoras voltem sua atenção para a regulamentação da lei sobre a matéria, pensando em seus lucros, sem, contudo considerarem como os sujeitos indígenas vêm e pensam a respeito do assunto. Tais empresas, agentes do Estado, agências reguladoras, exploradores dos

¹² VILLARES, 2009. 244p.

recursos naturais das TIs que promovem a garimpagem, desconhecem a cosmologia desses povos, bem como a forma como se organizam, socioculturalmente.

Projetos de lei tramitam, quase que em regime de segredo de Estado, dentre eles encontra-se o Estatuto das Sociedades Indígenas Congresso Nacional tratando da mineração em terras indígenas, os quais foram abordados anteriormente, além do PL(Projeto de Lei) nº 1610/96 de autoria do Romero Jucá que ainda não foram votados. Existe uma preocupação com esta atividade em terras indígenas pelo conflito que causa, e pela falta de uma fiscalização adequada.

Soma-se a essas propostas, o projeto do Código de Mineração, para substituir o já existente, que também trata da mineração em terra indígena.

A proposta do Estatuto das Sociedades Indígena que substituiria o atual Estatuto do Índio criado pelo então Projeto de lei 2057/1991, cujos principais autores são: Aloísio Mercadante, Fábio Feldmann, Jose Carlos Saboia, entre outros, se encontra em tramitação no Congresso Nacional. Como o referido tema é a mineração, a abordagem priorizará tal assunto.

No respectivo projeto, há duas proposições relevantes, a primeira é a lavra e a pesquisa minerária em TI, apenas quando for verificado a sua essencialidade, ou quando a reserva conhecida e explorável dessas substâncias, não for suficiente para as demandas do país. A segunda proposição é praticamente uma cópia do artigo 44 do Estatuto do Índio, que permite a cata, a faiscação e a garimpagem, exclusivamente aos índios.

As leis em vigor que regulamentam as atividades minerárias, simplesmente não dispõem sobre os procedimentos e as exigências que as comunidades indígenas devem cumprir para requerer autorização do Poder Público para a atividade de garimpagem em suas terras.

Para uma elucidação mais exata dos procedimentos a

serem adotados pelos indígenas para garimparem suas terras, são impedidos de tal prática, por não haver uma lei que a regulamente com exatidão deverão recorrer ao Departamento Nacional de Prospecção Mineral/DNPM:

“Unicamente por questões de administração minerária do país, os índios devem contatar o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) a respeito da atividade e preferentemente através da FUNAI, que é o órgão competente para tratar dos interesses indígenas”¹³.

Ainda em trâmite há O Projeto de Lei/PL do então senador Romero Jucá, que conforme CÚRI (2007, p.227)¹⁴ foi apresentado no ano de 1995, por meio da PL 121/95, que versa sobre a exploração e o aproveitamento dos recursos minerários em TI, e foi aprovado pelo senado em 1996, remetido à Câmara dos Deputados, e está em tramitação sob o processo de Número 1610/96. O mesmo é uma proposta de regulamentação da atividade minerária em TI, até então ainda não regulamentada.

Das proposituras elencadas no Projeto de Lei, vale ressaltar algumas delas relatado pela mencionada autora:

- Aquela que dispõe que a pesquisa e a lavra de recursos minerais em TI só podem ser realizadas mediante autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, sendo-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, e fixa um valor mínimo de 2% do faturamento bruto;
- A que coloca que a pesquisa e a Lavra só podem ser efetivadas no interesse nacional, sob os regimes de autorização de pesquisa e concessão de lavra de que

¹³ SILVA, José A. apud. VILLAS BÔAS, 126p.

¹⁴ CÚRI, Melissa Volpato. Aspectos **Legais da Mineração em Terra Indígena**. Revista do Estudo e Pesquisa, FUNAI, Brasília, v4, n.2, p. 221-252, dez.2007.

trata o Código de Mineração, por empresa legalmente constituída nos termos da Constituição.

O referido projeto de lei prevê o direito de prioridade, aos requerimentos de pesquisas em TI protocolizados no DNPM, antes da Constituição Federal/CF de 1988, não aceitando o cabimento da prioridade feito após a CF de 1988.

VILLAS BÔAS registra que o Poder Executivo apresentou ao Congresso Nacional uma proposta alternativa ao Substitutivo do deputado Luciano Pizzatto, que na época era do partido do PFL¹⁵ do Paraná, e atualmente do DEM¹⁶, o Projeto de Lei é o de número 2.057/91.¹⁷

Na parte que alude à mineração, o Projeto do Executivo retira o direito de prioridade e institui o direito de preferência no qual, se dois interessados concorrerem à exploração de recursos minerais e apresentarem a mesma proposta terá preferência em caso de empate o titular do requerimento apresentado anterior à Constituição Federal de 1988. Se não houver empate, concorrerão nas mesmas condições estabelecidas pela Lei, sem nenhuma prioridade ou preferência antes 1988, ou após 1988.

Existe ainda o PL 5807/13, Código da Mineração apresentado pelo deputado Leonardo Quintão (PMDB/MG¹⁸), cuja proposta referente aos povos indígenas chega a ser absurda em algumas de suas proposições.

A proposta referente à demarcação de Terras Indígenas, que a demarcação deverá ser feita com a aprovação e anuência da Agência Nacional de mineração. Trata ainda da autorização e prioridade, no caso, quem requer primeiro fica com a concessão, deixando assim o modelo licitatório.

¹⁵ Partido da Frente Liberal

¹⁶ Democratas

¹⁷ VILLAS BÔAS, 2005, 118p.

¹⁸ Partido do Movimento Democrático Brasileiro-Minas Gerais

Todo este interesse de regulamentar a mineração em TI, é da grande maioria dos empreendedores minerários, que almejam com muito interesse a liberação da atividade em terras indígenas.

Tal interesse pode ser constatado no exemplo a seguir das terras com maior interesse minerário, temos algumas das TIs de maior interesse minerário conforme consta em dados levantados pelo Instituto Socioambiental/ISA¹⁹. Antes da CF/1988 e depois dela, destaco aqui algumas terras com maior quantidade de processos: TI Yanomami, com 640 processos (531 antes e 109 depois); TI Menkragnoti, com 413 processos (74 antes e 339 depois) e TI Alto Rio Negro, com 364 processos (328 antes e 36 depois), entre outras.

Considerações finais

A Exploração de recursos minerais, em terras indígenas demanda uma série de reflexões devido ao conceito que se tem deste bem ambiental de natureza difusa que deve ser garantido às presentes e as futuras gerações. Tão valioso e ao mesmo tempo, finito não renovável onde surge toda uma preocupação com a sua preservação e ao mesmo tempo, com sua exploração.

É cediço que a exploração mineral e a preservação do meio ambiente não é possível ao mesmo tempo, mas como uma atividade planejada é possível a exploração com menor grau de interferência no meio em que há a instalação minerária.

Ao analisar a atividade minerária em terra indígena, há uma controvérsia, que segundo o Artigo 17 da Constituição Federal exige que a atividade seja feita na forma da lei, mas entendimentos contrários dizem que o usufruto exclusivo dos povos indígenas, possibilita a garimpagem pelos índios em suas terras.

¹⁹ Mineração em Terras Indígenas na Amazônia Brasileira/[Organização. Fany Ricardo, Alicia Rolla] – São Paulo. Instituto Sócio Ambiental, 2005.

Todo este entendimento pode ser regulado pelos projetos de leis que se encontram em no Congresso Nacional, porém o projeto que seria mais relevante para os povos indígenas seria o Estatuto das Sociedades Indígenas, que no seu bojo em um de seus capítulos trata a atividade minerária.

Das proposições mais relevantes é a possibilidade da atividade ser explorada em terra indígena apenas quando for de extrema relevância para o Estado brasileiro, e a extração feita por indígenas em suas terras, sujeitos claro aos procedimentos legais.

Como este empreendimento é de alto risco ambiental, deve ser muito bem fiscalizado, nas terras indígenas, o exemplo citado foi do povo Cinta Larga que causou sérios conflitos, assim como a morte de indígenas e de não indígenas, principalmente pela ausência do poder público. Como consta no levantamento do Instituto Sócio Ambiental, a prefeita de Espigão D'Oeste em janeiro de 2001 alertou sobre os conflitos dos garimpeiros e indígenas, e não obteve posicionamento algum. A atenção veio após a chacina em 2004, conflito este que poderia ser evitado²⁰.

Villas Bôas²¹ ainda fala deste descaso do poder público nas terras dos indígenas Yanomame no estado de Roraima, que através da utilização de pistas de pouso, construídas e controladas pela União, sem qualquer reação governamental, constitui uma afronta aos indígenas.

Há ainda os desmatamentos, assoreamentos de rios, intoxicação pelo mau uso do mercúrio, introdução da bebida alcoólica, violência de ambos os lados, indígenas e não indígenas, extração predatória entre outras práticas e atos abusivos empregados pelos não indígenas.

O mau uso do dinheiro arrecadado pela extração também é um problema, pois a dívida dos indígenas chega a ser

²⁰ Mineração em Terra indígena na Amazônia Brasileira, 151p.

²¹ VILLAS BÔAS. 57p.

alarmante, “Os índios não vão a uma concessionária comprar um carro diretamente. Eles compram de atravessadores e assinam notas promissórias”, diz Izanoel dos Santos Sodré, de 54 anos, responsável pela supervisão das ações da FUNAI na Amazônia Ocidental. Os juros cobrados dos índios são de agiota. Um dos índios comprou um Toyota (avaliado em R\$ 90 mil) e, três meses depois, já devia R\$ 240 mil, conta Sodré.²²

Todos estes problemas nos faz refletir sobre a viabilidade ou não de tal empreendimento nas terras indígenas face à tamanhos danos aos mesmos e ao seu território.

Vários são os desafios e problemas a serem enfrentados, na perseguição e conquista eventual das soluções tocantes à conservação do meio ambiente, melhoria da qualidade de vida, incorporação à sociedade, cidadania, enfim, desenvolvimento sustentável do país e das comunidades indígenas.

O poluidor pagador, não deveria se justificar para a utilização de empreendimentos que degradam o meio ambiente, pois as consequências hoje de atitudes desordenadas são sentidas, não só pelo bom pagador pela sua poluição, mas pelo ribeirinho, pelo residente em uma cidade, e pelo indígena, enfim de toda sociedade indígena e não indígena.

A preservação é necessária e a sustentabilidade, mas as formas de como alcançar tudo isso é muito mais difícil quando os próprios representantes do Estado brasileiro são os primeiros a vislumbrarem lucros e benefícios com a exploração mineradora em territórios indígenas.

Para os povos indígenas que se mantém a muito tempo, firmes, buscando a sobrevivência de seu povo, a investida contra seus territórios é muito mais ameaçadora, e seus direitos e garantias constitucionais, são o suporte para que esses povos continuem sobrevivendo. Porém, chega a um ponto que os direitos e garantias não são suficientes, enquanto a ilegalidade acaba imperando, com anuência muitas vezes do próprio poder

²² Mineração em Terra Indígena na Amazônia Brasileira. 157p.

público, do suborno de algumas lideranças, e ameaça a todo o povo.

O padrão de consumo norteado pelo discurso do “progresso”, como sinônimo do desenvolvimento, também deve ser recheado com um toque especial de sustentabilidade, não só em relação aos povos indígenas que se sujeitam muito mais a um ambiente que lhes possibilite a expressão cultural, e tradicional do seu povo que conseqüentemente lhes dá vida, e promove realizações, mas também ao não indígena que necessita dos bens que a “Mãe Terra” oferece.

Enfim, o que se coloca é que a exploração de recursos minerais só deverá ser realizada em terras indígenas quando imprescindível para a segurança e desenvolvimento nacional e, ainda, quando não houver alternativas outras de desenvolvimento, conforme preceitua o Estatuto do Índio, a Constituição Federal, e o Projeto de Lei do Estatuto das Sociedades Indígenas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Antônio Armando Ulian do lago. **Multiculturalismo e Direito à Auto Determinação dos Povos Indígenas**. Porto Alegre: Segio Antonio Fabris, Ed, 2008. 312 p.

BARRETO, Maria Laura. **Mineração e Desenvolvimento Sustentável: Desafios para o Brasil**. Rio de Janeiro: CETEM/MCT, 2001. 215p.

CÚRI, Melissa Volpato. **Aspectos Legais da Mineração em Terra Indígena**. Revista do Estudo e Pesquisa, FUNAI, Brasília, v. 4, n. 2, p. 221-252, dez. 2007.

FARIAS, Carlos Eugênio Gomes & José Mario Coelho. **Mineração e Meio Ambiente no Brasil-Relatório Preparado para o CGEE PNUD – Contrato 2002/001604, DSc Outubro de 2002.**

FIORILLO, Celso Antonio Pacheco. **Curso de Direito Ambiental Brasileiro**.– 14. ed. rev., ampl. E atual. – São Paulo: Saraiva, 2013.

RICARDO, Fany & ROLLA, Alicia. **Mineração em Terras Indígenas na Amazônia brasileira**. – São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

VILLAS BÔAS, Hariessa Cristina. **Mineração em terras indígenas: a procura de um marco legal**. – Rio de Janeiro: CETEM / MCT / CNPq / CYTED/IMPC, 2005,188p.

POVEDA, Eliane Pereira Rodrigues. **A eficácia legal na desativação de empreendimentos minerários**. São Paulo: Signus Editora, 2007. 238 p.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico**. Ed, 23. São Paulo: Cortez, 2007.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. 1ª ed. (ano 2003), 5ª tir./Curitiba: Juruá, 2006. 212 p.

VILLARES, Luiz Fernando. **Direito e Povos Indígenas**. Curitiba: Juruá. 2009. 360 p.

In:<http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/cintaslargas-garimpeiros-e-o-massacre-do-paralelo-11>

In:http://www.olhardireto.com.br/conceito/noticias/exibir.asp?noticia=A_se_lva_de_pedra_cresceu_em_mim_diz_indio_que_atuou_no_filme_mais_radical_sobre_exterminio_Avaeete_-_A_semente_da_vinganca&edt=6&id=4146

In:ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/Publicacao_completa.pdf

DE COSTAS PARA O SUL? UMA ANÁLISE SOBRE A (IN)VISIBILIDADE DO FENÔMENO CONSTITUCIONAL BOLIVIANO EM RELAÇÃO AOS CURSOS DE DIREITO DAS UNIVERSIDADES FEDERAIS DO BRASIL

Danielle Cevallos Soares*

1. Introdução

Reconhece-se, atualmente, que há um movimento insurgente e emergente na América Latina denominado de “Novo Constitucionalismo Latino Americano”¹, que se caracteriza especialmente pelo rompimento com o monismo

* Mestre em Direito pela Universidade do Estado de Mato Grosso. Docente de Direito Constitucional e Direitos Fundamentais da mesma instituição.

¹ Segundo Antônio Carlos Wolkmer, “esse ‘novo’ tipo de constitucionalismo – expresso nas Constituições da Venezuela, 1999, Equador de 2008 e da Bolívia de 2009 – oferece elementos (extraídos da Cosmologia Andina) para ‘um ‘giro’ ecocêntrico” e para um ‘biossocialismo republicano’, polarizados nos eixos do reconhecimento de direitos da natureza (*Pachamama*), da constitucionalização da proposta do Bem viver (*Sumak Kawsay*), da edificação participativa de convivência plurinacional (refundação do Estado) e da oficialidade do pluralismo jurídico comunitário. Os atores centrais desse ‘novo’ constitucionalismo não são os representantes legislativos tradicionais ou as elites judiciárias, mas o povo oprimido, as vítimas excluídas e os ‘não ser’ negados e subalternos, nesse largo fosso de desigualdades do continente latino-americano, as nações indígenas, as populações afro-americanas, as massas de camponeses agrários e os múltiplos movimentos sociais.” In: *Constitucionalismo Latino-Americano: tendências contemporâneas* (p. 10)

jurídico e o conseqüente reconhecimento do pluralismo jurídico, bem como da jurisdição indígena. Mais que isso, em verdade, rompe-se com os modelos Constitucionais Europeu e Norte-Americano, que inspiraram (e ainda inspiram) as Constituições Latino-Americanas.

Raquel Z. Y. Fajardo² aponta que existem três ciclos desse constitucionalismo que ela denomina de pluralista:

El primer ciclo del constitucionalismo pluralista se da con la emergencia del multiculturalismo em los ochenta del s. XX, pero sin llegar a reconocerse el pluralismo jurídico. El segundo ciclo de este horizonte, durante los noventa, se da luego de la adopción del Convenio 169 Sobre pueblos indígenas y tribales em países independientes de la Organización Internacional del Trabajo (1989), en el cual se reconoce el modelo de Estado pluricultural y el pluralismo jurídico. El tercer ciclo del constitucionalismo pluralista se da luego de la adopción de la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007). **Las constituyentes de los estados andinos (Ecuador 2008 y Bolivia 2009), asumen que los pueblos indígenas constituyen naciones o nacionalidades originarias que, haciendo um nuevo pacto de Estado, conforman um “Estado Plurinacional”. En el marco de un proyecto descolonizador, reconocen la jurisdicción indígena y aspiran a un pluralismo jurídico igualitário. (Grifo Nosso).**

Nesse contexto, pretende-se focar o presente trabalho nas recentes alterações constitucionais da Bolívia, que configuram o que há de mais ousado no rompimento com o Constitucionalismo Estadunidense e Europeu e a sua repercussão na sociedade brasileira, em especial no Estudo do Direito.

² Pluralismo Jurídico y Jurisdicción indígena em el horizonte del constitucionalismo pluralista. In: Aprender desde o Sul: novas constitucionalidades, plurinacionalismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul (p. 35)

2. A Constituição Boliviana de 2009

As inovações trazidas pela Constituição Boliviana de 2009 resultaram, como mencionado acima por Fajardo³, num novo modelo de Estado, em que é possível a convivência de diversas nacionalidades, com suas diversas culturas e Direito(s) – daí a ideia de “Estado plurinacional”, que pode causar estranheza à primeira vista, contudo, a ideia da plurinacionalidade representa, em especial, o direito à diferença. Estabelecendo-se a possibilidade de diversas nacionalidades provenientes do mesmo Estado, as peculiaridades de cada povo podem ser muito mais bem preservadas do que num modelo Estatal em que todos seus cidadãos⁴ são homogeneizados e suas singularidades ignoradas, garantindo-se dessa forma, o respeito aos mais diversos conceitos de dignidade possíveis.

Outra inovação importantíssima da Constituição Boliviana de 2009 foi a criação de uma jurisdição indígena campesina, prevista em seus artigos 199 e 200⁵, cujas decisões

³ Op. Cit.

⁴ Aqui utilizamos o vocábulo “cidadão” como expressão ampla de “detentor de direitos”, e não simplesmente como “aquele que possui direitos políticos”.

⁵ Artículo 199 I. Las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios. II. La jurisdicción indígena originaria campesina respetará los derechos fundamentales establecidos en la presente Constitución, interpretados interculturalmente. Artículo 200 La jurisdicción indígena originario campesina conocerá todo tipo de relaciones jurídicas, así como actos y hechos que vulneren bienes jurídicos realizados por cualquier persona dentro del ámbito territorial indígena originario campesino. La jurisdicción indígena originario campesina decidirá en forma definitiva, sus decisiones no podrán serán revisadas por la jurisdicción ordinaria, y ejecutará sus resoluciones en forma directa. Disponível em: <http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Consituacion.pdf>

não podem ser revistas pela justiça ordinária. É interessante mencionar que, enquanto os membros da justiça ordinária boliviana se vestem de maneira tradicional, os membros da justiça indígena campesina se vestem com trajes e adornos com simbologias próprias de seus sistemas jurídicos⁶.

Ainda no contexto do rompimento com o constitucionalismo liberal-burguês, a Constituição Boliviana declara expressamente em seu preâmbulo que deixam no passado o neoliberalismo e fazem menção expressa à “pachamama”⁷ (mãe terra), reforçando a valorização do cuidado com o meio-ambiente em seu território, que representa muito mais que um “bem” a ser utilizado pelos homens, mas sim, um elemento da cosmologia indígena. Supera-se a noção judaico-cristã⁸ (disseminada pelos colonizadores espanhóis e portugueses na América-Latina) de que a terra e seus animais são pertencentes ao homem e estão sob seu domínio para uma concepção de que a natureza, os animais, o homem e o mundo espiritual devem estar em harmonia e não sob o domínio uns dos outros. Nasce uma nova noção de dignidade: não se trata mais

⁶ OSCO, Marcelo Fernández. ¡Que tal pluralismo jurídico Boliviano!. In: Aprender desde o Sul:novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul (pp. 338 e 339)

⁷ “(...)Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos. Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país. Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia (...)” . Disponível em: <http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Constitucion.pdf>

⁸ Gênesis Cap. 1, Versículo 26. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/gn/1>

da dignidade do homem apenas, que não é mais o centro da Constituição, mas de todos os seres vivos (e espirituais) que possuem dignidade quando estão em equilíbrio. Finalmente, elenca, ainda, em seu artigo 8^o diversos princípios éticos-morais representativos da pluralidade étnica existente em seu território.

O Brasil, em contrapartida, não seguiu caminhos parecidos aos da Bolívia, e mantém-se ligado ao Constitucionalismo liberal-burguês, por meio de uma Constituição que prevê o monismo jurídico, uma única nacionalidade e, apesar de contar com alguns direitos sociais, tem caráter predominantemente liberal. Além disso, seu texto comporta apenas a noção de dignidade da pessoa humana¹⁰, não havendo espaço para cosmologias diversas.

3. A fronteira Brasil-Bolívia

A Bolívia é um dos dez países da América do Sul fronteiros ao Brasil e tem a maior extensão de fronteira em relação aos demais, qual seja, a de 3.423,3 km, sendo que “2.609,3 km são por rios e canais, 63,0 km por lagoas e 750,9 km por linhas convencionais”¹¹. Trata-se não só da maior

⁹ Artículo 8 I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, y distribución y redistribución de los productos y bienes sociales para vivir bien.

¹⁰ Art. 1º, inciso III da Constituição da República Federativa do Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm

¹¹ Disponível em: <http://www.funag.gov.br/ipri/images/informacao-e-analise/fronteiras-terrestres-brasil.pdf>

extensão de fronteira com o Brasil como um todo, mas também da maior extensão de fronteira terrestre, o que supostamente facilitaria sobremaneira o contato de um país com o outro e a troca de experiências culturais. Há, inclusive, diversas sociedades indígenas que se localizam nas regiões fronteiriças, a exemplo dos Chiquitanos.

A dedução natural desses fatos seria a de que o intercâmbio cultural, linguístico e institucional entre o Brasil e a Bolívia fosse uma realidade – muito salutar sob diversos aspectos, como as questões indígenas, ambientais e institucionais, a exemplo da dificuldade do combate ao tráfico de drogas dentre outros delitos em razão da grande extensão de fronteira.

4. A linha abissal entre o Brasil e a Bolívia

É notório que a população brasileira pouco sabe sobre seu principal vizinho; as notícias mais correntes dizem respeito ao tráfico de drogas¹² ou fazem referência ao atual presidente da Bolívia, Evo Morales, como “*narcoterrorista* e *narcoditador*”¹³, bem como utilizam-se de manchetes preconceituosas e irônicas, a exemplo de “*Evo expulsada USAID dois dias depois de estuprar a Constituição. Ou: O encontro de Mussolini com Pachamama*”¹⁴. No lugar da extensa fronteira entre o Brasil e Bolívia foi traçada, na verdade, uma linha abissal¹⁵ entre os dois países. Expressões como

¹² É o caso da notícia divulgada no sítio eletrônico a seguir, de conteúdo muito comum nos meios de comunicação brasileiros: <http://tnh1.ne10.uol.com.br/noticia/brasil/2015/09/29/331283/mais-de-uma-tonelada-de-cocaina-no-circuito-de-trafico-bolivia-brasil-europa>

¹³ Disponível em: <http://radiovox.org/2015/08/22/narcoditador-evo-morales-ameaca-intervir-no-brasil-caso-dilma-rousseff-seja-deposta/>

¹⁴ <http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/geral/evo-expulsa-usaid-dos-eua-dois-dias-depois-de-estuprar-a-constituicao-ou-o-encontro-de-mussolini-com-pachamama/>

¹⁵ A respeito do pensamento abissal e as linhas abissais, Boaventura de S.

“plurinacionalidade”, “tribunal indígena”, “bem viver” e “pachamama” nos são quase completamente desconhecidas.

Tal como nos ensina Will Kymlicka¹⁶,

en un mundo caracterizado por masivas desigualdades globales, la idea de que las libertades y oportunidades que se tienen estén circunscritas al Estado em que se nace significa que algunas personas nacen com um estatus legal que les garantiza seguridade personal, amplias oportunidades y um nível de vida digno, mientras que otros (sin culpa alguna (nacen com um estatus jurídico que les condena a pobreza e inseguridad. Como observa Joseph Carens, éste es el equivalente moderno del feudalismo em el que la gente que nace a uma orilla del río Grande, nace em lo que actualmente equivalendría la nobleza, mientras que quienes nacen algunas millas al outro lado del río, nacen en lo que sería el equivalente moderno de la servidumbre.

Se por um lado a população é privada do real conhecimento a respeito do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, em especial a sua consolidação na Bolívia, em

Santos, em “Epistemologies of the South: Justice against epistemicide”, explica que “Modern western thinking is an abyssal thinking. It consists of a system of visible and invisible distinctions, the invisible ones being the foudation of the visible ones. The invisible distinctions are established through radical lines that divide social reality into two realms, the realm of ‘this side of the line’ and the realm of ‘the other side of the line’. The division is such that ‘the other side of the line’ vanishes as reality, becomes nonexistent, and is indeed produced as nonexistent. Noexistent means not existing in any relevant or comprehensible way of being. Whatever is produced as nonexistent is radically excluded because it lies beyond the realm of what the accepted conception of inclusion considers to be its other. What most fundamentally characterizes abyssal thinking is thus the impossibility of the copresence of the two sides of the line. To the extent that ir prevails, this side of the line only prevails by exhausting the field of relevant reality. Beyond it, there is only nonexistence, invisibility, nondialectical absence.(p. 118)

¹⁶ In: Fronteras territoriales (p. 37)

razão da seletividade que os meios de comunicação brasileiros possuem, pois pertencem a uma “oligarquias políticas regionais e locais”¹⁷ e que não há um diploma legal regulamentando sua utilização¹⁸, por outro lado acreditar-se-ia que ao menos no meio acadêmico essas questões pudessem ser mais bem discutidas em nome da construção de um conceito solidário de dignidade entre os países vizinhos.

5. Da (in)visibilidade do Direito Constitucional Boliviano pelas Universidades Federais Brasileiras

Pesquisados os cursos de graduação das sessenta e uma universidades federais do Brasil, obtivemos os seguintes dados:

- a) Das sessenta e uma universidades federais do país, dezoito não possuem curso de graduação em Direito;¹⁹

¹⁷ Venício de A. Lima, aduz que “Nossa imprensa tardia se desenvolveu nos marcos de um ‘liberalismo antidemocrático’ no qual as normas e procedimentos relativos a outorgas e renovações de concessões de radiodifusão são responsáveis pela concentração da propriedade nas mãos de tradicionais oligarquias políticas regionais e locais (nunca tivemos qualquer restrição efetiva à propriedade cruzada), e impedem a efetiva pluralidade e diversidade nos meios de comunicação. A interdição do debate verdadeiramente público de questões relativas à democratização das comunicações pelos grupos dominantes da mídia, na prática, funciona como uma censura disfarçada”. In: *Liberdade de Expressão x Liberdade de Imprensa* (p.129)

¹⁸ Em 2009 foi julgada a Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 130, que declarou a não recepção da Lei de Imprensa no ordenamento jurídico constitucional atual, e desde então, têm sido criados diversos óbices para a edição de uma lei que regulamente os meios de comunicação. Venício A. de Lima explica isso ao afirmar que a imprensa, no Brasil “é um setor de atividade em nossa sociedade que se considera acima do bem e do mal, e, ao contrário de qualquer outro, julga-se isento de toda e qualquer forma de regulação. As tentativas nesse sentido – independente de seu mérito – são automaticamente estigmatizadas no seu nascedouro como censura, e por isso dificilmente avançam”. Op. cit. (p. 76)

¹⁹ UFRB, UNILAB, UFCA, UFOB, UNIVASF, UFRPE, UFRA, UNIFAL, UNIFEI, UNIFSCAR, UFSJ, UFV, UFABC, UFTM, UFVJM, UFFS, UNILA e UFCSPA

- b) Das quarenta e três universidades federais que possuem curso de graduação em Direito, dezenove não dão informações suficientes sobre o programa do curso, o que inviabiliza a conclusão se tratam ou não do assunto.²⁰
- c) Vinte e uma universidades, leia-se, quase metade do universo das universidades federais que possuem curso de graduação em Direito no país, não contêm em seus programas o tema Constitucionalismo Latino-Americano, muito menos qualquer menção sobre o Direito Boliviano como um todo.
- d) A Universidade Federal do Paraná (UFPR), na disciplina Tópicos Especiais de Filosofia do Direito²¹ tangencia o assunto mas não o trata diretamente, ao tratar de assuntos como pós-colonialismo, teorias da libertação, dentro outros.
- e) A Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) possui uma disciplina denominada “latin american law”²², cujo programa não obtivemos acesso, mas desde já ressaltamos o paradoxo de uma disciplina que trata sobre legislação latino-americana ser denominada em língua inglesa, sendo que é oferecida num país de língua portuguesa e considerando que os demais países da América-Latina têm como língua predominante o Espanhol.
- f) A única universidade, dentre todas aquelas federais que possuam cursos de graduação em Direito que

²⁰ UNB, UFG, UFMS, UFBA, UFSBA, UFPB, UFS, UFMA, UFPI, UFERSA, UFAM, UFOPA, UFT, UNIFESSPA, UFOP, UFU, UFES, UFRRJ e UNIPAMPA.

²¹ Disponível em: <http://www.direito.ufpr.br/portal/wp-content/uploads/2013/11/DV081-T%C3%93PICOS-ESPECIAIS-DE-FILOSOFIA-DO-DIREITO-R-t%C3%B3pica.pdf>

²² Disponível em: http://www.ufrgs.br/ufrgs/ensino/graduacao/cursos/exibeCurso?cod_curso=310

efetivamente possui em seu programa o tema “Novo Constitucionalismo Latino-Americano” é a Universidade Federal de Lavras (UFLA).

Vê-se que, apesar da proximidade da Bolívia, não se percebe um interesse nem da mídia, mas principalmente da Academia, em discutir os fenômenos constitucionais tão arrojados de nosso vizinho. Não se deseja aqui, questionar as razões pelas quais não acompanhamos, no Brasil, o desenvolver do “Novo Constitucionalismo Latino-Americano”, mas sim, o porquê do fato de que ainda nos interessamos apenas pelo Direito que está além do oceano, ao invés de olhar para dentro e perceber que a América-Latina possui uma história, povo e geografia completamente diferentes da Europa ou América do Norte, e que o Direito proveniente dessas regiões não é suficiente para englobar todas as peculiaridades desta região tão marginalizada, mas tão rica que é a América-Latina.

Mais ainda, como denuncia Boaventura Souza Santos²³,

O paradigma jurídico-dogmático que domina o ensino nas faculdades de direito não tem conseguido ver que na sociedade circulam várias formas de poder, de direito e de conhecimentos que vão muito além do que cabe nos seus postulados. Com a tentativa de eliminação de qualquer elemento extranormativo, as faculdades de direito acabaram criando uma cultura de extrema indiferença ou exterioridade do direito experimentadas pela sociedade.

Nesse contexto, é inevitável deduzir que nosso Direito, ao virar as costas para o Direito Constitucional Boliviano, não está simplesmente a ignorar um sistema normativo inovador, mas sim, toda uma organização social da qual o Brasil é

²³ In: Para uma revolução democrática da justiça (p. 87)

vizinho e que inevitavelmente repercute em nossa sociedade, especialmente nas regiões de fronteira, cujas populações são inexoravelmente miscigenadas e enfrentam as mazelas resultantes da cegueira deliberada em relação às regiões esquecidas por estarem perto demais da linha abissal que nos separa do outro desconhecido. Não se deve esquecer, por fim, dos cidadãos bolivianos que adentram nosso território e são tratados como seres humanos de segunda categoria²⁴, fato que só corrobora a ideia de que ainda permanece entre nós, uma profunda linha abissal.

6. Conclusão

A América-Latina tem passado por um processo de descolonização, mais visível em alguns países como a Bolívia, e menos em outros a exemplo do Brasil. Mas independente disso, as fronteiras territoriais estabelecidas no período colonial ainda têm determinado criado linhas abissais entre um país e outro, o que impede um diálogo entre os diversos Estados e uma unidade no sentido de garantir a dignidade dos seres humanos (ou seres vivos, numa concepção mais ampla) e um desenvolvimento a favor da solidariedade entre pessoas que ainda sofrem das mesmas mazelas decorrentes dos violentos processos de colonização.

Nesse contexto, o caso da óbvia invisibilidade do Brasil em relação à Bolívia, muito bem expressa pela situação dos cursos de graduação em Direito, só confirma o fato de que o Brasil ainda está a utilizar o Norte como modelo para o que seria um Estado “desenvolvido”, ao invés de olhar para si, para o sul, e perceber que é de “baixo para cima” que poderemos

²⁴ Para mais informações, vide <http://reporterbrasil.org.br/2014/11/fiscalizacao-flagra-exploracao-de-trabalho-escravo-na-confeccao-de-roupas-da-renner/> ou [http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/01/150127_boliviana_escravizad a_ms](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/01/150127_boliviana_escravizad_a_ms)

construir uma sociedade mais igualitária e solidária.

O fenômeno da invisibilização da Bolívia pelos brasileiros resulta, não só numa ausência de diálogo, mas também em uma série de violações à dignidade daqueles cidadãos que vem ao Brasil em busca de oportunidades diferentes de vida, ou que vivem nas regiões fronteiriças, e são tratados como se fossem humanos (?) subdesenvolvidos apenas por viverem em um sistema cultural – e agora institucional – tão diverso do nosso.

Nesse sentido, a nossa falta de conhecimento do outro além da fronteira só fomenta tais preconceitos, pois o desconhecido é e sempre será ou temido ou marginalizado. Conhecer mais da realidade do Direito Constitucional Boliviano é um primeiro passo para a difusão da ideia de que o mundo não se restringe à Europa e Estados Unidos da América, e que a ideia de desenvolvimento e dignidade variará sobremaneira, região a região, mas sem que isso faça do diferente pior, apenas diferente.

Assim sendo, nota-se que nos cursos de graduação de Direito das Universidades Federais Brasileiras ainda está arraigado o colonialismo, e enquanto não nos despirmos dessas amarras, enquanto continuarmos de “de costas para o Sul”, prosseguiremos sem conseguir nos livrar das próprias amarras coloniais que nos impedem de enxergar o outro além da fronteira, e se solidarizar por ele.

BIBLIOGRAFIA

- BBC. Disponível em:
http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/01/150127_boliviana_escravizade_ms
- BÍBLIA. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/gn/1>
- BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.** Disponível em:
<http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Consituacion.pdf>

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm

BRASIL. **Fundação Nacional Alexandre Gusmão**. Disponível em:
<http://www.funag.gov.br/ipri/images/informacao-e-analise/fronteiras-terrestres-brasil.pdf>

BRASIL, Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 130**. Disponível em:
<http://stf.jus.br/portal/jurisprudencia/listarJurisprudencia.asp?s1=%28ADPF%24%2ESCLA%2E+E+130%2ENUME%2E%29+OU+%28ADPF%2EACMS%2E+ADJ2+130%2EACMS%2E%29&base=baseAcordaos&url=http://tinyurl.com/9wfcrln>

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoryen. **Pluralismo Jurídico Y Jurisdicción Indígena em en el horizonte del constitucionalismo Pluralista**. In: BALDI, Cesar Augusto (coord.) . **Aprender desde o Sul: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015.

KYMLICKA, Will. **Fronteras Territoriales**. Madrid: Trotta, S.A., 2006.

LIMA, Venício A. **Liberdade de expressão x Liberdade da Imprensa**. - 2. ed. revista e ampliada – São Paulo: Publisher Brasil, 2012.

OSCO, Marcelo Fernández. **¡ Que tal pluralismo jurídico Boliviano!**. In: BALDI, Cesar Augusto (coord.) . **Aprender desde o Sul: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015.

RADIO VOX. Disponível em: <http://radiovox.org/2015/08/22/narcoditador-evo-morales-ameaca-intervir-no-brasil-caso-dilma-rousseff-seja-deposta/>

REPORTER BRASIL. Disponível em:
<http://reporterbrasil.org.br/2014/11/fiscalizacao-flagra-exploracao-de-trabalho-escravo-na-confeccao-de-roupas-da-renner/>

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologies of the South: justice against epistemicide**. United States: Paradigm Publishers, 2014.

_____. **Para uma Revolução Democrática da Justiça**. – 3. ed. – São Paulo: Cortez, 2011.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo crítico e perspectivas para um novo constitucionalismo na América Latina**. In: WOLKMER, Antonio Carlos; MELO, Milena Petters (org.). **Constitucionalismo Latino-Americano: tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013.

OS REFUGIADOS CLIMÁTICOS: ASPECTOS JURÍDICOS NOS CENÁRIOS INTERNACIONAL E EUROPEU

Adélie Pomade

Introdução

Ao longo da história dos deslocamentos humanos, sejam aqueles nacionais ou transfronteiriços, o fator ambiental sempre esteve presente. De fato, não são raros os estudos que incluem o fenômeno migratório como uma das formas clássicas de adaptação às mudanças do habitat. Não causa estranheza, portanto, que, até pouco tempo, nem o direito internacional, nem o direito da União Europeia, consideravam que os deslocamentos decorrentes de fatores ambientais demandavam uma categorização específica ou uma regulação própria. Este quadro, no entanto, começaria a alterar-se a partir dos anos 80, quando se adotou pela primeira vez a expressão “refugiados ambientais”. Passados 25 anos o termo ressurge, agora no contexto das mudanças climáticas, tornando-se conveniente a discussão não apenas dos contornos desse conceito, mas também da problemática envolvendo a fragmentação do habitat.

Em linhas gerais, a noção de refugiados (ou deslocados) ambientais (ou climáticos)¹ que se populariza globalmente

¹ Sobre os diferentes conceitos, vide JIMÉNEZ, C. E.; SUESCUN, J. I. A. Los Desplazados ambientales más allá del cambio climático. Un debate abierto. **Revista de la Universidad de Granada**, 2011, Vol. 49; BORRAS PENTINAT, S. Refugiados Ambientales: el nuevo desafío del derecho

engloba aqueles que, devido a graves problemas ambientais, são obrigados a migrar para o interior ou para fora dos seus países. Atualmente, as mudanças climáticas já incidem sobre a qualidade e a quantidade de alimentos disponíveis para muitas populações no mundo. O mesmo ocorre com a carência, cada vez maior, de água potável. Em países como a Índia, a China e o México, cujos aquíferos encontram-se praticamente esvaziados, milhões de pessoas se encontram diante da necessidade de migração. O mesmo se observa com os desertos em processo de expansão. Cientistas assinalam que, devido ao crescimento do deserto do Gobi, existem também os refugiados do deserto, os quais têm se deslocado para a Mongólia, Ningxia e Gansu. O mesmo se observa no Irã, onde comunidades próximas a Teeran têm sido abandonadas pela expansão do deserto e pela falta de água. Na Europa, a situação não é diferente, sobretudo na Espanha, onde algumas regiões sofrem com a seca.

Outra grande contingência ambiental é associada à elevação do nível do mar, a qual deverá causar conseqüências sobre os territórios da China, Índia, Indonésia, Paquistão, Filipinas, Coreia do Sul, Tailândia e Vietnã. Tal fato, se confirmado, forçaria milhões de seres humanos a deslocarem-se para o interior de seus países, muitos dos quais já se encontram superpovoados. Os Países Baixos sofrerão, futuramente, com o mesmo problema. Agravando este quadro, estima-se que 75% das populações afetadas estarão radicadas em regiões pobres do planeta, como África, Ásia e América Latina. Embora se acredite que muitos refugiados buscarão abrigo em países do norte, as possibilidades econômicas, associadas às barreiras fronteiriças, constituirão uma restrição significativa. Desse modo, a maior parte das migrações terá como destino regiões circundantes. O debate, portanto, centra-se nas iniquidades, injustiças sociais e desequilíbrios econômicos que sofrem os

internacional del medio ambiente, **Revista de derecho (Valdivia)**, 2006, Vol. 19.

refugiados climáticos, quadro semelhante ao já vivenciado pelas demais categorias de refugiados.

O caso dos refugiados climáticos é ilustrado também pelo derretimento na região ártica habitada pelo Inuits. No Alaska, segundo estimações científicas, a forte erosão costeira, diretamente decorrente das mudanças climáticas, ameaça afetar mais de 600 casas. Outras consequências decorrentes da fragilidade do habitat polar podem ser mencionadas, tais como a redução drástica da capacidade de mobilidade dos Inuits, a perda dos seus conhecimentos ancestrais, a redução ao acesso às fontes de água potável (resultante do aumento da salinização), bem como a modificação de sua dieta e dos métodos tradicionais de conservação dos alimentos².

O problema que se impõe tange à ausência, no direito internacional e no direito europeu, de um estatuto legal para os refugiados ambientais ou climáticos. Até hoje, inexiste um texto eficaz para estes grupos, na medida em que as Convenções de Genebra adotadas pela Organização das Nações Unidas em 1951 protegem apenas os refugiados por questões políticas ou étnicas. Recentemente, contudo, algumas iniciativas políticas parecem criar um contexto mais favorável para acolher esta categoria de refugiados.

Diante deste cenário, alguns questionamentos tornam-se pertinentes. Como o direito internacional e o Direito da União Europeia abordam essas situações? Quais desafios que se apresentam no cenário jurídico? Tais questionamentos podem ser respondidos analisando-se o direito internacional e o seu posicionamento frente aos refugiados (I), mas também o direito da União Europeia e suas perspectivas (II).

² Corte Interamericana de Derechos Humanos. Petition to the Inter American Court of Human Rights Seeking Relief from Violations Resulting from Global Warming Caused by Acts or Omissions of the United States, Submitted by Sheila Watt-Cloutier with the Support of the Circumpolar Conference, on Behalf of All Inuit of the Arctic Regions of the United States and Canada, 7 de dezembro de 2005. Disponível em WWW.inuit.org

I. Os refugiados climáticos frente ao direito internacional.

O conceito de refugiados climáticos apresenta uma ambigüidade e uma complexidade que trazem problemas para a aplicação dos direitos humanos e, outrossim, conduzem a uma difícil proteção jurídica no âmbito internacional (1). Mesmo após o Acordo de Paris de 2015, a perspectiva internacional permanece incerta (2).

1. Uma relação ambígua entre o conceito, os direitos humanos e o direito internacional

Em termos estritos, no nível internacional, inexistente um conceito jurídico de “refugiados climáticos”. Embora seja uma expressão de uso corrente, as questões ambiental e climática não estão contempladas na definição de refugiado adotada na Convenção de 1951 sobre o Estatuto dos Refugiados³.

Existe uma desconexão entre os direitos humanos e as mudanças climáticas. Tratam-se de discursos que se excluem mutuamente no âmbito prático⁴. Resta evidente a desvinculação que existe entre mudanças climáticas, migrações e o tratamento legal da categoria de refugiado. Os instrumentos atualmente existentes não contemplam os aspectos legais responsáveis pelo debate, ainda que outros possam servir como instrumentos subsidiários. Nesta linha, cabe mencionar aqui a Declaração dos Direitos Humanos e seus Pactos Internacionais, a Convenção sobre Redução da Apatridia e a Declaração de Cartagena sobre os Refugiados. Além do mais, permanece a complexidade acerca da responsabilidade dos Estados em decorrência das mudanças climáticas.

³ Convenção de 1951 sobre o estatuto dos Refugiados, 29 de julho de 1951. Disponível em [HTTP://www.acnur.org](http://www.acnur.org).

⁴ FERNÁNDEZ, M. J. Refugiados Climáticos y derecho internacional. **Revista Migraciones forzadas**. Jun 2015, PP. 42-43.

Tendo em vista, contudo, que nenhum instrumento oferece proteção relevante aos refugiados por questões climáticas ou ambientais, torna-se necessário o desenvolvimento de um novo instrumento autônomo e específico. As respostas mais efetivas consideram os movimentos relacionados com a mudança climática num campo amplo dos direitos humanos. No ano de 2010, foi apresentada uma segunda versão – a primeira remonta ao ano de 2008 – da proposta de regulamentação internacional, elaborada por especialistas da Universidade de Limoges (França). Trata-se de uma das propostas mais completas até o momento⁵, cujo teor combina proteção, assistência e responsabilidade, incorporando os princípios da proximidade, proporcionalidade e não discriminação, além de destacar o princípio da responsabilidade comum, porém diferenciada.

O problema parece residir na relação entre as categorias de direito e as significações conceituais. Em obra coletiva recentemente publicada acerca do tema, os autores explicam como questões cruciais para determinadas disciplinas são de pouca importância para outras⁶, uma vez que cada uma delas se constrói em torno de diferentes eixos de análise. No caso da disciplina jurídica, a terminologia e a linguagem são de suma importância. Deste modo, o fato de que as mudanças climáticas geram impactos sobre a capacidade de algumas comunidades permanecerem em seu habitat não conduz, necessariamente, à sua categorização como um conceito ou uma categoria jurídica específica. A inflexão reside no fato de que a categorização de um grupo de pessoas em um determinado termo/conceito (como, por exemplo, de refugiado) acarreta um regime jurídico

⁵ Projeto de convênio relativo ao estatuto internacional dos refugiados ambientais. Disponível em https://www.usherbrooke.ca/droit/fileadmin/sites/droit/documents/RDUS/volume_39/39-12-convention.pdf.

⁶ Mc ADAM, Jane (ed.). **Climate change and displacement: Multidisciplinary perspectives**. Hart Publishing, Oxford, 2010, p.3.

correlato, do qual surgem direitos e obrigações aplicáveis a determinados sujeitos ou situações⁷. A possibilidade de que os indivíduos integrem uma categoria jurídica que lhes permita valer-se da proteção de um sistema de prerrogativas normativas e institucionais baseadas no direito internacional implica, em geral, o correlato cumprimento de uma obrigação por parte do Estado. Esse pode ser, por sua vez, tanto o Estado de nacionalidade do indivíduo, como o seu Estado de acolhida. Cabe salientar que, atualmente, os Estados seguem sendo os principais agentes de criação normativa. Não é de se estranhar, portanto, o presente debate acerca da qualificação dos deslocados por questões climáticas como “refugiados climáticos”, o que convida a aplicação tanto do direito internacional dos refugiados como, subsidiariamente, a aplicação dos direitos humanos.

O antecedente histórico deste debate é encontrado ainda nos anos 80, a partir da proposta de criação de uma instituição internacional para o reconhecimento da categoria de refugiados ambientais. Ainda que a questão tenha sido anteriormente abordada por etnólogos, antropólogos e historiadores⁸, a primeira definição de “refugiados ambientais” com uma intenção jurídica que obteve repercussão internacional proveio do PNUMA – Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente⁹. A inovação terminológica, publicada em 1985 e conhecida pelo sobrenome do então diretor do Programa (*El Hinnawi*), trazia o seguinte conceito:

Refugiados ambientais são aquelas pessoas que têm sido forçadas a abandonar seu habitat natural, temporária ou

⁷ ESPOSITO, C ; CAMPRUBI, A. Torres. Cambio climático y derechos humanos: el desafío de los nuevos refugiados. **Relaciones Internacionales**, nº 17, jun 2011, pp. 67-86.

⁸ PONTING, C. **New History of the World : the Environment and the Collapse of Great Civilisations**. Vintage, 2007.

⁹ EL HINNAWI, **Environmental refugees**. UNEP, Nairobi, 1985.

permanentemente, em decorrência de uma marcante perturbação ambiental (natural e/ou desencadeada pelo homem), que colocou em risco sua existência e/ou afetou seriamente a sua qualidade de vida. Por “perturbação ambiental”, nessa definição, entende-se uma mudança física, química, e/ou biológica no ecossistema (ou na base de recursos), que o tornem, temporária ou permanentemente, impróprio para a vida humana.

Esta formulação se caracteriza principalmente pela amplitude de seu alcance, tanto no aspecto temporal, como espacial e material. No que se refere ao alcance espacial, ressalta-se que a condição de refugiado ambiental não está sujeita ao caráter transnacional ou nacional do deslocamento. O elemento de caracterização do refugiado ambiental é o fato de sua movimentação em relação a um ponto de origem, denominado de habitat tradicional. O ponto de chegada é, portanto, irrelevante para a sua caracterização jurídica. O alcance temporal da definição, da mesma forma, mostra-se amplo, na medida em que o estatuto de refugiado ambiental não está adstrito à irreversibilidade da situação de perturbação. Em suma, independentemente do caráter temporário ou permanente do deslocamento com relação ao ponto de origem, o indivíduo resta integrado à categoria.

Finalmente, o elemento mais importante da categorização, isto é, aquele desencadeante na migração, é abordada genericamente por *El-Hinnawi* mediante a expressão “perturbação ambiental”. Esta fórmula é especialmente flexível, uma vez que não distingue, dentre os problemas ambientais, aqueles de origem humana ou natural. A ênfase, portanto, reside nos efeitos sobre os elementos básicos do habitat das pessoas: havendo o desencadeamento de um deslocamento humano, estará caracterizada a “perturbação”. Saliente-se, contudo, que esta definição mostra-se controversa. De fato, a configuração de um termo e um estatuto específico

para os imigrantes induzidos por questões ambientais traz problemas conceituais graves e, conseqüentemente, como será demonstrado oportunamente, não são surpreendentes as dificuldades vislumbradas na definição do regime jurídico aplicável.

O Direito Internacional dos refugiados constitui a primeira e, sem dúvida, a maior exceção, à tendência de regulação nacional das políticas de migração. No entanto, este regime se fundamenta em um regime político específico originário da necessidade de gerenciar o problema das massas de imigrantes europeus após a segunda guerra mundial¹⁰. Dessa especificidade cronológica e geográfica, deriva a tendência restritiva de seu alcance material e temporal, a qual contrasta com a amplitude das definições contidas no El-Hinnawi. Assim, o artigo 1(2) da Convenção de Genebra sobre o Estatuto dos Refugiados de 1951 estabelece que:

o termo “refugiado” se aplicará a toda pessoa: (que é) perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, pertencimento a determinado grupo social ou opinião políticas, se encontra fora do país de sua nacionalidade e não pode, por causa de temores, gozar de proteção nesse país; ou que, carecendo de nacionalidade e encontrando-se, por conseqüência de tais acontecimentos, fora do país onde tinha residência habitual não pode ou, por causa de temores, não quer regressar a ele.

Ressalte-se, dentre o rol de condições para a outorga do estatuto de refugiado a alguém, a necessidade de que a causa do deslocamento seja o temor a uma perseguição, por autoridades estatais do país de nacionalidade do imigrante, fórmula que enfatiza a necessidade do caráter coativo da

¹⁰ ELIE, J. The Historical of Cooperation Between the UN High Commissioner for Refugees and the International Organization for Migration. **Global Governance**, 12, 2010, pp. 345.360.

migração. A ampla gama de tipos de perturbações ambientais nem sempre se ajusta a esta condição de “causa coativa”, dado que, parte dos desastres naturais de grande envergadura se apresenta apenas paulatinamente como um fator de stress continuado e disperso. A progressividade destas perturbações ambientais constrói uma “vontade de partir”, baseada em múltiplos fatores, mas essencialmente sociais e econômicos, os quais empunham a uma pessoa a decisão de abandonar seu habitat.

Além do mais, no direito internacional dos refugiados, a perseguição em si deve estar motivada por uma questão política, étnico-racial, religiosa ou social. Esta listagem não permite, portanto, incluir uma perturbação ambiental grave de origem antropológica (como a construção de um dique que provoque seca numa região) no rol das perseguições referidas. Aponta-se, igualmente, o fato de que a opressão governamental raramente ser a causa específica de deslocamento dos refugiados ambientais¹¹. Soma-se a isso a dificuldade em ser feita prova acerca da perseguição individual ou pessoal¹².

Espera-se, portanto, que sejam produzidas evoluções no âmbito do direito internacional, tal como observado no continente africano, onde foi desenvolvida uma regulação regional do direito dos refugiados, estabelecida na Convenção da União Africana de Addis Abeba de 1969. O documento oriundo dessa Convenção ampliou o reconhecimento da qualidade de refugiado, permitindo outorgar o estatuto a uma pessoa que, entre as razões referidas na Convenção de

¹¹ SATVINGER, J. Singh. **International Migration and Global Justice**. Ashgate Publishing Ltd., 2006, p. 211.

¹² No entanto, no âmbito nacional ou regional é possível a previsão de um reconhecimento específico de um estatuto de “refugiado ambiental” ou, mais concretamente, de “refugiado climático”. A Austrália, por exemplo, que possui diversos vizinhos situados em pequenas ilhas, existe acordos de acolhida para os futuros migrantes oriundos desses Estados afetados. Nesse contexto, um partido de oposição propôs a criação de um direito de asilo ambiental.

Genebra, “tenha sido vítima de eventos que perturbem particularmente a ordem pública na totalidade ou em parte seu território nacional”. Essa noção de “ordem pública ecológica” deixa espaço para uma exploração favorável ao reconhecimento dos refugiados climáticos¹³.

2. Perspectivas internacionais depois do Acordo de Paris de 2015

Durante a COP 21, William Lacy Swing, diretor geral da Organização Internacional para as Migrações, apresentou a prévia de um novo instrumento, o Atlas das Migrações Ambientais. Com o subsídio de mais de uma centena de documentos, gráficos, diagramas e estudos de casos concretos, o estudo constrói uma fotografia inédita das zonas do mundo onde ocorrem os deslocamentos ligados às catástrofes ambientais (além de expor propostas para este desafio do século XXI). Segundo Swing, “o aquecimento global é um problema de justiça social”. Para o ecologista francês Nicolas Hulot, “incluir no acordo de Paris os 1,5°C não implica solidariedade automática com aqueles que já sofrem a crise climática”. Youba Sokona, vice-presidente do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas, salienta que a maioria das pessoas afetadas não tem a capacidade ou os recursos para migrar anteriormente à consolidação da necessidade. Segundo expõe, é necessário aportar maior investigação e dar soluções.

Apesar do exposto, o Acordo de Paris não abordou plenamente a questão dos refugiados. O texto faz referência aos migrantes apenas no seu preâmbulo e no apêndice¹⁴. Nos

¹³ COURNIL, C. Les réfugiés peccologiques : quelle(s) protection(s), quel(s) statut(s) ? **Revue de Droit Public**, nº 4, 2006, p. 104.

¹⁴ Acordo de Paris, 12 de dezembro de 2015. Disponível em <http://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/fre/109f.pdf>.

termos do preâmbulo:

Reconhecendo que a mudança climática é uma preocupação comum da humanidade, as Partes deverão, ao tomar medidas para combater as mudanças climáticas, respeitar, promover e considerar suas respectivas obrigações em matéria de direitos humanos, o direito à saúde, os direitos dos povos indígenas, comunidades locais, **migrantes**, crianças, pessoas com deficiência e pessoas em situação de vulnerabilidade, o direito ao desenvolvimento, bem como a igualdade de gênero, empoderamento das mulheres e a igualdade intergeracional.

Mais adiante, o apêndice faz a mesma menção aos migrantes. No corpo do texto, se observa a referência aos deslocados em apenas um dispositivo, qual seja, o artigo “perdas e danos”. É estabelecida a seguinte redação:

50. Solicita também ao Comitê Executivo do Mecanismo Internacional de Varsóvia que estabeleça, de acordo com seus procedimentos e mandato, uma força-tarefa para complementar, elaborar com base no trabalho de envolver, quando apropriado, os organismos existentes e grupos de peritos no âmbito da Convenção, incluindo o Comitê de adaptação e Grupo de Peritos dos Países Menos Desenvolvidos, bem como as organizações pertinentes e especialistas de organismos exteriores à Convenção, para desenvolver recomendações de abordagens integradas para prevenir, **minimizar e abordar o deslocamento relacionado aos impactos adversos da mudança do clima;**

Embora o Acordo de Paris constitua um primeiro passo em direção a uma melhor regulamentação dos refugiados climáticos, ele não propõe soluções. Poder-se-ia anexar a este documento o informe da International Agency Standing Committee (IASC)¹⁵, o qual estabeleceu quatro categorias de

¹⁵ Agency Standing Committee (IASC), Operational Guidelines for the

direitos humanos suscetíveis de ser violados por uma catástrofe natural: a proteção da vida, da segurança, da integridade física, mental e moral; a proteção dos direitos vinculados às necessidades básicas da vida; a proteção dos direitos socioeconômicos e, finalmente, a proteção de outros direitos civis e políticos. Ainda que o conjunto desses direitos se encontre reconhecido nos principais instrumentos de direitos humanos, sua proteção em caso de stress ambiental ainda aguarda regulação. O trabalho da IASC pretende chamar a atenção sobre uma categoria de situações (*stress* ambiental aguda, caracterizado pelas catástrofes/desastres naturais) que alteram a proteção dos direitos humanos da mesma forma que, exemplificamente, os conflitos armados, mas que não encontram regimes jurídicos que os proteja. Os argumentos para caracterizar estas situações como “violações” de direitos humanos são inovadores em dois sentidos. De um lado, se caracterizam por constituírem violações cometidas tanto pela incapacidade (ou falta de vontade) estatal de proteger os direitos humanos, como por consequência da deficiência estrutural derivada da catástrofe ou do desastre natural. Por outro viés, cabe ressaltar que a ordem de prioridade na proteção dos direitos verificado no informe da ISCA, fundamentado na necessidade e na urgência, coloca em primeiro lugar os direitos relacionados com as necessidades básicas da vida, e não os direitos civil e políticos.

Além do mais, a jurisprudência pode trazer perspectivas instigantes. O direito internacional dos refugiados não conta com tribunais especializados para a solução de controvérsias provenientes da aplicação do Convênio de Genebra e de seu Protocolo. No entanto, é possível que os tribunais internacionais ou nacionais introduzam interpretações evolutivas acerca do termo “perseguição”, “agressão

Protection of Human Rights in Natural Disasters, 2006. O documento sofreu recente alteração.

climática”, ou ainda de “perturbações ambientais graves”. Algumas noções apresentadas pela doutrina também merecem atenção nesse sentido, por tratarem-se de conceitos potencialmente defensáveis perante tribunais de direitos humanos, como o caso da expressão “direito de asilo ambiental”¹⁶ e a noção de “migrantes por sobrevivência”, desenvolvida por alguns autores¹⁷. Essa via conceitual propõe-se a extrair a essência comum das migrações que possam, em maior ou menor medida, estar relacionadas com as mudanças climáticas. Busca identificar, assim um denominador comum como elemento desencadeante do deslocamento: a superveniência.

II. Os refugiados climáticos frente ao direito europeu.

O direito atual na União Europeia mostra deficiências para proteger os refugiados climáticos e dá-las garantias de sobrevivência (1). No entanto, as perspectivas, à luz dos recentes instrumentos jurídicos, parecem favorecer uma evolução positiva (2).

1. Estágio atual do direito europeu acerca da problemática dos refugiados climáticos

O regime jurídico dos Direitos Humanos é de interesse primordial para a análise em tela, na medida em que se aplica a “toda pessoa”, permitindo superar a armadilha conceitual inerente ao direito dos refugiados. Ele abarca, nessa esteira, tanto situações dos deslocados internos, como dos migrantes

¹⁶ COUNIL, C.; MAZZEGA, P. Réflexions prospectives sur une protection juridique des réfugiés écologiques. **Revue européenne des migrations internationales**, 2007, vol. 23, p. 193.

¹⁷ BETTS, A. « Survival Migration : A new Protection Framework ». **Global Governance**, vol. 16, 2010, pp. 361-382.

transfronteiriços que têm sido induzidos a mudar-se não por fatores políticos.

Um bom exemplo do potencial protetor do regime de vítimas das perturbações ambientais provém da evolução regional da União Europeia, especificamente com a Diretiva de Proteção Temporal. Ela estabelece, em seu artigo 2, que a proteção temporária poderá ser outorgada aos migrantes que tenham abandonado suas regiões em decorrência de conflitos armados ou violência endêmica, bem como aquelas que estão sob alto risco, ou que tenham sido vítimas de violações sistemáticas ou generalizadas de Direitos Humanos¹⁸. A Finlândia propôs a introdução de uma frase que incluiria explicitamente os refugiados climáticos como integrantes da categoria “violações sistemáticas ou generalizadas de direitos humanos”. Nessa linha, o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) expressou uma recomendação, em 2008, a favor da outorga da Proteção Temporária aos “afetados pelas mudanças climáticas, desastres naturais e outras formas de sofrimento agudo”.

A proposta finlandesa não foi acolhida por oposição expressa da Espanha e Bélgica. No entanto, cada país da União Europeia permanece livre para incluir no âmbito de aplicação de seu direito interno a proteção aos “refugiados climáticos” ou “refugiados ambientais”. Dentre os países nórdicos, Suécia e Dinamarca já têm adotado esta alternativa, incorporando uma interpretação extensiva em sua legislação nacional. Além do mais, um comunicado da Foreign Office do Reino Unido parece igualmente inclinar-se nessa direção¹⁹.

¹⁸ Directiva do Conselho 2001/55, relativa às normas mínimas para a concessão de proteção temporal em caso afluxo maciço de pessoas deslocadas e às medidas de fomento de um esforço equitativo entre os Estados membros para acolher essas pessoas e assumir as consequências de sua acolhida. DO L 212, de 7 de agosto de 2001.

¹⁹ Atualmente, na União Europeia, apenas Finlândia e Suécia reconhecem uma proteção aos refugiados ambientais: The Finnish Aliens Act (301/2004,

Assim mesmo, se entende que a diretiva de Proteção Temporal poderia ser eventualmente aplicável a casos de chegada em massa de refugiados climáticos provenientes de um desastre natural. Esta possibilidade é fundamentada no fato de que geralmente, por trás de perturbação ambiental grave, a qual afeta as estruturas institucionais de um Estado da mesma forma que um conflito armado, são observadas violações aos direitos humanos. Alguns autores defendem a outorga da proteção temporária às massas de migrantes cujos direitos humanos tenham sido violados não pela catástrofe natural em si, mas pela incapacidade do Estado de origem de garantir a proteção dos direitos humanos à sua população²⁰.

Além do mais, na União Europeia, que abarca os países potencialmente receptores de refugiados, esta questão tem sido abordada através da recente Diretiva de Qualificação de 2004²¹. A interpretação de C. Cournil sobre o termo “perseguição” trazida nesse instrumento permanece restritiva acerca da possibilidade de contemplar os refugiados climáticos²². No entanto, cabe apontar uma possível evolução através dessa diretiva. O artigo 2.º estabelece que o demandante de proteção que tenha o estatuto de refugiado (com base na Convenção de 1951) negado, pode receber proteção subsidiária no caso em que enfrente um “risco real de

emendas inclusas até 973/2007), seção 109(1); e Swedish Aliens Act (2005, 716).

²⁰ MYRSTAD, Kolmannskog. Environmental Displacement in European Asylum Law. **European Journal of Migration and Law**, vol. 11, 2009, pp. 313-326.

²¹ Diretiva 2004/83/CE do Conselho, de 29 de abril de 2004, sobre normas mínimas relativas às condições que devem reunir os nacionais de terceiros países ou os apátridas para poder pretender a outorga da condição de refugiado ou as pessoas que por outras razões têm necessidade de uma proteção internacional, e relativas ao seu estatuto, DOUE, 30 de setembro 2004 L 304/12.

²² C.Cournil, “Les réfugiés écologiques: quelle(s) protection(s), quel(s) statut(s)?”. *Revue du Droit Public*, nº4, 2006, pp.1035-1066.

sofrer dano sério”. Ainda que a lista final da diretiva, onde se estabelecem os atos e fatos que podem ser considerados como dano sério, não inclua o dano ambiental severo, este tema foi discutido pela Comissão. Conforme assinala o autor antes mencionado, esta discussão tem sua origem em um chamamento de 2002 do Parlamento Europeu, o qual defendeu a outorga da proteção aos migrantes transnacionais desalojados por causas ambientais²³.

Também é evocada a Resolução do Parlamento Europeu de 2009 que trata diretamente, em um de seus artigos, dos refugiados climáticos²⁴. O Parlamento enfatizou que os direitos humanos também incluem o direito aos alimentos, à uma habitação adequada, à educação, à água, à terra, ao trabalho digno, à seguridade social e à liberdade sindical. Salientou também a importância de se garantir o gozo desses direitos aos grupos extremamente vulneráveis, como as populações dos países menos desenvolvidos, em situação de pós-conflito, às populações indígenas, aos refugiados que tenham sofrido os efeitos das mudanças climáticas, os migrantes, etc.

Por fim, cabe precisar que o Tratado sobre o Funcionamento da União Europeia foi modificado para dar conta da questão dos refugiados²⁵. Se a noção de refugiados

²³ Parlamento Europeu. Informe sobre a Proposta para uma Diretiva do Conselho sobre padrões mínimos para a qualificação e status de nacionais de terceiros Estados e apátridas ou sobre pessoas que necessitam igualmente de proteção. 2002, COM (2001) 510-C5-0573/2001-2001/0207 (CNS). Comissão sobre os Direitos e Liberdades dos Cidadãos, Justiça e Assuntos Internos (relator Jean Lambert). Mais paradigmático ainda é a Declaração para um estatuto comunitário do refugiado ecológico, de 6 de abril de 2004, nº 9/2004 (28 firmantes), que no entanto não foi adotada pelo Parlamento Europeu.

²⁴ Resolução do Parlamento Europeu, de 7 de maio de 2009, sobre o Informe Anual dos Direitos Humanos no Mundo (2008) e da Política da União Europeia a respeito (2008/2336(INI)).

²⁵ Versão consolidada do Tratado de Funcionamento da União Europeia - Protocolos - Anexos - Declarações anexas à Ata Final da Conferência intergovernamental que adotou o Tratado de Lisboa firmado em 13 de

deve apresentar uma significação ampla, ela deve, conseqüentemente, incluir os refugiados climáticos. De fato, o Tratado afirma que a política da União Europeia, no que concerne ao meio ambiente, contribuirá para atingir diversos objetivos, como o fomento de medidas destinadas a enfrentar problemas regionais ou mundiais do meio ambiente, em particular referentes às mudanças climáticas.

2. Perspectivas europeias sobre os refugiados climáticos.

O Presidente da Comissão Europeia, em seu discurso de 9 de dezembro de 2015, salientou o espaço importante da União Europeia na crise dos refugiados climáticos. Segundo expôs, não importa o que digam os programas de trabalho ou as agendas legislativas: a primeira prioridade da atualidade é fazer frente à crise dos refugiados, reafirmando que a União Europeia, suas instituições e todos os Estados membros devem atuar de maneira audaz, decidida e concertada. Trata-se, segundo o discurso, de questão de humanidade e de dignidade humana. Trata-se também, para a Europa, de uma questão de justiça histórica.

Segundo o presidente da Comissão, é necessário se avançar na política europeia de asilo e refugiados. Uma verdadeira política requer ancorar definitivamente a solidariedade no enfoque político da Europa e de suas normas. Essa é a razão pela qual, atualmente, a Comissão propõe também um mecanismo de realocização permanente, que permitirá fazer frente mais rapidamente a situações de crise. Uma política comum de refugiados e de asilo requer também, segundo a Comissão, uma maior aproximação das estratégias posteriores à concessão do estatuto. Assim, devem os Estados membros revisar suas políticas de apoio, integração e inclusão. A Comissão se mostra disposta a estudar a forma como os

dezembro de 2007, DOUE 26 de Outubro de 2012.

fundos da União Europeia podem subsidiar estes esforços.

Estas perspectivas parecem possíveis tomando-se em consideração o documento de trabalho da Comissão Europeia de 16 de abril de 2013²⁶, anexada à sua Comunicação do mesmo dia²⁷. O documento é dedicado aos fluxos de cidadãos europeus, incluídos os migrantes ambientais. O documento reconhece que não existe um marco jurídico específico aplicável aos migrantes ambientais. No entanto, uma série de instrumentos, tanto a nível nacional como internacional, poderiam oferecer algum tipo de status e/ou proteção para os migrantes induzidos por fatores ambientais. O documento afirma que a complexa interação entre os fatores de migração, a dificuldade de conceder asilos, e outras mudanças de ordem ambiental, dificulta a realização de estimações precisas acerca das migrações ambientais. No entanto, as evidências sugerem claramente que os efeitos das mudanças climáticas serão sentidos majoritariamente sobre os países em desenvolvimento, com correntes de migração tanto internas, como para países da região. Os movimentos internacionais de populações em grande escala, portanto, são menos prováveis em regiões desenvolvidas, como na União Europeia.

A comissão já apresentou algumas das ferramentas necessárias para enfrentar os desafios, tais como a promoção da capacidade de adaptação para reduzir a necessidade de migração e a assistência aos deslocados por eventos ambientais súbitos ou mesmo aqueles de evolução lenta. A União Europeia também tem experiência na implantação de medidas que

²⁶ Commission staff working document climate change, environmental degradation, and migration accompanying the document communication from the commission to the European Parliament, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions an EU strategy on adaptation to climate change, 16 April 2013, swd/2013/0138 final.

²⁷ Comunicação da Comissão Europeia ao Parlamento Europeu, Conselho Europeu, Comitê Econômico e Social e Comitê das Regiões, 16 de abril de 2013, COM(2013)216 final.

poderiam promover a migração como uma estratégia de adaptação às mudanças climáticas e uma oportunidade aos migrantes, suas famílias e seus países de origem. Por isso, a Comissão e os Estados membros devem refletir como as medidas existentes poderiam ser melhores coordenadas e dirigidas para formar uma resposta integral aos desafios aqui analisados.

Segundo a Comissão, os seguintes passos parecem importantes para a construção de uma política para abordar a migração induzida pelo meio ambiente:

1. Conhecimento: tornam-se necessárias maiores investigações em todos os aspectos da migração induzida pelo ambiente. Essa medida deveria incluir o apoio à capacidade de investigação nas regiões de origem, bem como a integração dos dados relativos à migração no contexto das mudanças climáticas. Nesse aspecto, destaca-se o desenvolvimento de sistemas de informações globais, capazes de propiciar a comunicação entre as esferas da União Europeia, dos Estados membros e também dos países exteriores à União. Além do mais, salientam-se os planos de desenvolvimento que poderiam ajudar a fechar a brecha entre as necessidades atuais, o conhecimento atual e as medidas necessárias para a mitigação e adaptação aos efeitos das mudanças climáticas.

2. Diálogo: a migração induzida pelo meio ambiente deve ingressar com maior nitidez na agenda de diálogo da União Europeia com os países afetados ou que possam vir a ser afetados, incluindo o marco do Enfoque Global da Migração e da Mobilidade. Nessa ordem de ideias, a UE poderia contribuir para a melhora da coerência do mecanismo da diplomacia climática. Da mesma forma, deve-se dar destaque às discussões nos foros internacionais, através de um marco legal e institucional adequado, baseado no princípio de que as respostas são flexíveis e individualizadas, especialmente a nível regional.

3. Cooperação: salienta-se aqui a necessidade de

reforçar a coerência das políticas ao nível da União Europeia. O âmbito de ação da UE acerca das mudanças climáticas e a redução dos riscos de desastres devem ser ampliados para incluir a migração induzida pelo ambiente, numa perspectiva de longo prazo. É importante integrar a capacidade de adaptação às mudanças climáticas no cerne das estratégias nacionais de desenvolvimento sustentável. Uma série de ferramentas desenvolvidas no âmbito da União Europeia poderia fazer frente de maneira mais direta aos desafios da migração climática. Isso incluiria, em particular, as ações para promover e bem administrar a migração sul-sul e a mobilidade regional, bem como as medidas para proporcionar soluções duradouras e de assistência aos refugiados. Nesse sentido, a Comissão reconhece que a União Europeia deve promover a participação das múltiplas partes interessadas, como organizações sociais, autoridades locais e o setor privado, com o fim de enfrentar o desafio da migração induzida pelo clima de maneira integral e sustentável.

No mesmo contexto, estas perspectivas parecem possíveis ao se analisar o Regulamento do Parlamento e do Conselho publicado em 2014²⁸. No texto, as instituições europeias preveem, para o período entre 2015 e 2020, ajudar os países membros a enfrentar o desafio dos deslocamentos e das migrações climáticas, bem como reconstruir os meios de vida das populações refugiadas. Esse texto é coerente com o Comunicado da Comissão de 13 de maio de 2015 sobre a agenda europeia de migração²⁹. Nesse documento, a Comissão explica que é necessário abordar as causas profundas do

²⁸ Regulamento (EU) no 233/2014 do Parlamento Europeu e do Conselho de 11 de março de 2014 pelo qual se estabelece um instrumento de Financiamento da Cooperação ao Desenvolvimento para o período 2014-2020. DOUE 15 de março de 2014.

²⁹ Comunicação da Comissão ao Parlamento Europeu, ao Conselho, ao Comitê Econômico e Social Europeu e ao Comitê das Regiões. Uma agenda europeia de migração, 13 de maio de 2015. COM (2015), 240 final.

deslocamento irregular e forçado nos demais países. De acordo com o texto, os fatos que incitam a migração irregular mostram-se variados, porém, na maioria das ocasiões, o esforço da migração acaba em decepção. A viagem geralmente é mais perigosa do que o esperado, e não raramente ela se dá a mercê de redes criminosas que colocam seus interesses acima da vida humana. Aqueles que não obtêm o asilo enfrentam a necessidade do retorno. Os que vivem na clandestinidade levam uma existência precária e podem converter-se facilmente em vítimas de exploração. Torna-se interesse de todos a abordagem acerca das causas que levam as pessoas a buscar uma vida melhor em outros lugares, com o fim de adotar-se medidas enérgicas contra os traficantes, bem como para garantir a clareza e previsibilidade das políticas de retorno.

Contudo, parece que a União Europeia não produz soluções efetivas, mas limita-se à produção de diretrizes.

Conclusão

O artigo buscou mostrar os desafios jurídicos internacionais e europeus que devem ser enfrentados para a incorporação do conceito de refugiados ambientais nos ordenamentos. Tais desafios iniciam na própria definição do conceito, ainda emergente, mas cuja importância se impõe como um imperativo da realidade. Observou-se também que esta realidade não está regulada por normas capazes de dar resposta aos problemas que se verificam diante da emergência do novo conceito. De fato, a figura ou o conceito de refugiados ambientais ilustra de modo paradigmático o conflito entre racionalidades de duas ordens normativas distintas: o direito internacional do meio ambiente e dos direitos humanos em face do direito europeu ambiental. Seja por razões de ausência normativa, seja por fragmentação normativa, nenhum destes conjuntos confere uma resposta adequada ao problema dos refugiados ambientais. Reformas jurídicas poderiam ocorrer,

tanto nos âmbitos judiciais, nas legislações nacionais ou regionais, bem como através de uma regulação internacional autônoma que incorpore as preocupações individuais e comunitárias com o intuito de proteger os bens jurídicos globais afetados pelas migrações ambientais.

SERVIÇOS AMBIENTAIS CULTURAIS: DESAFIOS PARA SUA COONCEITUAÇÃO E OPERACIONALIZAÇÃO

Anderson Orestes Cavalcante Lobato
Felipe Franz Wienke

Introdução

Os programas de pagamento por serviços ambientais (PSA) já são relativamente conhecidos na literatura política e jurídica, sobretudo tendo por base experiências regionais bem sucedidas. Estes programas, contudo, majoritariamente focaram a promoção de benefícios estritamente naturais, remunerando os proprietários a partir de critérios concretamente perceptíveis, como o número de árvores preservadas, o tamanho das áreas, o estoque do carbono seqüestrado, etc.

O novo Código Florestal (lei 12651/2012), em que pese a discussão sobre eventuais retrocessos de ordem preservacionista, avançou na discussão das ferramentas econômicas de promoção de serviços ambientais. Dentre tais benefícios encontram-se os serviços culturais imateriais, traduzidos pela lei com as expressões *valorização cultural* e *conhecimento tradicional ecossistêmico*. Embora, tais expressões não constituem novidades do ponto de vista político, a estruturação de critérios precisos para o desenvolvimento de políticas de promoção destes serviços ainda se mostra um desafio.

O objetivo deste trabalho não é estabelecer, ou propor, critérios definitivos para políticas de PSA culturais, mas tão somente identificar o espaço destes serviços ambientais num quadro mais amplo de políticas públicas. Para tanto, o presente artigo é proposto em dois momentos. Inicialmente a discussão se mantém num aspecto mais amplo: buscando a definição de um conceito de serviços ambientais para o direito brasileiro (1.1) e identificando os benefícios promovidos por alguns programas já em curso no país (1.2). Na segunda parte, busca-se analisar estritamente a noção de serviços culturais a partir das expressões utilizadas pela nova lei florestal, sobretudo no que tange ao patrimônio cultural imaterial (2.1) e algumas características que, por lhe serem inerentes, devem estar na base da estruturação de políticas de PSA (2.2).

Capítulo 1 – Serviços ambientais: do desafio conceitual às políticas em curso

A amplitude do conceito de serviços ambientais não está definida no Código Florestal, razão pela qual se torna necessário estabelecer seus contornos. Assim, propõe-se inicialmente a análise dos conceitos utilizados pelos projetos de lei em tramitação no Brasil, bem como um levantamento doutrinário e político, a nível nacional e internacional, sobre os seus limites (1.1). Posteriormente é proposta uma análise das categorias de serviços ambientais, bem como de sua promoção em programas de pagamento por serviços ambientais já desenvolvidos ou em curso no país (1.2).

1.1 Serviços Ambientais: em busca de um conceito legal

Os programas de pagamento por serviços ambientais (PSE) são apontados como opções viáveis para a manutenção do meio ambiente ecologicamente sustentável. Pautados, sobretudo, na absorção da lógica do provedor-recebedor (que

se desenvolve co-relacionado com o princípio do poluidor-pagador) tais programas visam estimular ações positivas para a promoção de serviços ambientais. Neste contexto, o Estado, através da legislação ambiental, deixa de focar sua atuação no sistema de repressão às atividades indesejadas (seja através da legislação de natureza administrativa, seja através do arcabouço criminal) e passa a estabelecer políticas públicas de incentivo às ações privadas de preservação do meio ambiente, notadamente por intermédio de mecanismos financeiros.

Neste sentido, inúmeros programas foram desenvolvidos, tanto no cenário nacional, como em ações brasileiras focadas em contextos locais. No âmbito internacional, tal estratégia ganhou repercussão principalmente com a experiência de Costa Rica, país que adotou instrumentos econômicos de preservação ambiental em decorrência do processo acentuado de desmatamento verificado nas décadas de 60 e 70 (derrubada de cerca de 50.000 a 60.000 hectares de floresta por ano). Em que pese à legislação já prevísse instrumentos fiscais e econômicos desde a década de 70, é em 1996, com a aprovação da terceira Lei Florestal (lei 7.575), que é criado o Programa de Pagamento por Serviços Ambientais, bem como um imposto sobre o consumo de combustíveis fósseis para financiar parte dos pagamentos (HERCOWITZ et all, 2009, p. 182). No Brasil, alguns programas públicos pontuais desenvolvidos por diferentes governos são pensados nesta órbita. A bolsa verde, instituída pela lei federal 12.512 de 2012, visa beneficiar famílias de extrema pobreza que habitem regiões prioritárias para a preservação ambiental, com foco, sobretudo, na região da Amazônia Legal. Em nível estadual, com espírito semelhante, a lei 17.727 de 2008, do Estado de Minas Gerais, instituiu pagamento a proprietários ou posseiros de área que preservem o se comprometam a preservar a vegetação nativa. No Estado do Acre, a lei nº 1.277 de 1999 também prevê incentivos a seringueiros que, organizados em associações, prestem serviços ambientais. No Estado de Santa Catarina, a lei

15.133 de 2010 institui a Política Estadual de Serviços Ambientais, além de regulamentar o Programa Estadual de Pagamento por Serviços Ambientais.

À nível nacional, o novo Código Florestal (lei 12651/2012), estabeleceu a possibilidade de instituição de um programa de Pagamento por Serviços Ambientais (artigo 41, I):

Art. 41. É o Poder Executivo federal autorizado a instituir, sem prejuízo do cumprimento da legislação ambiental, programa de apoio e incentivo à conservação do meio ambiente, bem como para adoção de tecnologias e boas práticas que conciliem a produtividade agropecuária e florestal, com redução dos impactos ambientais, como forma de promoção do desenvolvimento ecologicamente sustentável, observados sempre os critérios de progressividade, abrangendo as seguintes categorias e linhas de ação:

I – **pagamento ou incentivo a serviços ambientais como retribuição, monetária ou não, às atividades de conservação e melhoria dos ecossistemas e que gerem serviços ambientais**, tais como, isolada ou cumulativamente:

Embora as primeiras políticas de PSA no Brasil remontem à segunda metade da década de 2000, ainda se mostra um desafio precisar o conceito de serviços ambientais. Tal noção, que já alcançou significativo trânsito em documentos políticos e acadêmicos, ainda não apresenta um conceito legal positivado.

Em página da internet dedicada ao novo Código Florestal e desenvolvida pelo Senado Federal pode-se localizar o seguinte conceito: “conjunto de **processos naturais dos ecossistemas** capazes de assegurar a ocorrência da vida no planeta e as condições para as atividades produtivas”¹. Em que

¹ Disponível em

<http://www12.senado.gov.br/codigoflorestal/infograficos/servicos-ambientais>. Acesso em 05/01/2015.

pese este conceito não esteja expresso no documento legal, trata-se da noção apresentada pelo site institucional do Senado Federal e que pode servir de subsídio os debates legislativos.

A doutrina com certa freqüência distingue serviços ambientais e serviços ecossistêmicos, dando aos primeiros um caráter mais amplo. Assim, serviços ecossistêmicos seriam aqueles que ocorrem naturalmente no ambiente natural, sem interferência humana. Os serviços ambientais, diferentemente, abarcariam o âmbito dos serviços ecossistêmicos, acrescentando-se aqueles promovidos pelo ecossistema a partir da atividade humana, como o manejo ativo dos ecossistemas, através de práticas como o plantio agrícola e o manejo florestal² (MURADIAN et. al., 2010, p. 1202).

Idêntica observação é feita em recente relatório do *Instituto O Direito por um Planeta Verde* denominado *Sistemas Estaduais de Pagamento por Serviços Ambientais: Diagnóstico, lições aprendidas e desafios para a futura legislação*. De acordo com o relatório, enquanto os serviços ecossistêmicos são entendidos como os benefícios gerados pelos ecossistemas, independentemente da atuação humana, os serviços ambientais referem-se também às iniciativas antrópicas que favorecem a provisão dos serviços ecossistêmicos (TEJEIRO, STANTON, LAVRATTI, 2014, p. 16)³.

IRIGARAY expõe que o termo serviços ambientais

² However, for the sake of the present article we will refer only to environmental services, since we consider that ecosystem services is a subcategory of the former, dealing exclusively with the human benefits derived from natural ecosystems. Environmental services also comprise benefits associated with different types of actively managed ecosystems, such as sustainable agricultural practices and rural landscapes.

³ Com a mesma distinção conceitual, cita-se ainda o relatório *Pagamentos por Serviços Ambientais na Mata Atlântica: lições aprendidas e desafios* (GUEDES e SEEHUSEN, 2011, p. 18). Disponível em http://www.ciliosdoribeira.org.br/sites/default/files/arquivos/pagamentos_p_or_servicos_ambientais_na_mata_atlantica_2edicao_revisada.pdf.

mostra-se demasiadamente amplo, afastando-se da dimensão ecológica implícita na expressão “*serviços ecossistêmicos*”. Segundo o autor, a utilização da expressão serviços ambientais decorre de um equívoco na tradução da expressão inglesa *Payment for ecosystem services*. Defendendo uma visão mais estrita do conceito, expõe que, por exemplo, “tecnicamente uma floresta plantada com espécies exóticas, como o eucalipto, presta serviços ambientais, que incluem desde o sequestro de carbono, como a própria utilização econômica da madeira”. Contudo, este serviço (promovido pela floresta de eucalipto) se afasta da noção de serviço ecossistêmico ou ecológico, não merecendo ser compensado através de instrumentos públicos econômicos (2010, p. 15-16).

Atualmente três projetos de lei tramitam no Congresso visando a regulamentação em foco. Como se demonstra, todos eles apresentam conceitos distintos:

- Projeto de lei 792 de 2007: os serviços ambientais são aqueles “que se apresentam como fluxos de matéria, energia e informação de estoque de capital natural, que combinados com serviços do capital construído e humano produzem benefícios aos seres humanos”.
- Projeto de lei do Senado 309 de 2010: apresenta distinção entre o conceito de serviços ambientais e serviços ecossistêmicos. Nos termos do projeto, serviços ambientais incluem “consultoria, educação, monitoramento e avaliação, prestados por agentes públicos e privados, que tenham impacto na mensuração, prevenção, minimização ou correção de danos aos serviços ecossistêmicos”. Os serviços ecossistêmicos referem-se às “funções e processos dos ecossistemas relevantes para a preservação, conservação, recuperação, uso sustentável e melhoria do meio ambiente e promoção do bem-estar humano, e que podem ser afetados pela intervenção humana”.

- Projeto de lei 5487 de 2009, de iniciativa do poder executivo: serviços ambientais são aqueles “desempenhados pelo meio ambiente que resultam em condições adequadas à sadia qualidade de vida”.

No âmbito do direito internacional, cabe fazer menção à diretiva 2004/35 da União Europeia, a qual adota conceito inovador. Utilizando a expressão serviços ecológicos, a lei comunitária os descreve como “as funções asseguradas por um recurso natural ao benefício de um outro recurso natural ou do público”. Aqui reside a possibilidade de uma interpretação biocêntrica sobre o conceito. Não é apenas o homem que é beneficiado pelos serviços, mas também os recursos naturais. Comparando com os conceitos apresentados nos projetos de lei referidos, percebe-se que as propostas em trâmite têm por pressuposto os benefícios produzidos aos seres humanos.

A distinção estabelecida entre os conceitos parece guardar relevância de ordem prática. A integração do capital e do trabalho humano aos serviços estritamente naturais (ou serviços ecossistêmicos, para manter a precisão conceitual doutrinária acima apresentada) torna o conceito mais amplo e permite dinamizar as políticas sócio-ambientais desenvolvidas a partir do princípio do provedor-recebedor. Neste sentido, cabe destacar que, embora a origem do conceito de serviços ambientais seja encontrada nas ciências naturais, ele nasce verdadeiramente do cruzamento da abordagem ecológica com a avaliação econômica dos recursos naturais. Assim, “mais que um conceito ecológico “puro”, ele aparece como uma leitura econômica de uma realidade científica, como a tradução do mundo natural que nos circunda em objeto econômico, onde os gestores e tomadores de decisão possa se socorrer” (DOUSSAN, 2009, p. 126).

Em linhas gerais é possível observar que inexistente um campo pacífico de conceituação dos serviços ambientais no Brasil. Na medida em que o legislador ainda não positivou precisamente o

conceito e que os trabalhos doutrinários focam suas análises nos serviços prestados pelos ecossistemas puros (florestas, mananciais, etc), torna-se de fundamental importância precisar a amplitude deste conceito, sobretudo para avaliar a viabilidade dos objetivos traçados pelo novo Código Florestal. De modo semelhante, a academia e os documentos políticos, quando analisam os programas de pagamento por serviços ambientais, raramente focam esta análise, direcionando suas atenções diretamente às metodologias e resultados dos programas.

1.2 As categorias de serviços ambientais.

O relatório da Avaliação dos Ecossistemas para o Milênio publicado em 2005, ao definir os serviços ecossistêmicos, faz referência também as suas categorias, conforme demonstrado anteriormente. Regularmente, tais serviços são classificados da seguinte forma:

- Serviços de provisionamento: são os benefícios obtidos diretamente do meio ambiente, como os recursos genéticos, os alimentos, as fibras, a madeira, etc.
- Serviços de regulação: são os benefícios obtidos a partir de processos naturais que regulam as condições ambientais. Inclui-se aqui a regulação do clima, da água, de certas doenças humanas, etc.
- Serviços de suporte: são os serviços necessários à produção de todos os outros serviços fornecidos pelo ecossistema. Eles compreendem a produção da biomassa, ciclagem de nutrientes, formação do solo, dispersão de sementes, etc.
- Serviços culturais: são os benefícios intangíveis obtidos. Dentre eles, citam-se os benefícios estéticos, paisagísticos, de recreação, espirituais, etc. A dificuldade na sua operacionalização será especialmente tratada no capítulo seguinte.

Como já dito, o Brasil ainda não possui um programa de pagamento por serviços ambientais implantados em escala nacional, sendo perceptíveis, contudo, experiências regionais executadas a partir de políticas estaduais e/ou municipais. A análise de tais experiências demonstra que o foco de tais políticas é preponderantemente a promoção dos serviços gerados pelos recursos naturais.

Para demonstrar tal assertiva, propõe-se a análise de estudo elaborado em 2014 pelo Instituto *O Direito por um Planeta Verde*. A publicação intitulada *Sistemas Estaduais de Pagamento por Serviços Ambientais: Diagnóstico, lições aprendidas e desafios para a futura legislação*⁴, sistematiza diversas experiências regionais, identificando seus contextos sócio-geográficos, bem como apontando seus objetivos, metodologia e resultados. O quadro 1 sistematiza brevemente as informações concernentes aos projetos analisados no relatório⁵. O quadro não é definitivo e não esgota os serviços promovidos em cada projeto, de modo que outros serviços podem estar conexos, num agrupamento mais amplo de atributos – bundling (GUEDES, SEEHUSEN, 2011, p. 65), inclusive de forma não aparente, o que dificulta uma indicação

⁴Organizado por Guillermo Tejeiro, Marcia Stanton e Paula Lavratti. Disponível em www.planetaverde.org/mudancasclimaticas/index.php?ling=por&cont=publicacoes.

⁵Evidentemente, devido à gama relativamente extensa de programas PSA atualmente em desenvolvimento no Brasil, não é possível apresentar exaustivamente todos os projetos. O relatório analisado apresenta uma análise geograficamente ampla, contudo numericamente restrita. Para uma análise mais numerosa das experiências brasileiras (porém mais resumida), sugere-se o estudo intitulado *Pagamento por Serviços Ambientais na Mata Atlântica: Lições aprendidas e desafios*, publicado em 2010 pelo Ministério do Meio Ambiente (organizado por Fátima Becker Guedes e Susan Edda Seehusen. Disponível em http://www.mma.gov.br/estruturas/202/_arquivos/psa_na_mata_atlantica_licoes_aprendidas_e_desafios_202.pdf).

exaustiva. Em suma, conforme o quadro a seguir, se percebe um direcionamento quase que exclusivo dos programas de pagamento para os benefícios que advêm do meio ambiente natural.

QUADRO 1 – Análise exemplificativa de Projetos PSA em implantação no Brasil

Projeto/ Estado	Forma de Remuneração	Objetivos e/ou serviços ambientais resguardados	Categoria do serviço ambiental
Projeto Estrada das Araucárias (PR)	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Pagamento de valor anual por araucárias plantada em propriedades particulares 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ captura do carbono para compensação de emissões de gases de efeito estufa de empresas; ➤ recomposição das formações ciliares e reconstituição de corredores ecológicos; ➤ valorização da paisagem estimulando turismo rural; ➤ produção pinhão para consumo humano, da fauna e comercialização. 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ serviços de suporte; ➤ serviços de regulação; ➤ serviços de provisionamento ➤ serviços paisagísticos
Projeto Minas D'Água (SP)	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Pagamento de valor anual por nascente preservada 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ conservação de remanescentes florestais; ➤ recuperação de matas ciliares e implantação de vegetação nativa para a proteção de nascentes; ➤ implantação de sistemas agroflorestais e silvipastoris; 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ serviços de suporte; ➤ serviços de regulação; ➤ serviços de aprisionamento.
Programa Bolsa Verde	<ul style="list-style-type: none"> ➤ pagamento de valor por hectare conservado 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ preservação e conservação da cobertura florestal com objetivo de conservação e melhoria da qualidade e disponibilidade hídrica. 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Serviços de suporte; ➤ serviços de regulação; ➤ serviços de aprisionamento.
Bolsa Florestal/ Amazonas	<ul style="list-style-type: none"> ➤ valor fixo por beneficiário 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ manutenção dos estoques de carbono, ➤ manutenção da biodiversidade, ➤ manutenção da regulação dos fluxos hídricos ➤ manutenção das qualidades do solo e das águas. 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ serviços de suporte; ➤ serviços de regulação; ➤ serviços de aprisionamento.
Programa Reflorestar	<ul style="list-style-type: none"> ➤ pagamento de valor por hectare conservado 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ manutenção e recuperação da cobertura florestal; ➤ adoção de Sistemas Agroflorestais ou Silvipastoris; 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ serviços de suporte; ➤ serviços de regulação; ➤ serviços de aprisionamento.
Programa Certificação de Unidades Produtivas Famíliares/Acre	<ul style="list-style-type: none"> ➤ valor por propriedade, conforme obediência ao cronograma de manejo 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ melhorar práticas de manejo do solo, com abandono gradual do uso do fogo 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ serviços de suporte; ➤ serviços de regulação; ➤ serviços de aprisionamento.

Cabe salientar também o estabelecimento de critérios para o pagamento dos serviços ambientais. Em todos os projetos acima expostos, o pagamento se dá em decorrência do número de árvores plantadas, do tamanho da área florestal preservada/recuperada, da existência de recursos hídricos no espaço onde a mata ciliar resta mantida, ou ainda, no caso dos programas mais amplos de mercado de carbono, o pagamento se dá justamente pela projeção do carbono seqüestrado. A exceção pode ser identificada nos projetos que pagam valores por membro participante, no qual se percebe também um foco socioambiental, em outras palavras, o projeto apresenta expressamente uma face redistributiva. Não causa perplexidade tal quadro. De fato, a amplitude da discussão ambiental, a ascensão internacional do interesse no sequestro de carbono, a tomada de consciência do risco da crise hídrica, o crescimento do ecoturismo, etc., fornecem maior foco para a preservação de recursos naturais.

O desafio que se propõe é comparar os serviços normalmente contemplados pelos programas de PSA em curso e aqueles referidos expressamente pelo novo Código Florestal. Em outras palavras, quais inovações trouxe a lei florestal? Ou contrariamente, foi a lei tímida em dispor sobre os serviços ambientais passíveis de remuneração? Segue a lista dos serviços apresentados no artigo 41, I, da lei 12.651/2012:

- o sequestro, a conservação, a manutenção e o aumento do estoque e a diminuição do fluxo de carbono (alínea a);
- a conservação da beleza cênica natural (alínea b);
- a conservação da biodiversidade (alínea c);
- a conservação das águas e dos serviços hídricos (alínea d);
- a regulação do clima (alínea e);
- **a valorização cultural e do conhecimento tradicional ecossistêmico (alínea f);**

- a conservação e o melhoramento do solo (alínea g);
- a manutenção de Áreas de Preservação Permanente, de Reserva Legal e de uso restrito (alínea h);

Uma rápida análise do rol acima transcrito demonstra que os serviços apontados pelo legislador já são, em maior ou menor escala, promovidos em projetos de PSA desenvolvidos regionalmente no Brasil. A exceção residiria na alínea *f*. O que pode ser conceituado como *valorização cultural e reconhecimento tradicional ecossistêmico*? Estes termos se incluem na amplitude do conceito de serviços ambientais, tal como apresentada neste capítulo? Este é o desafio que se propõe adiante.

Capítulo 2 – serviços ambientais culturais: do desafio conceitual às futuras políticas

Como demonstrado no capítulo anterior, o conceito de serviços ambientais abarca majoritariamente os benefícios promovidos pelo meio ambiente natural, seja com ou sem intervenção humana. O desafio que ora se apresenta é de ampliar este conceito, com o objetivo de abarcar os serviços culturais promovidos diretamente pelo próprio homem. Para tanto, inicialmente se propõe um novo exercício conceitual, em busca de uma definição das expressões *valorização cultural e conhecimento tradicional ecossistêmico*, utilizadas pelo novo Código Florestal (2.1). Posteriormente, delimitados tais conceitos, são apresentadas as linhas que podem subsidiar políticas para promoção destes serviços (2.2).

2.1. Serviços culturais imateriais: a valorização cultural e os serviços culturais ecossistêmicos

Não é objetivo deste artigo apresentar uma discussão

profunda sobre o conceito de cultura⁶. Contudo, de forma general, pode-se utilizar a noção extraída da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural de 2001, segundo a qual “a cultura deve ser considerada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças”.

Com sentido semelhante, utiliza-se do conceito jurídico de patrimônio cultural extraído da própria Constituição Federal de 1988 (artigo 216). Nos termos do texto constitucional, constituem o patrimônio cultural brasileiro “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Se incluem neste contexto as formas de expressão (inciso I); os modos de criar, fazer e viver (inciso II); as criações científicas, artísticas e tecnológicas (inciso III); as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais (inciso IV); e os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (inciso V).

A amplitude das normas referentes à cultura, tanto no direito internacional, como no direito constitucional brasileiro, não deixa dúvida de que o ordenamento jurídico tutela tanto o patrimônio cultural material (esculturas, prédios, ornamentos, etc.), como também o patrimônio cultural imaterial (rituais,

⁶A discussão para tanto seria demasiadamente ampla. Poderíamos nos deter sobre as diferentes vertentes sociológicas e antropológicas, sobre o conceito moderno, marxista, pós-moderno, etc. Em que pese se reconheça a polêmica sobre tais visões, utiliza-se aqui os conceitos utilizados pelos documentos legais adotados pelo Brasil.

línguas, saberes tradicionais, etc.), o qual se mostra, não raramente, menos tangível para a ciência jurídica. De fato, o reconhecimento constitucional da diversidade cultural impõe uma nova abordagem sobre a proteção cultural. “A proteção da dimensão exclusivamente material não é suficiente para garantir as expressões de uma cultura que não tem necessariamente um suporte material” (LOBATO, 2012, p. 22).

Nesta linha, o foco neste momento reside justamente na análise da noção de *patrimônio cultural imaterial*, na medida em que o pagamento pela preservação do patrimônio cultural material não constituiria uma grande dificuldade do ponto de vista jurídico (ideia que será retomada adiante). No âmbito internacional, ganha destaque a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, ratificada pelo Brasil em março de 2006. Segunda a norma internacional,

entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

No âmbito do direito pátrio, merecem destaque justamente as expressões “*formas de expressão*” e “*modos de criar, fazer e viver*”, utilizadas pela Constituição Federal e que constituem exemplos evidentes de patrimônio imaterial. Tais expressões devem ser interpretadas de forma ampla, vinculadas a idéia de diversidade. Nesta linha, nos termos da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões

Culturais, ratificada pelo Brasil em 2006⁷, a noção de diversidade cultural refere-se à “multiplicidade de formas pelas quais as culturas dos grupos e sociedades encontram sua expressão”. Em suma, todos os modos de criar, fazer e viver são valorizados e incluem o patrimônio cultural imaterial, independente de sua origem ou de seu espaço/importância reservado no discurso histórico oficial.

A diversidade cultural se manifesta não apenas nas variadas formas pelas quais se expressa, se enriquece e se transmite o patrimônio cultural da humanidade mediante a variedade das expressões culturais, mas também através dos diversos modos de criação, produção, difusão, distribuição e fruição das expressões culturais, quaisquer que sejam os meios e tecnologias empregados⁸.

Outra novidade aportada pela nova lei florestal é a possibilidade de pagamento pelo serviço cultural ***conhecimento tradicional ecossistêmico***. Mostra-se conveniente, para um estudo mais adequado do conceito, analisá-lo separadamente: inicialmente a idéia de conhecimento tradicional e, após, de conhecimento ecossistêmico.

O *conhecimento tradicional*, comumente apresentado nos estudos jurídicos/sociológicos, como *saber tradicional*, pode ser conceituado como o “conjunto de saberes e saber-fazer a respeito do mundo natural, sobrenatural, transmitido oralmente de geração em geração” (DIEGUES, 2000, P. 30). O conhecimento tradicional foge aos rigores científicos cartesianos, mantendo um fluxo de conhecimento que não se enquadra nos ditames acadêmicos convencionais. Eles são “estritamente ligados à linguagem, às relações sociais, à espiritualidade e a sua forma de ver o mundo” e são, geralmente, detidos e difundidos de forma coletiva (UNESCO,

⁷Vide Decreto Legislativo 485/2006.

⁸Ibid.

2006). Sublinha-se aqui a dificuldade de interação entre o formato do conhecimento tradicional e os sistemas de propriedade intelectual. Este tem por objetivo proteger a propriedade intelectual de indivíduos, enquanto que o saber tradicional se constitui coletivamente e tem por pressuposto sua inalienabilidade (ONU, Conselho de Direitos do Homem, 2012, p. 15).

O conceito de *conhecimento tradicional* mostra-se amplo, abarcando tanto conhecimentos de povos indígenas sobre espécies florestais, e seus respectivos potenciais para a saúde, como tradições culinárias e folclóricas de grupos imigrantes. O termo “ecossistêmico”, acrescentado pela lei, restringe a amplitude da noção de conhecimentos tradicionais. Segundo a Convenção sobre Diversidade Biológica de 1992, aprovado pelo Congresso Nacional em 1994 (Decreto Legislativo nº 2/1994⁹), ecossistema “significa um complexo dinâmico de comunidades vegetais, animais e de microorganismos e o seu meio inorgânico que interagem como uma unidade funcional” (art. 2º). Neste sentido, percebe-se que o termo ecossistêmico refere-se às interações do meio ambiente natural, apresentando uma abordagem mais restrita do que a noção de meio ambiente (vide distinção apresentada no capítulo anterior entre serviços ambientais e serviços ecossistêmicos).

A expressão conhecimento tradicional ecossistêmico não constitui, de fato, uma novidade na legislação brasileira. Observe-se que o Estado do Acre, através da lei 2.308/2010, cujo teor instituiu o sistema estadual de incentivos por serviços ambientais, adotou expressão idêntica, descrevendo em seguida seu significado.

⁹Disponível em

http://www.mma.gov.br/estruturas/sbf_chm_rbbio/_arquivos/cdbport_72.pdf

Art. 3º Para efeito desta lei, aplicam-se as seguintes definições:

(...)

XVI. valorização do **conhecimento tradicional ecossistêmico**: constitui a valorização do conhecimento no manejo e uso dos recursos naturais e em atividades ecoturísticas, decorrente de culturas vinculadas a comunidades indígenas, tradicionais e extrativistas ou de produtor rural, associada à preservação, manutenção, recuperação ou conservação dos recursos naturais, com respeito à sua forma de organização, de recreação, de expressão estética e espiritual, bem como de suas informações e práticas individuais ou coletivas;

O conceito acima transcrito bem reflete, em nosso entender, os objetivos da política traçada na nova lei florestal. Evidentemente, o conhecimento tradicional a ser preservado não se restringe aqueles mantidos por comunidades indígenas, podendo incluir, por exemplo, comunidades tradicionais de diferentes origens étnicas. O adjetivo *ecossistêmico* é que limita a amplitude da expressão conhecimento *tradicional*. Logo, a lei se preocupa com a natureza do saber tradicional, não com a origem da comunidade que a detém, de modo que o conceito não se aplica exclusivamente às populações indígenas. Em termos exemplificativos, eventuais técnicas de manejo tradicionais praticadas por grupos de imigrantes, quilombolas, etc., também se incluem no conceito aportado pela lei 12.651/2010. A lei, neste sentido, vai ao encontro dos objetivos da Convenção sobre Diversidade Biológica de 1992 (artigo 8º), a qual estabeleceu a importância de que os países, na medida do possível e em conformidade com sua legislação nacional, devem “respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das **comunidades locais e populações indígenas** com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica” (...).

Em linhas gerais, os serviços culturais propostos pela nova lei florestal (valorização cultural e dos serviços culturais ecossistêmicos) extrapolam os limites do conceito de serviço ambiental comumente observado (o qual leva em consideração apenas os serviços produzidos pelo meio ambiente natural, seja com ou sem intervenção humana). O conceito que se propõe, ao considerar o elemento cultural, deve promover também os benefícios produzidos diretamente pelo homem (e não apenas por intermédio dos ecossistemas).

2.2 Pagamento pelo serviço ambiental de valorização da cultura e do conhecimento tradicional ecossistêmico.

Partindo-se do pressuposto de que os serviços culturais imateriais integram o âmbito dos serviços ambientais, cabe indagar quais as estratégias para a estruturação de programas PSA para a valorização de serviços ambientais culturais imateriais. Para os bens culturais materiais, devido às suas características inerentes, a identificação de critérios para a sua valorização é claramente mais simples (como visto, inclusive já existem experiências regionais em curso no Brasil que promovem serviços estéticos e/ou paisagísticos, através da preservação de sítios históricos e/ou de significativa beleza cênica, por exemplo).

Em outras palavras, a questão que se impõe neste momento é: como remunerar serviços culturais imateriais, os quais trazem benefícios espirituais, por exemplo? Quais critérios podem ser utilizados para um programa de PSA que vise preservar as línguas e danças ou as formas de manejo ecossistêmico de comunidades tradicionais? Como averiguar se uma língua está sendo preservada, quando a própria sociolinguística demonstra claramente que as línguas estão em constante movimento?

Mesmo no caso do conhecimento tradicional ecossistêmico esta análise mostra-se complexa. Observe-se que

os benefícios obtidos por um manejo tradicional ecossistêmico adequado (preservação da floresta, por exemplo) não constituem serviços culturais, mas sim serviços ecossistêmicos clássicos (regulação do clima, seqüestro de carbono, etc.). Qual seria a forma de remunerar a própria metodologia do manejo tradicional ecossistêmico? E mais, este manejo poderia ser alterado, para receber técnicas modernas e industriais, maximizando tanto a produtividade quanto a proteção do ambiente natural? Em outras palavras, a alteração da forma de manejo, não afastaria justamente sua faceta *tradicional*? É possível construir uma distinção absoluta entre a abordagem cultural e ecossistêmica?

As perguntas lançadas acima (e que não serão respondidas neste artigo, ressalta-se) visam estabelecer os contornos da amplitude do artigo 41, inciso I, alínea g, da lei 12.651/2010. Partindo-se das características dos bens culturais imateriais, algumas pistas podem ser lançadas:

a) A análise ordinária sobre os programas de pagamento por serviços ambientais exige a presença de cinco condições: (a) uma transação voluntária; (b) um serviço ambiental definido (ou um tipo de uso da terra que assegure o serviço); (c) a compra do serviço por ao menos um terceiro; (d) existir ao menos um provedor do serviço; e (e) que provedor assegure a provisão do serviço (WUNDER, 2005, p. 3). A definição do serviço ambiental nas situações mais conhecidas (serviços de regulação, aprisionamento, por exemplo) é mais simples de ser visualizada, talvez por exigir que o fornecedor do serviço ambiental, e que vai receber por tal prestação, seja o proprietário dos seus direitos de uso. Mas como definir o proprietário de direito de uso de uma língua, por exemplo? Logo, a lógica clássica sobre o patrimônio ambiental deve ser alargada com o fim de abarcar os bens culturais imateriais.

Tratando-se de bens coletivos, o pagamento deve ser projetado coletivamente: a preservação de línguas e saberes tradicionais somente pode ser concretizado no seio de

coletividades. Logo, eventuais pagamentos financeiros devem prever mecanismos coletivos, legitimados comunitariamente, que possibilitem o aproveitamento do pagamento por todo o agrupamento. O respeito às formas de organização local também deve ser assegurado, de modo que exigências formais de constituição das coletividades civis (associações, cooperativas, etc) devem ser afastadas.

b) Tendo em vista que os programas visam a preservação do patrimônio imaterial para as gerações futuras, deve-se exigir justamente a adoção de mecanismos de perpetuação intergeracional dos serviços culturais. A Instituição do *Inventário Nacional da Diversidade Linguística*, através do decreto 7.387/2010, fornece alguns indicativos operacionais. Nos termos do decreto, as línguas inventariadas recebem o título de Referência Cultural Brasileira, expedido pelo Ministério da Cultura, e fazem *jus* às ações de valorização e promoção por parte do poder público. A proposição da inclusão de uma língua pode ser feita tanto por entidades públicas e da sociedade civil, como diretamente por representantes dos falantes, fato que consolida o caráter democrático do inventário.

Evidentemente a mera inclusão de uma língua no inventário não garante a efetivação das políticas para a sua valorização. Entretanto, a instituição do sistema pode facilitar a adoção de critérios para a definição de quais serviços culturais serão objeto de políticas de PSA e quais serão os meios para perpetuação dos mesmos.

c) Os serviços ambientais culturais que serão estimulados pelo programa de PSA evidentemente devem atentar para princípios adotados pelo Brasil tanto pelo direito interno, como pelas normas internacionais. Do mesmo modo, as culturas e saberes incentivados devem se manter harmônicas mutuamente. Cabe dizer, portanto, que existem limites para a salvaguarda do patrimônio imaterial, limites estes expressos na própria Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial,

de 2003. O artigo 8º estabelece restrições para a interpretação das suas disposições, as quais devem ser estendidas às políticas e aos programas adotados pelos países que ratificam a convenção. Assim, os programas PSA não poderão modificar ou reduzir o “nível de proteção dos bens declarados patrimônio mundial pela Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972” (art. 3º, alínea *a*); afetar “os direitos e obrigações do Brasil em virtude de outros instrumentos internacionais relativos aos direitos de propriedade intelectual ou à utilização de recursos biológicos e ecológicos dos quais são partes” (art. 3º, alínea *b*).

d) Todo programa de PSA que visa a salvaguarda dos serviços culturais imateriais deve garantir a participação das comunidades tradicionais na sua elaboração, concretização e, sobretudo, na sua fiscalização e avaliação. Do contrário, permanecerá inalterado um quadro de colonização cultural, a qual impede a emancipação das populações locais perante o poder estatal. Ressalte-se, nesta linha, que a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, ratificada pelo Brasil em 2002 (entrou em vigor em julho de 2003), garante a participação das populações tradicionais nas políticas que lhes concernem (artigo 6º). Há que se superar, portanto, um déficit de participação das populações indígenas no Brasil, perceptível historicamente nos processos de construção de políticas públicas. Ressalta-se, exemplificativamente, “a situação particular dos índios brasileiros, que devido ao Estatuto do Índio (lei nº 6001 de 1973) restam sob um regime de tutela do Estado, não permitiu a organização de um sistema nacional para a definição de uma política pública para os índios”. Nesta linha, a criação da Comissão Nacional para a Política Indígena pode ser um passo importante neste desafio (LOBATO et al., 2014, p. 103).

Conclusão

As experiências desenvolvidas regionalmente, bem como no âmbito internacional, demonstram o potencial dos programas de Pagamento por Serviços Ambientais para a promoção da qualidade ambiental em nível federal. A nova lei florestal expõe a possibilidade de instituição de programas desta natureza, deixando, contudo, sua regulamentação para leis posteriores. A lei também avança ao prever o pagamento por serviços ambientais promovidos diretamente pelo homem, fato que demanda a reconstrução deste conceito (notadamente para incluir os serviços culturais imateriais).

Pensar as políticas de pagamento por serviços culturais imateriais exige uma delimitação das noções de benefícios ambientais e culturais. A definição comumente apresentada para a expressão *serviços culturais* (benefícios estéticos, paisagísticos, de recreação, espirituais) parece não responder a complexidade dos valores que estão em jogo. Parece evidente que tais programas deverão adotar metodologia distinta daqueles projetos comumente desenvolvidos para a promoção de benefícios estritamente naturais (suporte, regulação e aprisionamento). Parte-se do princípio de que o patrimônio cultural imaterial não pode ser regulamentado com a mesma lógica aplicada aos demais bens materiais.

O desafio a ser enfrentado reside no estabelecimento de critérios e diretrizes para a concretização de uma política PSA culturais imateriais, justamente pela dificuldade de apontar, concretamente, as formas de valoração do patrimônio imaterial (quanto vale a preservação da cultura de uma comunidade tradicional?), os mecanismos de pagamento para estes serviços (quem vai receber?), quais as condições para o pagamento (até que ponto as modificações de uma cultura afastam seu caráter tradicional?), etc.

Referências bibliográficas

DIEGUES, Antonio Carlos. **Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil**. São Paulo: Ministério do Meio Ambiente, 2000.

GUEDES, Fátima Becker; SEEHUSEN, Susan Edda. **Pagamentos por Serviços Ambientais na Mata Atlântica: lições aprendidas e desafios**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2011.

HERCOWITZ, Marcelo; WHATELY, Marussia. **Serviços ambientais: conhecer, valorizar e cuidar: subsídios para a proteção dos mananciais de São Paulo**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2008.

HERCOWITZ, Marcelo; MATTOS, Luciana. **Estudos de caso sobre serviços ambientais**. In: *É pagando que se preserva: subsídios para políticas de compensação por serviços ambientais* (org. por Henry de Novion e Raul do Valle). São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009.

IRIGARAY, Carlos Teodoro José Hugueneu. Pagamento por serviços ecológicos e o emprego de REDD na Amazônia. In: **Direito e mudanças climáticas: serviços ecológicos** (org. por Paula Lavratti e Vânesca Buzelato Prestes). São Paulo: Instituto o Direito por um Planeta Verde, 2010.

LANGLAIS, Alexandra. **Les Paiements pour Services Environnementaux comme expression d'une relation complexe entre un outil économique et des droits de propriété**. In: *Ressources agricoles et forestières: droits de propriété, économie et environnement*. (org. por Max Falque e Henri Lamotte). Édition Bruylant: Bruxelles, 2012.

LOBATO, Anderson Oreste Cavalcante. Protection de L'aspect Immateriel du Patrimoine Culturel. In: **Revue Juridique de l'Ouest: Droit eu Europe**, 2012, N° Special: Environnement et Patrimoine Culturel: approche comparée: droits brésilien, français et de l'Union européenne, p. 15-26.

LOBATO, Anderson Oreste Cavalcante; NETO, Francisco Quintanilha Vêras; SARAIVA, Bruno Cozza. **La protection de la biodiversité au Brésil: la constitutionnalization de l'espace territorial spécialement protege**. In: *Diversités du patrimoine: approche comparée em droits brésilien et français* (org. por Marion Bary et Anderson Oreste Cavalcante Lobato). Presses Universitaires de Rennes: Rennes, 2014.

MILLENNIUM ECOSYSTEM ASSESSMENT. **Ecosystems and Human Well-being: Synthesis**. Island Press: Washington, DC, 2006.

MURADIAN, R.; CORBERA, E.; PASCUAL, U.; KOSOY, N.; MAY, P.H. Reconciling theory and practice: An alternative conceptual framework for understanding payments for environmental services. In: **Ecological**

Economics, 2010. n.º. 69, p. 1202-1208.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Conselho de Direitos do Homem. Méxanimed'experts Sur lès droits des peuples autochtones. **Étude sur le rôle des langues et de la culture dans la promotion et la protection des droits et de l'identité des peuples autochtones**. Texto de discussão da 5ª sessão (9-13 de julho de 2012). Disponível em http://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/EMRIP/Session5/A-HRC-EMRIP-2012-3_fr.pdf. Acesso em 12/01/2015.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA – UNESCO. Bureau de l'information du public. **Savoirs traditionnels**. Disponível em http://www.unesco.org/bpi/pdf/memobpi48_tradknowledge_fr.pdf. Acesso em 10/01/2015.

TEJEIRO, Guillermo; STANTON, Marcia; LAVRATTI, Paula. **Sistemas Estaduais de Pagamento por Serviços Ambientais: diagnósticos, lições aprendidas e desafios para a futura legislação – Relatório Final**. São Paulo: Instituto O Direito por um Planeta Verde, 2014.

WUNDER, Sven; BÖRNER, Jan; RÜGNITZ TITO, Marcos; PEREIRA, Lígia. **Pagamentos por serviços ambientais: perspectivas para a Amazônia Legal**. Brasília: MMA, 2ª Ed. rev., 2009.

WUNDER, S. Payments for environmental services: some nuts and bolts. **CIFOR Occasional Paper**, n. 42, 2005.

www12.senado.gov.br/codigoflorestal

EDITORA E GRÁFICA DA FURG
CAMPUS CARREIROS
CEP 96203 900
editora@furg.br

Coleção Direito e Justiça Social

A Coleção Direito e Justiça Social se propõe a publicar estudos críticos e interdisciplinares sobre a promoção da igualdade de direito, da solidariedade e da sustentabilidade.

Poderão ser acolhidos os resultados de pesquisas que enfrentem grandes temas, seja no contexto da realidade nacional, regional e internacional; e que representem possibilidades de aprofundamento e conhecimento das soluções adotadas pelos diferentes sistemas jurídicos. Dentro dessa perspectiva o Direito e o jurista devem estar comprometidos com a promoção da cidadania, da diversidade cultural, da ética e, sobretudo, da justiça social. A construção da cidadania exige a efetividade dos direitos constitucionalmente reconhecidos e protegidos por procedimentos jurisdicionais que se exercem no ambiente democrático de decisão política. Assim sendo, o poder público deve promover políticas públicas capazes de transformar a realidade de desigualdade social e econômica que ameaça a estabilidade democrática no Brasil e no mundo globalizado.

Maria Claudia Crespo Brauner
Coordenadora

PPGD



ISBN 978-85-7566-496-4



9 788575 664964